

UNIVERSITÉ DE GENÈVE – FACULTÉ AUTONOME DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

Théodore de Bèze exégète

Texte, traduction et commentaire de
l'Épître aux Romains dans les
« Annotationes in Novum Testamentum »

Thèse présentée par Jean-Blaise FELLAY
Mars 1984 – Réédition novembre 2018

Table des matières

Remerciements	6
Introduction.....	7
Table des abréviations.....	15
CHAPITRE 1 : Une exégèse en question	16
1.1. Les historiens du dogme	16
1.2. Les historiens de l'exégèse	18
Notes du chapitre 1	23
CHAPITRE 2 : La formation d'un exégète	26
2.1. L'élève de Melchior Volmar	27
2.2. Les hésitations d'un humaniste.....	30
2.3. Le poète chrétien	31
2.4. Bèze apologiste du calvinisme	33
2.5. "Punir ou ne pas punir", la controverse avec Castellion sur le châtement des hérétiques.....	35
2.6. La parabole de l'ivraie ou les hérétiques et la zizanie.....	39
Notes du chapitre 2.....	45
CHAPITRE 3 : Bibliographie des Annotations sur le nouveau testament	55
3.1. Les publications de Bèze dans le domaine scripturaire	55
3.2. Les Annotations sur le Nouveau Testament	56
A) Le projet de Robert Estienne	56
B) Bèze et la première édition des Annotations	59
C) Les éditions ultérieures des <i>Annotationes Majores</i>	61
3.3. Les NT latins et grecs de Théodore de Bèze et leurs diverses éditions.....	63
A) Les nouveaux Testaments	63

B) Les Bibles.....	63
C) Les Petites Notes.....	65
3.4. Le rayonnement des Nouveaux Testaments de Bèze	66
Notes du chapitre 3.....	68
CHAPITRE 4 : La version latine.....	80
4.1. Les principes de la traduction : littéralisme et fidélité.....	80
4.2. Flottement du vocabulaire.....	82
4.3. Les tendances à la paraphrase	83
4.4. La traduction calviniste	89
Notes du chapitre 4.....	93
CHAPITRE 5 : Le texte grec	100
5.1. Bèze et le <i>Textus Receptus</i>	100
5.2. Un texte érasmien.....	102
5.3. La première édition (1565).....	104
5.4. L'édition de 1582 et le <i>Codex Bezae</i>	105
5.5. Les manuscrits de Bèze, leur origine et leur utilisation	107
5.6. La polémique Cotton-Turretini au sujet de l'autorité de la Vulgate et du texte grec.....	111
Notes du chapitre 5.....	115
CHAPITRE 6 : Les sources des Annotations	124
6.1. Le genre Annotation.....	124
A) Comparaison des citations antiques et patristiques entre Érasme, Bèze et Calvin	126
B) Les citations patristiques de Bèze (en 1557)	127
C) Les médiévaux.....	129
D) Les contemporains	129

E) Auteurs profanes : a. Les Grecs.....	130
F) Auteurs profanes : b. Les Latins	131
G) Auteurs profanes : c. Histoire juive	132
6.2. Bèze entre Érasme et Calvin.....	133
6.3. Origène, "ennemi de la grâce et archihérésiarque".....	135
6.4. Saint Jérôme.....	136
6.5. Saint Augustin	137
6.6. Les contemporains	138
6.7. L’anonymat des commentateurs réformés.....	140
6.8. Le <i>doctissimus interpres</i> (Jean Calvin).....	142
6.9. Érasme de Rotterdam	145
A) Son ambiguïté.....	147
B) Son "pélagianisme"	148
Notes du chapitre 6.....	152
CHAPITRE 7 : La visée théologique des Annotations : La défense de la loi et de la grâce contre Origène, Érasme et Castellion	163
7.1. Les adversaires de Bèze.....	163
7.2. Origène : supériorité de la Nouvelle Alliance sur l’Ancienne.....	163
7.3. Érasme : la loi, les Juifs et l’autorité d’Origène	166
7.4. Sébastien Castellion : origénisme et spiritualisme.....	171
7.5. Unité de l’Évangile et de la loi chez Calvin	174
7.6. Bèze : la prédestination, la loi et la grâce	177
Notes du chapitre 7.....	183
CHAPITRE 8 : Les critiques de Pierre Coton.....	191

8.1. Traditionalisme et fidélité chez Bèze	191
8.2. Rm 2,11 et la prédestination	193
8.3. Rm 6,7 : l'homme libéré du péché	196
8.4. Rm 6,5 : l'assimilation à la résurrection du Christ.....	197
8.5. Rm 6,4 : la rénovation des mœurs	199
8.6. Rm 10,5 et les ministères	200
8.7. Rm 5,12 et le péché originel ; Rm 6,12 concupiscence et péché	201
8.8. Rm 6,22 et la sanctification du chrétien	205
8.9. Rm 8,17 et le mérite humain.....	207
8.10. Rm 2,27 et l'impossibilité d'accomplir la loi	208
8.11. Rm 5,18 et la cause de la justification.....	209
Notes du chapitre 8.....	214
CHAPITRE 9 : Theodore de Bèze dans la tradition des <i>Loci Communes</i>	220
9.1. La tradition des <i>Loci Communes</i> , les <i>Lieux Communs</i> de Philippe Mélanchthon	220
9.2. L'enseignement à l'Académie de Genève	223
9.3. Le plan de l'épître aux Romains	224
A) Martin Bucer, Philippe Mélanchthon, Heinrich Bullinger.....	224
B) Le plan de Bèze	225
C) Les particularités de détail.....	226
D) Le cadre général	227
9.4. La péricope du jeune homme riche (Mc 10, 17-22).....	234
A) Jean Calvin	236
B) Érasme de Rotterdam.....	238
C) Théodore de Bèze	240

D) Marc 10,21 : <i>unum tibi deest, *en soi usterei</i>	242
Notes du chapitre 9.....	244
CHAPITRE 10 : Exégèse et dogmatique : Bèze, Lambert Daneau et la scolastique calviniste.....	249
10.1. Érasme et la scolastique.....	255
10.2. <i>Sola scriptura</i> et tradition	256
Notes du chapitre 10.....	261
ANNEXE 1 : Bibliographie générale des Nouveaux Testaments latins et grecs de Théodore de Bèze	265
ANNEXE 2 : Bibliographie complète des <i>Annotationes Majores</i>	277
ANNEXE 3 : La structure de l'Épître aux Romains selon Théodore de Bèze (d'après la dernière édition des Annotations)	297
Bibliographie des ouvrages cités ou utilisés.....	310

Remerciements

J'ai eu la chance d'être accueilli à l'Institut d'Histoire de la Réformation à Genève. C'est là que j'ai appris à connaître Théodore de Bèze. Il n'est pas possible, dans un travail de ce genre, de faire la part des recherches personnelles et des suggestions, des remarques, des enseignements qui proviennent de l'entourage, notamment lors des colloques de l'Institut. Mes remerciements vont en premier lieu à Monsieur le prof. Pierre Fraenkel, son directeur, qui m'a proposé ce travail et l'a suivi avec autant d'exigeante attention que de bienveillance ; Monsieur Olivier Fatio, professeur d'Histoire de l'Église à la Faculté de Théologie, qui m'a fait connaître l'évolution de la théologie genevoise à l'époque de Bèze et dans les siècles suivants.

Mes remerciements vont également aux assistants de l'Institut dont j'ai beaucoup appris, à l'occasion des colloques ou lors de rencontres quotidiennes, en particulier, Monsieur Bernard Roussel, Mme Irena Backus et Monsieur Pierre Lardet.

Dans les locaux du Musée Historique de la Réformation, une mince cloison sépare les chercheurs de l'Institut des éditeurs de la correspondance de Bèze. Je l'ai souvent franchie pour mon plus grand profit. Ma vive gratitude pour les renseignements fournis par le regretté professeur Henri Meylan, et surtout Monsieur Alain Dufour, directeur d'Humanisme et Renaissance, responsable de la publication de la Correspondance de Bèze. Ses adjointes, Mme Béatrice Nicollier et Mme Claire Chimelli, savent à peu près tout ce que l'on peut savoir sur la biographie de Bèze et sur son temps.

Je dois également beaucoup aux bibliothécaires et amis qui m'ont aidé dans l'établissement de la bibliographie des Annotations.

Enfin, une gratitude toute particulière à mon père, passionné d'histoire, qui a mesuré le temps consacré à ses vignes pour se charger de la dactylographie de cette thèse.

Introduction

L'Institut d'Histoire de la Réformation de Genève avait en vue une série de monographies sur l'épître aux Romains de saint Paul, texte capital de l'exégèse au XVI^e siècle, afin de permettre la comparaison entre différents interprètes.

Nous nous sommes heurtés, dès le départ, à une série de difficultés. Tout d'abord, Bèze n'a pas rédigé de commentaire isolé de l'épître, il l'a traité dans le cadre d'une traduction annotée de tout le Nouveau Testament. Or, cette traduction n'a encore été que peu étudiée. Elle comporte de nombreuses éditions, puisque Bèze n'a cessé de la retravailler tout au long de sa vie pendant plus de quarante ans. La traduction, les notes, le texte grec ont été plusieurs fois retouchés et publiés sous de multiples formes : Bibles complètes, Nouveaux Testaments seulement et même parfois Annotations toutes seules. Il a fallu établir, d'abord, la bibliographie de ces œuvres, pour prendre conscience de l'ampleur et de l'importance de l'œuvre exégétique de Bèze. La première édition porte la date de 1556-57 à Genève, la dernière que nous connaissons, celle de 1965 à Londres. Car si la bibliographie de toutes les œuvres de Bèze a été établie avec soin, ses travaux bibliques ont été laissés de côté.

Cela rejoint une deuxième constatation, les historiens protestants du dogme sont souvent sévères à l'égard de Bèze. Ils lui reprochent son goût pour la philosophie, l'accusant d'avoir ainsi trahi la perspective plus concrète, historique et biblique de la Réforme. Or aucun de ces historiens ne s'est penché sérieusement sur l'exégèse de Bèze, si ce n'est sur les Excursus théologiques. A l'opposé, les historiens de l'exégèse sont plus positifs à son égard. L'Oratorien Richard Simon (1638-1712), dont les remarques sur Bèze sont restées longtemps les plus précises qui lui aient été consacrées, voit en lui le meilleur interprète calviniste. Ses connaissances du grec, des questions textuelles et des Pères de l'Église dépassent celles de Calvin.

Cette opposition entre les dogmaticiens, qui se sont généralement penchés sur la doctrine de la prédestination et les rapports entre philosophie et Révélation et les historiens de l'exégèse qui étudiaient la traduction et les méthodes exégétiques de Bèze a constitué un des axes de notre recherche.

Nous avons commencé nous-même, en utilisant une méthode aussi chatoyante que peu onéreuse, en soulignant au crayon de couleur les auteurs cités : philologues, exégètes, théologiens. Nous les avons ensuite mis en colonne en distinguant les auteurs de l'Antiquité, du Moyen-Age, de la Renaissance. Première constatation, le poids écrasant d'Érasme : son nom apparaît à chaque paragraphe. Après lui, le groupe le plus important est constitué par les Pères de l'Église. Mais, surprise, les commentateurs réformés ne sont pas cités dans les notes sur les Romains : pas de Calvin, de Luther, de Mélanchthon, de Bullinger. Bucer l'est bien, une fois, mais plus comme référence philologique que comme autorité théologique.

La raison de ce paradoxe apparaît en lisant la controverse de 1554 avec Sébastien Castellion à propos de *La punition des hérétiques*, une œuvre contemporaine de la première rédaction des Annotations. Quand Bèze réfute un adversaire, il suit le plan de l'œuvre à laquelle il s'attaque et la contredit point par point. Dans ses Annotations sur le Nouveau Testament, Bèze s'oppose aux Annotations d'Érasme. Il en reprend la forme et une grosse partie des matériaux, principalement les citations patristiques, mais en en modifiant complètement l'esprit. Les Pères, particulièrement Origène, servent à Érasme de référence théologique et textuelle ; pour Bèze, ils constituent une source empoisonnée contre laquelle il faut mettre les lecteurs en garde. Quant à Calvin, il est toujours présent mais de manière anonyme ou sous la référence, vite transparente, d'un *doctissimus interpres* qui est l'auteur d'un Commentaire de l'épître aux Romains et de l'Institution chrétienne.

Le double patronage de Calvin et d'Érasme introduit une série de particularités qui permettent de mieux comprendre le manque d'unanimité de la critique à l'égard de notre exégète. Bèze est, à la fois, un bibliste érudit, qui accumule les remarques instructives sur texte, style et mode d'argumentation de l'épître et un systématicien qui veut expliciter et défendre la doctrine de l'Église de Genève.

Son attitude vis-à-vis du texte grec met en évidence les ambiguïtés de cette option. Bèze possède indiscutablement un nom dans l'histoire du texte grec imprimé, ne serait-ce que parce qu'il appartient à la génération des pionniers. De plus, il a été à excellente école. Il eut comme précepteur Melchior Volmar, un des meilleurs hellénistes de son temps. Il rédige les Annotations à la demande de Robert Estienne, auquel nous devons parmi les plus belles impressions grecques du

XVI^e siècle et qui est lui-même un chercheur de manuscrits très attentif. Enfin Bèze eut en main deux des plus remarquables manuscrits du Nouveau Testament, le *Cantabrigiensis* (ou *Codex Bezae*) et le *Claromontanus*, dont il connaît la haute antiquité. Or, en dépit de cela, il fait preuve d'une étrange timidité dans l'établissement de son propre texte. Il collationne avec soin les leçons divergentes mais ne modifie pratiquement pas les textes imprimés d'Érasme ou d'Estienne, dont il connaît pourtant les faiblesses. De manière significative, faisant cadeau à l'université de Cambridge du précieux manuscrit des Évangiles (le D de notre apparat moderne), il conseille de le tenir à l'abri des regards, par crainte du scandale que ses leçons divergentes par rapport aux textes publiés pourraient provoquer. De sorte que son prestige d'helléniste et de théologien renforce l'autorité d'une filière malheureusement médiocre, le *Textus Receptus* des Elzévir.

Sa traduction latine soulève des problèmes analogues. Dans la préface au lecteur, il fait l'éloge de la littéralité et de la constance dans la traduction. Le même terme grec doit être rendu par le même équivalent latin car, dit-il, le "Saint-Esprit n'use pas indifféremment d'un certain vocabulaire". Dans une lettre à Bullinger, il dit vouloir s'éloigner aussi peu que possible de l'ancienne version, la Vulgate, ne voulant pas céder aux hardiesses d'un Castellion ou d'un Érasme. Or, de fait, Bèze paraphrase, use de nombreux synonymes et se trouve beaucoup plus près de la traduction prolixe d'Érasme que de la concision de la Vulgate. Il recherche avant tout la clarté et l'univocité de la traduction et ne veut laisser aucune place à l'ambiguïté doctrinale. Cette tendance s'accroît au fil des éditions.

Ce goût pour la clarté et la précision est en corrélation avec ses conceptions théologiques profondes. Si l'on prend les principaux adversaires des *Annotations*, Origène, Érasme et Castellion, on les retrouve unis, quelles que soient par ailleurs leurs différences, dans ce qu'on pourrait appeler un évangélisme spirituel. Tous trois estiment que l'Écriture n'est pas toujours claire, et surtout pas saint Paul. Elle a besoin d'un éclairage spirituel pour être comprise. Éclairage qui est donné par l'enseignement de Jésus-Christ lui-même, le Sermon sur la Montagne notamment, qui est une clef de l'Écriture. Avec lui est donnée la pleine lumière de la Révélation, qui fait apparaître l'Ancienne Alliance comme le temps des ombres. Il faut donc combattre une lecture "juive", charnelle, des Écritures au profit d'une lecture nouvelle, spirituelle, seule digne d'un chrétien.

Bèze, à l'inverse, insiste sur l'unicité des deux Testaments. Il n'y a qu'une Loi, parce qu'il n'y a qu'une volonté de Dieu, pleinement révélée dès l'Ancien Testament et dont la Bible est l'expression limpide. Le Christ n'est pas venu apporter une loi nouvelle, encore moins une justice supérieure à l'ancienne, mais révéler l'iniquité d'une humanité incapable d'obéir à la loi de sainteté et devant mettre son unique espoir dans la miséricorde gratuite du Père.

Les développements fouillés de Bèze sur la loi mosaïque comme loi judiciaire, politique, rituelle et morale repose en dernière analyse sur sa théologie de la prédestination. Dans les *Questions et Réponses chrétiennes* et, de manière plus visuelle, dans les *Tablettes de la prédestination*, Bèze pose comme fondement de sa dogmatique, la liberté absolue et l'immutabilité de la volonté divine. La loi est l'expression de la volonté de Dieu, mais lui-même reste totalement libre de destiner certains hommes au salut pour manifester sa miséricorde et les autres à la damnation pour manifester sa justice. Décision prise de toute éternité, par décret divin, "*ante praevisa merita*". Il n'y a pas à insister sur une loi nouvelle, le Christ n'ayant pas abrogé l'ancienne et le Père ne pouvant avoir deux volontés.

Cela explique la relative indulgence de Bèze à l'égard du "pélagianisme" d'Érasme. Il dénonce moins chez lui la confiance humaniste dans la capacité du chrétien à vivre selon la loi que toute théologie qui met en cause le monergisme divin dans la réalisation du salut. C'est le pélagianisme théorique qui est son premier adversaire. Il s'inscrit ainsi dans la suite d'un augustinien du XVI^e siècle, Thomas Bradwardine, que Savile va éditer pour la délégation anglaise au synode de Dordrecht (1619) où la doctrine prédestinationniste de Bèze triomphe : est pélagien tout ce qui limite la causalité universelle de la volonté et de la justice divines.

C'est à la suite de la polémique avec Bolsec sur la prédestination, à Genève en 1551, que Bèze a systématisé en un strict parallélisme la théologie de la double prédestination sous une forme qui deviendra la caractéristique du calvinisme postérieur. Il rédige les *Tablettes* au moment même où il travaille à Lausanne à la rédaction des *Annotations sur le Nouveau Testament*. Elles lui servent de référence théologique dernière.

De leur côté, les commentateurs catholiques de l'exégèse ont reproché à Bèze non pas le "philosophisme" de sa méthode mais le côté doctrinaire. Pierre Coton, confesseur d'Henri IV, met en

évidence dans *Genève plagiaire ou les dépravations des Bibles de Genève* les modifications que subissent les traductions genevoises en fonction des convictions calvinistes. Par exemple, "Dieu veut sauver certains hommes" (*quosvis homines*), là où le grec donne *pantas, "tous les hommes" (1 Tm 2,4). Même si, en ce qui concerne l'épître aux Romains, ces gauchissements ne sont pas aussi évidents, il est certain qu'au fil des années le texte des Bibles genevoises, depuis le NT latin de Bèze de 1556 jusqu'à la Bible française de 1598, montre un rapprochement croissant avec la ligne d'interprétation fournie par le commentaire de Jean Calvin.

Jill Raitt parle même, à ce propos, d'un effondrement du principe scripturaire à la fin du XVIe siècle. *Sola Scriptura* devient synonyme de conformité aux *Ordonnances* de l'Église de Wurtemberg pour les luthériens, de conformité au *Catéchisme* et à la *Confession helvétique postérieure* en ce qui concerne les réformés. Le poids du dogme ecclésial est devenu déterminant dans l'interprétation biblique.

En effet, pour Bèze, la doctrine de l'Église réformée ne saurait être en contradiction avec l'Écriture, c'est le postulat de base de sa dogmatique. De surcroît, sa méthode exégétique favorise l'identification de la doctrine ecclésiastique avec le texte biblique. Bèze s'inscrit dans la tradition des *Lieux Communs*. Celle-ci remonte, au-delà de Calvin et de Luther, à Philippe Mélanchthon.

On a pu dire que la première dogmatique protestante était toute entière une dogmatique de l'épître aux Romains. On sait le rôle qu'a joué ce texte dans la vie de Luther. On connaît moins l'enthousiasme de Luther pour les *Loci Communes* (1521) de Mélanchthon, ouvrage qu'il estime "digne du canon des Écritures". Mélanchthon les avait composées pour lui servir de guide dans son cours sur l'épître aux Romains. Il s'agit, au départ, d'une collection de thèmes de l'épître disposés de manière systématique de façon à préciser les idées avant d'aborder les difficultés du texte. Telle est la base de la méthode des Lieux : on part du concept, on aborde ensuite la lettre. Equipé de la Bible et des Lieux Communs, estime Luther, le jeune théologien n'a plus à craindre ni homme ni diable.

Calvin présente également son *Institution chrétienne* (1536) comme une mise en forme et une "digestion" de la doctrine chrétienne qui permet ensuite au lecteur d'avancer aisément dans la compréhension des textes bibliques. Bèze, lui-même, propose à ses étudiants de commencer par sa *Confession de foi* ou l'*Institution* de Calvin et de garder constamment à l'esprit ces points de doctrine

pour ne pas errer dans l'interprétation. Après quoi, seulement, ils peuvent s'imprégner du texte biblique, le lire et le relire.

La méthode des Lieux va du connu au moins connu, du sûr au moins sûr mais, toujours, elle commence par l'épître aux Romains, qui est comprise comme un résumé de la doctrine chrétienne. Ce qui ne va pas sans poser des problèmes dans l'interprétation de textes divergents. Le principe corrélatif *Scriptura sui ipsius interpres* – l'Écriture interprète d'elle-même – entraîne dans ce cas la prédominance de l'épître aux Romains non seulement sur la lecture de l'Ancien Testament mais aussi du Nouveau. Par exemple, dans la parabole dite du « jeune homme riche » (Mc 10, 17-31), Calvin et Bèze doivent réinterpréter les propos de Jésus en fonction de la doctrine de la prédestination : ce riche n'est pas devant un choix de vie, le Christ ne fait que de lui dévoiler son hypocrisie et son avarice. Les chapitres 8-9 des Romains sont pour Bèze le cœur de l'épître et servent de clef de lecture pour les autres textes évangéliques.

Érasme, suivant Origène, voit en saint Paul le docteur mystique, monté au septième ciel, où il a vu des mystères ineffables, ce qui explique l'obscurité, les formules contradictoires, la richesse foisonnante de ses exposés. A l'inverse, pour Bèze, Paul est non seulement le modèle du théologien mais également un maître de logique. Son plan de l'épître aux Romains est parfaitement élaboré. Bucer, Bullinger, Mélanchthon ne voient dans l'épître qu'un seul thème, la justification par la foi seule, développé dans les trois premiers chapitres ; le reste contient essentiellement la réplique à des objections présentées par les Juifs ou les païens. Pour Calvin, il existe un deuxième thème, la prédestination, qui reste cependant subordonné au premier ; l'épître est un discours, développé selon les lois de la rhétorique judiciaire. Pour Bèze, il s'agit d'une somme dogmatique parfaitement construite. Elle comprend d'abord l'exposé d'une thèse : la loi ne justifie pas, c'est la grâce qui le fait. Elle est aussi la source de deux corollaires : la sanctification et finalement la paix (chapitres 1 à 8). On passe ensuite à la deuxième partie, qui explique la cause du salut, le décret de prédestination, origine aussi bien de la justification que de la réprobation (8, 34-11, 36). Enfin, dans les chapitres 14 à 16, saint Paul détaille les conséquences concrètes pour la vie chrétienne selon les deux tables de la loi : devoirs envers Dieu, devoirs envers le prochain. Dans le plan de Bèze, le chapitre 9 est le pivot de l'épître : de la description du salut, on monte à ses causes ("ascendit ad causas"), puis on redescend

aux conséquences. De ce fait, le chapitre 9 est également la somme du christianisme, on s'en rend encore mieux compte en lisant l'*Excursus* sur le chapitre 9, le *De praedestinationis doctrina* qui développe le sujet.

Cette perspective s'harmonise fort bien avec la pensée d'Aristote, le philosophe de la cause première. Bèze introduit son enseignement à l'Académie de Genève, dont il prend la tête en 1558. Il est entré en contact avec lui par l'intermédiaire de Mélanchthon. Le *praeceptor Germaniae* est décidément un grand inspirateur théologique, ses *Loci communes* influencent l'exégèse, ses *Erotemata dialectices*, consacrés à la logique aristotélicienne, structurent la dogmatique.

C'est ainsi qu'à la fin du siècle, à Genève comme à Wittemberg, règne une scolastique aristotélicienne, telle qu'elle avait été vulgarisée par Cicéron et diffusée par Mélanchthon. Les disciples de Bèze à l'Académie genevoise, Lambert Daneau et Antoine de Chandieu, dénoncent d'un côté sévèrement la théologie médiévale dominée par Aristote mais, d'autre part, ils saluent dans le Stagirite le maître du syllogisme et du juste raisonnement. Daneau reprend même la tradition du *Commentaire des Sentences*, le livre de base de l'université médiévale, et tente d'améliorer le programme de Pierre Lombard en perfectionnant la synthèse d'Augustin et de saint Paul qu'il visait.

A la base de ce développement paradoxal, on trouve le besoin de certitude. Pour Bèze et ses successeurs, l'opposé de la foi, c'est le doute. Ils combattent chez les philosophes grecs l'"académisme", c'est-à-dire, la mise en question systématique de toute chose. Ils approuvent par contre la dialectique, qui est l'art de bien raisonner et d'éliminer les sophismes. Elle est nécessaire à la théologie, car ils voient dans l'hérésie essentiellement une faute contre la logique. De même, en matière biblique, ils combattent l'interprétation symbolique qui prête à confusion et ruine l'autorité de l'Écriture. En exégèse comme en dogmatique, ce qu'ils recherchent c'est la juste méthode, qui permette d'aboutir à des résultats assurés et convaincants.

Nous sommes loin de l'enthousiasme du début du siècle, quand l'humanisme européen rêvait d'une réforme de la théologie par la connaissance des bonnes lettres et le retour aux sources de l'antiquité chrétienne. La diffusion biblique a multiplié les interprétations et favorisé les confessions divergentes. À Rome comme à Genève, on contrôle de plus en plus sévèrement l'édition

et l'interprétation de la Bible. Ce n'est plus d'ouverture dont on a besoin mais de certitude. De la science, certes, de l'érudition biblique, mais soigneusement encadrées par la doctrine ecclésiale.

C'est dans ce contexte que s'inscrivent les éditions successives des *Annotations sur le Nouveau Testament* de Théodore de Bèze. *L'Institution chrétienne* de Jean Calvin avait fixé la doctrine, la *Discipline ecclésiastique* de 1541 avait "dressé" l'Église genevoise. Il fallait maintenant un texte biblique sûr et savamment commenté pour conforter la foi des fidèles. Le savoir exégétique vient en appui de la doctrine. C'est précisément ce que Robert Estienne demande à Bèze en 1552. Et ce que celui-ci va s'efforcer de réaliser au cours du labeur de toute une vie.

Table des abréviations

- Allen : Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Denuo recognitum et auctum per P.S. Allen et H.W. Barrod. I-XII. Oxford, 1906 - 1958.
- B 57, 65 ... Bèze : Annotationes Majores de 1557, 1565...
- CB : Correspondance de Bèze, recueillie par Hippolyte Aubert, publiée par F. Aubert, H. Meylan, H. Dufour. (11 volumes parus). Genève, 1960-...
- CO : Joannis Calvini opera quae supersunt omnia.
59 volumes. Brunswick, 1863 - 1900.
- Holborn : Desiderius Erasmus Roterodamus : Ausgewählte Werke von A. und H. Holborn.
Munich, 1933.
- I. H. R. : Institut d'Histoire de la Réformation, Genève.
- L. B. : Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia I - X, Leyde 1703-1706. (J. Clericus ed.)
- L. H. R. : Musée Historique de la Réformation, Genève.
- P. G. : Patrologiae cursus completus. Series graeca.
I-CLXI. Paris, 1844-1891. (Migne ed.)
- P. L. : Patrologiae cursus completus. Series latina.
I-CCXX. Paris, 1844- 1891. (Migne ed.)
- W. A. : D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.
(Weimarer Ausgabe) 99 vol.

CHAPITRE 1 : Une exégèse en question

1.1. Les historiens du dogme

"Chez Bèze, l'Écriture n'est plus la source mais seulement le point d'accrochage d'une doctrine toute faite. Elle n'est plus la référence positive de la théologie mais seulement une norme négative, c'est-à-dire qu'il suffit qu'une conséquence tirée de l'Écriture ne soit pas contredite par un passage explicite de l'Écriture. Une corrélation positive n'est manifestement pas réclamée". Ce jugement est formulé par Walter Kickel dans sa thèse sur le rapport entre raison et Révélation dans la théologie de Théodore de Bèze.¹ Il en voit un exemple dans l'Excursus sur le chapitre IX de l'épître aux Romains. Bèze fait précéder son exégèse d'un exposé systématique sur la prédestination et ensuite fait entrer toutes ces conceptions dans le commentaire de s. Paul.²

Ernst Bizer, de son côté, voit en Bèze un des pères du rationalisme développé dans la théologie protestante du XVIIe siècle. Dans *Frühorthodoxie und Rationalismus*, il en explique les raisons. Pour Bèze, il y a deux sources de la connaissance théologique : l'Écriture et la raison.³ De manière générale, dans l'orthodoxie réformée, "l'Écriture, la Loi, la conscience sont posées sans distinction l'une à côté de l'autre".⁴ "Le *Sola Scriptura* ne signifie plus que la foi repose sur l'Écriture seule; la théologie a au moins aussi le témoignage de la raison pour elle et complète sa connaissance sans contredire la foi, et la foi peut ainsi partir d'un savoir solide et ensuite le compléter par un plus haut savoir".⁵

Pour Bèze, comme pour d'autres théologiens réformés de la deuxième partie du XVIe siècle, Zanchi, Ursinus, Daneau, il n'y a plus d'opposition entre raison et Révélation. Les incompatibilités, si vigoureusement exprimées par Luther, ont été gommées. La miséricorde de Dieu ne contredit plus sa justice, la Loi ne s'oppose plus à l'Évangile, poursuit Bizer, l'argumentation rationnelle devient un appui de la certitude dogmatique d'origine biblique avec la conséquence que les certitudes, tirées de la raison et celles qui proviennent de la Révélation, ne peuvent plus être distinguées.⁶

Pour Bizer, si l'on veut comprendre les ravages exercés par le rationalisme dans la dogmatique protestante des XVIIe et XVIIIe siècles, il faut oser en chercher les sources au voisinage immédiat des Réformateurs : Mélanchthon pour Luther, Bèze pour Calvin. Et quelle est la cause de

cette rationalisation ? Une même réponse dans les deux cas : Aristote. Mélanchthon en est le traducteur, Bèze l'introducteur à l'Académie de Genève. C'est sous l'influence du philosophe grec que la théologie protestante passe du biblisme des Pères de la Réforme à la scolastique qui règne dans les Hautes Ecoles protestantes dès le dernier quart du XVI^e siècle.⁷

Il rejoint ainsi H.E. Weber, qui, dans *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, montre le lien direct entre la théologie de Bèze et l'orthodoxie protestante. Pour Weber, il y a deux caractéristiques à l'orthodoxie : la clarté rationnelle et la place centrale du Moi humain. La première est l'héritage de la scolastique, la seconde de l'humanisme. "Au rationalisme objectif, théorique, de la métaphysique succède le rationalisme subjectif, pratique, de la conscience, de la réflexion épistémologique et morale".⁸

Walter Kieckhefer décèle aussi ces traits "orthodoxes" chez Bèze, mais en opposition à Bizer, il les trouve chez Calvin déjà, dans la doctrine de la prédestination principalement. Il esquisse une histoire des idées qui ne présente pas deux sources "biblistes" à la Réforme, Luther et Calvin, par contraste avec le "philosophisme" de Mélanchthon et de Bèze, mais une filière qui passe par Mélanchthon et Calvin et se poursuit chez Bèze, Et il introduit une nuance importante en soulignant que ce n'est pas la métaphysique seule qui exerce cette influence mais un courant de pensée plus large dans lequel les conceptions philologiques, rhétoriques et dialectiques sont indissociablement liées et que l'on retrouve dans tout le mouvement humaniste. Il conclut : "La théologie de Calvin et Mélanchthon peut ainsi être définie comme une théologie protestante avec des tendances rationalistes de provenance humaniste".⁹

Mais en cela il se distingue de la plupart des observateurs critiques de la dogmatique bézienne. Une grande partie de ces études s'est, au contraire, efforcée de mettre en valeur les différences entre Bèze et Calvin. Poussant dans le sens de Bizer la distinction qu'Otto Ritschl avait faite entre les personnalités théologiques de Calvin et de Bèze, Johannes Dantine voit dans la doctrine de la prédestination de Bèze une modification essentielle de la position de Calvin.¹⁰ C'est également le point de vue de John S. Bray qui considère comme un trait spécifiquement scolastique la manière de Bèze de considérer l'Écriture comme une somme de propositions qui n'ont pas à être remises dans leur contexte historique mais forment la base d'un solide système philosophique : "It is

clear that Beza has a tendency to philosophize Scripture and to exploit it as a base for metaphysical speculations that concerned him.¹¹

C'est donc un point acquis pour les historiens du dogme que Bèze possède une tendance à rationaliser la théologie et à dogmatiser l'Écriture. Des clivages apparaissent dans la question de savoir si cela l'oppose à Calvin et à Luther, ou si au contraire il ne fait que développer des éléments préexistants. Par contre, on ne doute pas de la filiation entre Bèze et la scolastique calviniste, en particulier entre Bèze et Daneau.

Olivier Fatio défend Lambert Daneau contre l'accusation d'orthodoxie, "avec ce que cela sous-entend de raideur et de manque d'imagination", mais il admet le terme de scolastique. Pour Daneau, il n'y a pas d'opposition entre la méthode aristotélicienne et le principe scripturaire. Son effort est au contraire guidé par la recherche de la méthode de bien interpréter l'Écriture et de conduire justement la pensée théologique. Autant le contenu de la philosophie aristotélicienne est dangereux pour la foi, autant son appareil logique est précieux pour éviter les sophismes que sont les hérésies, affirme Daneau.¹²

Voilà donc Bèze situé entre Daneau et Calvin. Il représente une étape décisive, aux yeux de la plupart des historiens du dogme, dans l'évolution funeste qui mène du *Sola Scriptura* à la métaphysique protestante. Par contre, on ne ressent nullement cette impression si l'on se tourne vers les historiens de l'exégèse.

1.2. Les historiens de l'exégèse

Par un paradoxe dont ils n'ont guère pris conscience, les défenseurs les plus virulents du principe scripturaire l'ont toujours et seulement défendu rationnellement. Alors qu'ils dénonçaient les dangers d'un raisonnement abstrait, anhistorique, métaphysique dans l'approche du texte biblique, défini lui, comme concret, historique et surtout dépassant les capacités de l'intellect humain en tant que Parole transcendante de Dieu, toutes ces études se sont déroulées sur le plan des principes d'autorité et d'évidence. Aucune ne s'est penchée sur l'exégèse, à l'exception de W. Kickel qui a pris la peine de commenter *'Excursus* sur le chapitre IX des Romains. Cependant il s'agit d'un nodule dogmatique au milieu d'un commentaire biblique.

Richard Simon dans son *Histoire critique des commentateurs du Nouveau Testament* allait dans le sens opposé. "Il faut avouer de bonne foi que Théodore de Bèze, disciple de Calvin, a surpassé dans ses Notes sur le Nouveau Testament la plupart des autres Protestants qui ont écrit avant lui sur cette matière. L'on y trouve beaucoup d'érudition ; et comme il avait profité des observations de Valla, d'Érasme et de Jacques Le Fèvre, plusieurs ont aussi profité des siennes. Elles seroient plus utiles s'il n'y avait pas inséré tant de Théologie..." Simon trouve donc qu'il y a trop de "théologie" dans les interprétations de Bèze et il lui reproche d'avoir fait parler aux évangélistes la doctrine de "ceux de Genève". Mais il poursuit : "Il est critique et Grammairien et il a eu de plus le bonheur d'avoir entre les mains de bons exemplaires Grecs manuscrits". Bien que son goût de la dispute l'entraîne parfois trop loin et que ses préjugés gâtent son travail.¹³

Il est le meilleur commentateur calviniste, poursuit Simon, son érudition dépasse celle de Calvin. "Les Calvinistes qui se vantent d'avoir parmi eux de grands hommes qui ont excellé dans la science de l'Écriture Sainte, n'ont cependant aucune Version Latine de la Bible qui soit exacte. Tremellius est leur grand interprète pour le Vieux Testament, et Bèze pour le Nouveau."¹⁴ Il a, en effet, le mérite d'avoir fourni une traduction vraiment nouvelle. "La version de Bèze est celle de toutes les Traductions latines du Nouveau Testament qui ait eu le plus d'estime parmi les Protestants. Il est l'interprète favory des Calvinistes. Avant luy ceux de Genève ne faisoient que retoucher les autres versions. Calvin n'étoit pas assez sçavant dans la langue Grecque et dans la Critique pour oser entreprendre ce travail. Il se contenta d'ajuster à ses idées les Traductions des autres. Bèze, au contraire, s'était appliqué à l'étude des langues Grecque et Latine".¹⁵

Excellent philologue, Bèze s'attire cependant des reproches comme critique textuel. Il avait été sévère à l'égard d'Érasme, mais il fut lui-même l'objet des observations de Sébastien Castellion et de John Bois, chanoine d'Ely, l'un des réviseurs de la *King James' Bible*. Bèze reprenait Érasme pour avoir corrigé la Vulgate, or il avait en main de plus vieux manuscrits que ceux dont disposait Érasme et ceux-ci étaient plus proches de la Vulgate que du texte érasmien mais il n'en a pas tenu compte. "Si Érasme qui n'a pas vu ces anciens Exemplaires Grecs, est coupable pour avoir abandonné cet ancien Interprète en plusieurs endroits où il convient avec le Grec de son temps, Bèze est bien plus

coupable que luy, puisqu'ayant entre les mains ces Vieux Exemplaires dont il parle, il n'a pas laissé de leur préférer d'autres plus nouveaux".¹⁶

Faisant remarquer que la Vulgate se basait sur des manuscrits grecs antérieurs aux minuscules dont disposait Érasme, Simon félicite Bèze d'avoir suivi le conseil de l'exégète néerlandais et de présenter d'une part le texte de la Vulgate, de l'autre diverses leçons différentes. "Bèze a eu raison de souhaiter que tous ceux qui ont fait des traductions du NT eussent suivy cette méthode : mais il ne l'a pas suivie lui-même exactement. Quoi qu'il rapporte dans ses Notes un bien plus grand nombre de diverses leçons des Exemplaires Grecs, qu'on n'avoit fait avant luy, il en a néanmoins omis exprès plusieurs, parce qu'il craignoit de scandaliser ses frères. Il n'est pas de plus toujours heureux dans le choix de celles qu'il a préférées aux autres pour les mettre dans le texte de sa Version. Le jugement même qu'il en fait dans ses Notes est quelques fois peu exact. Mais après tout, on ne laisse pas de luy être obligé de ce qu'il a bien voulu publier un très grand nombre de diverses leçons qui ne sont guères du goust des Ministres de Genève".¹⁷

Dans le jugement nuancé de Richard Simon, Bèze apparaît comme un bibliste de qualité. Il est plus au courant que ses devanciers des questions philologiques et textuelles, et s'il est hésitant sur le choix des témoins, il ne se laisse pas toujours conduire dans ses options par des questions doctrinales.

Avec des perspectives diverses, ce point de vue se retrouve chez les autres historiens de l'exégèse. Dans son étude sur les origines de la critique biblique, *La Bible au XVIe siècle*, Samuel Berger écrit : "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."¹⁸ Par contre, il ne possédait pas les qualités requises pour l'établissement d'un texte sûr. "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."¹⁹

Sur ce point, les avis sont unanimes. Dom Heurtebize, dans le Dictionnaire de la Bible, note à propos du NT latin-grec : "On a porté sur cet ouvrage des jugements fort différents, mais on s'accorde généralement à reconnaître que c'est la première édition du texte grec qu'on puisse appeler critique, parce que Bèze se servit de 17 manuscrits, auxquels il ajouta, en 1582, dans la troisième édition, le *Codex Cantabrigiensis* et le *Codex Claromontanus*, la Peschito et la version arabe. Malheureusement, de l'aveu de tous, il fit de ces manuscrits un usage arbitraire ; il n'avait pas les qualités nécessaires à un critique, il se laissa influencer dans le choix des leçons beaucoup plus par des raisons dogmatiques que par des raisons critiques. On estime communément les notes qu'il joignit au *Novum Testamentum*, notes dont la meilleure édition est celle de Cambridge, in-folio 1642".²⁰

Dans sa biographie de Bèze, Paul Geisendorf, résumant les points de vue, va dans le même sens. "Au jugement de Pierre Loisel, en 1579, d'Élie du Pin à la fin du XVIIe siècle, sa version était la meilleure de toutes celles qui furent faites par le parti protestant."²¹ Et de citer Edouard Reuss : "Il lui manquait la mesure nécessaire dans les petites choses de la critique et aussi le courage de s'élever contre la coutume au profit de ce qui avait été reconnu comme le meilleur. Sa traduction se base souvent sur de tout autres leçons que celles de son texte et ses annotations, importantes du point de vue théologique, prouvent à l'envi que pour une telle édition, il arrivait pour une part trop tôt, pour une autre trop tard."²² Et Geisendorf de conclure : il n'en reste pas moins que les annotations de Bèze ont joué un rôle de premier plan dans l'histoire de la critique biblique. Philologue plus exercé que Calvin, plus indépendant de son maître dans l'exégèse que dans la dogmatique, Bèze "se meut en ces matières sur un terrain qui lui est familier et où il peut marcher avec indépendance."²³

Alors, Bèze plus "bibliste" que Calvin ? Dans l'acception technique du terme, c'est un point de vue admis par la plupart des historiens de l'exégèse. La contradiction avec la position des dogmaticiens n'est cependant pas totale. En écoutant les critiques portées par un contemporain, Pierre Coton, on perçoit le lien entre l'accusation d'orthodoxie et celle de préjugé dogmatique dans l'interprétation.

Dans sa *Genève Plagiaire*, Pierre Coton, grand adversaire français du calvinisme, dénonce, du vivant de Bèze, les dépravations constatées dans les éditions bibliques genevoises.²⁴ Se plaçant,

comme catholique, sur le terrain de l'adversaire, il "impugne Genève par ses propres principes", c'est-à-dire l'autorité de l'Écriture, et part à la recherche des fautes qu'il constate dans les traductions genevoises, latines et françaises, et les met en rapport avec les options dogmatiques tirées des textes classiques de la théologie calviniste, l'*Institution chrétienne* ou les Commentaires bibliques de Calvin ou de Bèze.

Il fait remarquer des traductions gauchies devenues célèbres comme le *quosvis homines*, "certains hommes", en lieu et place de "Dieu veut aimer tous les hommes" (1Tm 2,4), le grec dit : *os pantas anthropous thelei sôthênai. Une telle traduction correspond à la doctrine calviniste de la double prédestination : Dieu sauve certains hommes et réprouve les autres. De même quand les Bibles françaises, à la suite de Bèze, traduisent *dedikaiôtai de Rm 6, par "est quitte du péché" (Bèze en 1557 : "*liber est a peccato*"), c'est que cette lecture favorise la doctrine de la justice imputée, simple délivrance du péché et non transformation effective du pécheur.²⁵ Coton repère ainsi plusieurs milliers de "dépravations" dans les Bibles genevoises.

Le défaut de l'exégèse de Bèze consiste donc, pour lui, dans l'influence de la doctrine calviniste. Ce que nous savons de la formation intellectuelle et religieuse de Bèze incite, en effet, à chercher les causes de son "orthodoxie" dans sa fidélité à la doctrine réformée.

Bèze appartient à la deuxième génération de Réformateurs. Il a reçu de son précepteur, Melchior Volmar, sa première formation intellectuelle et la foi réformée. C'est pourquoi nous allons suivre la jeunesse de Bèze auprès de Volmar et ses premières publications à Lausanne, dans l'orbite de Calvin, avant la parution des *Annotations sur le Nouveau Testament* en 1557.

Notes du chapitre 1

1. Walter Kickel, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza. Zum Problem des Verhältnisses von Theologie, Philosophie und Staat*. Neukirchen 1967, p.146.
2. Kickel p. 136, *l'Excursus* est le "De praedestinationis doctrina et vero usu tractatio absolutissima, ex Theodori Bezae praelectionibus in nonum epistolae ad Romanos caput a Raphaele Eglino recens excerpta." Genève 1582. Imprimé dans le volume III des *Tractationes theologicae*.
3. Ernst Bizer, *Frühorthodoxie und Rationalismus*, Zürich 1963. " 'Rationalismus' im Sinn unserer Ueberschrift liegt also nicht erst da vor, wo die Vernunft als Massstab und einzig zulässige Quelle der christlichen Wahrheit betrachtet wird, sondern bereits da, wo die Offenbarung als schriftgemäss und als vernünftig erwiesen und ihre Glaubwürdigkeit auf beweisbare Tatbestände und auf ihre vernünftige Denknöwendigkeit begründet (oder mit-begründet) wird. Es handelt sich nicht, wie bei Tholuck, um den Nachweis des Intellektualismus der Orthodoxie – ein Vorwurf, den man jeder wissenschaftlichen Arbeit, insbesondere auch der Theologie vieler Mystiker machen kann, und ein Fehler, der mit einer Vertiefung des Vernunftbegriffs leicht zu korrigieren wäre, wie es in der Nachfolge der Romantik zuletzt z.B. R. Otto getan hat -, sondern um die andere Frage geht es, ob die Orthodoxie bereits Ansätze zu der Arbeitsweise der Rationalisten zeigt, die in einem späteren Stadium zu dem fast unvermerkten Uebergang in den Rationalismus führen konnten." P.6. Et il conclut son paragraphe sur Bèze par ces mots: "Schliesslich hat die "erleuchtete" Vernunft ausser der Forderung der Schriftgemässheit ja keine anderen logischen Mittel als die nicht erleuchtete. Jedenfalls ist das Ergebnis in der Tat ein System, in dem wesentliche theologische Sätze durchaus einsichtig erscheinen und mindestens nach-gedacht werden können. "
4. Op. cit. à propos d'Ursinus, p. 21:
"Die Erkenntnisquellen Schrift, Gesetz, Gewissen werden unterschiedlos nebeneinandergestellt. Von einer christologischen Begründung des Gesetzes ist mit keinem Wort die Rede."
5. "Nirgends treten Vernunft und Schrift in einen Gegensatz. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie ist das der Ergänzung and Vervollständigung, wobei immer wieder versichert wird,

dass die Philosophie zum Heil nicht ausreicht. Das Sola Scriptura bedeutet dann nicht, dass der Glaube allein auf die Schrift angewiesen ist; die Theologie hat mindestens auch das Zeugnis der Vernunft für sich und ergänzt deren Erkenntnis, ohne Glauben zu widersprechen, und der Glaube kann also von einem soliden Wissen ausgehen und es dann durch ein höheres Wissen ergänzen." P. 28.

- [6.](#) Op. cit. p. 60-63.
- [7.](#) Sur Zanchi et Daneau, *ibid.* p. 51 ss.
- [8.](#) H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*. Volume I Tome 2, Gütersloh 1940, p. 312-313. Cité par Kickel p. 282-3.
- [9.](#) Kickel p. 283.
- [10.](#) Otto Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*. Band II, *Orthodoxie und Synkretismus in der Altprotestantischen Theologie*, p.293-99.
- [11.](#) John S. Bray, *Theodore Beza's doctrine of predestination*. Nieukoop 1975, p.129.
- [12.](#) Olivier Fatio, *Méthode et Théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Genève 1976, p.64-73. En particulier dans "Methodus tractandae sacrae scripturae" de 1579.
- [13.](#) Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam 1693, p.751.
- [14.](#) Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament, où l'on établit la vérité des Actes sur lesquels la religion chrétienne est fondée*, Rotterdam 1689, p.294.
- [15.](#) Simon, *ibid.* p. 285.
- [16.](#) Simon, *ibid.* p. 289.
- [17.](#) Simon, *ibid.* p. 288-89.
- [18.](#) Samuel Berger, *La Bible au XVIe siècle. Étude sur les origines de la critique biblique*, Paris 1879, p. 131. Malheureusement pour S. Berger, ce jugement est resté très isolé. En fait, Bèze n'a pas découvert ces manuscrits. Robert Estienne avait déjà utilisé le *Cantabrigiensis* dans son édition de 1545 et il a manifestement été embarrassé par l'originalité de ses lectures, cf. *infra* le

chapitre sur le texte grec. Par contre catholiques et protestants s'accordent à trouver de l'intérêt aux Annotations.

[19.](#) Berger, *ibid.* p. 135.

[20.](#) *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1912, I, 2 col. 1773.

La *Cambridge History of the Bible* résume la plupart de ces propositions. "Beza's annotations to his Greek and Latin New Testament showed great erudition and carried further the tentative suggestions of Erasmus about the critical use of variant readings in the manuscripts although he was afraid to follow the implication of the readings which alarmed him in Codex D. his grammatical competence in Greek combined with theological insight gave greater value to his annotations than had been attained by any previous scholar. But his theological interpretation was occasionally too particular, notably on the doctrines of election and predestination. *Cambridge History of the Bible*, Cambridge University Press 1963, p.83.

[21.](#) Paul-F. Geisendorf, *Théodore de Bèze*, Genève 1967, p.71.

[22.](#) Edouard Reuss, *Die Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testamentes*, Halle 1842, p.386. Cité et traduit par Geisendorf p.72-73.

[23.](#) Geisendorf, *op. cit.* p.73.

[24.](#) *Genève Plagiaire ou vérification des dépravations de la Parole de Dieu qui se trouvent ès Bibles de Genève par Pierre Coton, forésien, de la Compagnie de Jésus, prédicateur ordinaire du Roy*, Paris, chez Claude Chappelet, 1618. Il s'explique dans la préface : "Il y a dix huit ans que j'apprens de saint Hiérôme comme tous les Heretiques, et notamment les Heresiarques ont pour coustume d'imprimer leur caustique sur le front de l'Écriture, la rendre esclatante de leurs opinions, en oster l'usage aux Catholiques, la tenir captive en iniustice, et la faire servir à leurs illusions, et pour cette raison ce grand Docteur les appeloit Plagiaires. "

[25.](#) Coton, *op. cit.* col. 1967-8. Sur 1 Tm 2, 4 col, 1077-88.

CHAPITRE 2 : La formation d'un exégète

Il serait vain de vouloir définir l'exégèse de Bèze en un mot. La diversité de jugement des critiques révèle une complexité qui n'est pas de surface seulement. Dans la formation intellectuelle et religieuse de Bèze, on décèle déjà une série d'influences qui ne se conjuguent pas de façon aisée. Trois hommes jouent un rôle particulier dans cette préparation : Melchior Volmar, Jean Calvin et Robert Estienne. Ils se connaissent, sont liés par des sentiments amicaux, mais ils représentent des orientations de pensée dont l'antagonisme latent peut éclairer quelques-uns des paradoxes de l'exégèse bézienne. Pour schématiser, on pourrait dire qu'après de Volmar Bèze découvre l'humanisme évangélique, que de Calvin il reçoit une dogmatique, et qu'avec Robert Estienne, il est initié à la critique textuelle. Dans quelle mesure est-il parvenu à synthétiser ces éléments ? C'est la question qui se présente tout de suite à l'esprit.

Entre le moment où il se tourne vers la théologie et la parution de la première édition des *Annotations sur le Nouveau Testament*, il ne dispose, en effet, que de peu de temps. En quelques années, de 1552 à 1556, il mène à terme la traduction et l'annotation de l'ensemble du Nouveau-Testament, tout en publiant plusieurs autres œuvres et en poursuivant ses activités d'enseignant. Quand il s'attaque à son principal ouvrage exégétique, il n'a suivi aucune étude de théologie et ne dispose d'aucune autre préparation que sa formation philologique et son expérience de traducteur d'une partie du Psautier. Il est hors de question pour lui d'élaborer une théologie à partir de sa recherche scripturaire. Il possède de fait, dès le départ, une dogmatique élaborée, comme le montrent les controverses rédigées à l'époque où il travaillait à son Nouveau Testament. Ce n'est, d'ailleurs, pas un hasard si exégèse et polémique sont menées de front. Bèze illustre et défend une doctrine et une Église déjà installées et définies. Son travail de traducteur comme ses écrits polémiques ont une perspective ecclésiale. Le *Sola Scriptura* que nous voyons à l'œuvre dans la première édition des *Annotations* vise essentiellement à la démonstration de l'accord entre la doctrine calvinienne et la lettre du Nouveau Testament.

Cela ne lui pose d'ailleurs pas de problème. Il ne ressent aucune rupture entre la formation d'humaniste reçue à Bourges et à Orléans et l'activité théologique qu'il déploie à Lausanne puis à

Genève. L'accord inné des *bonae litterae* et de la foi évangélique lui avait été tout naturellement présenté par son précepteur Melchior Volmar.

2.1. L'élève de Melchior Volmar

C'est par une suite de circonstances fortuites que le jeune Déodat, ou Dieudonné, de Bèze entre en contact avec Melchior Volmar. Né à Vézelay, en 1519, fils de Pierre de Bèze, il est pris en charge à l'âge de quatre ou cinq ans par un oncle, Nicolas de Bèze, conseiller au Parlement de Paris. Celui-ci le confie d'abord à un précepteur privé, puis l'envoie, âgé de neuf ans, à Orléans auprès de Volmar, qui professe le grec et héberge des étudiants. "C'est à bon droit que je célèbre ce jour comme celui de ma seconde naissance", écrit Bèze à propos de son arrivée, en décembre 1528, auprès d'un maître auquel il restera attaché toute sa vie.¹

Etant donné la forte empreinte qu'il exerce sur son pupille, il vaut la peine de suivre la carrière de cet humaniste gagné aux idées religieuses des réformés suisses.

Melchior Volmar était né en 1497 à Rottweil, en Souabe, ville alliée des cantons suisses.² Son oncle Michael Röttli, plus connu sous son patronyme latinisé de *Rubellus*, enseignait à l'École de Berne. Il y fait venir son neveu et un autre jeune souabe, Berchtold Haller, le futur réformateur de l'Église bernoise. C'est de lui qu'ils reçoivent leur première formation.

On trouve ensuite Volmar, entre 1514 et 1516, à l'université de Tubingue, époque où Philippe Mélanchthon y enseigne. Il obtient le baccalauréat, puis est nommé, en 1519, à l'École latine de Fribourg, ville voisine et alliée de Berne. Il n'y reste qu'une année. Son oncle étant mort, il lui succède à la tête de l'École bernoise. Il a 23 ans et jouit déjà d'une certaine réputation parmi les humanistes suisses.³

Mais il ne s'attarde pas sur les bords de l'Aar. En 1521 ou 1522, il se rend à Paris pour acquérir la maîtrise ès Arts, qu'il obtient en tête de liste. En 1523, il publie des *Annotations sur l'Iliade d'Homère*.⁴ Mais cela ne suffit pas à assouvir sa passion des études, c'est vers le Droit qu'il se tourne maintenant. Il quitte Paris pour Orléans, où professe Alciat. Pour subvenir à son entretien, il ouvre une pension pour étudiants, en 1527 et donne des cours de grec. Il compte parmi ses élèves Jean Calvin, son condisciple à la Faculté de droit.⁵

Volmar avait à cette époque déjà rompu avec le culte catholique. Ses convictions "évangéliques" jouent vraisemblablement un rôle dans sa nomination à Bourges, en 1530, comme professeur de grec. Bèze, qui vit depuis deux ans déjà auprès de lui, le suit. Quatre ans plus tard, après l'affaire des Placards, les persécutions contre les huguenots se déchaînent. Des bûchers s'allument partout. Volmar songe à se réfugier en Allemagne, où l'invite son beau-père. Effectivement, on lui offre les chaires de grec et de droit à l'université de Tubingue, ce qu'il accepte. Il prend la route de la Forêt-Noire, où il assume conjointement ce double enseignement. Il est même nommé par la suite recteur de l'université.⁶

Cependant, pour Volmar, la situation devient difficile. Il est en butte à l'hostilité de collègues luthériens, qui lui reprochent des sympathies pour les réformés zurichoïses et genevoises. L'université elle-même est tiraillée entre des courants divers, dont une tendance au réformisme catholique.⁷ Victime de vexations, il abandonne peu à peu les cours et les responsabilités académiques. Il envisage même, un temps, de rejoindre ses amis Bèze et Calvin sur les bords du Léman, puis y renonce. Sa santé se dégrade. Il se tourne de plus en plus vers la religion et la piété, consacrant sa retraite aux études bibliques, qui l'ont toujours attiré. "Je brûle, pourrais-je dire, dès ma jeunesse d'un amour incroyable pour l'étude des lettres sacrées," écrit-il à Bullinger, le 1er septembre 1550.⁸ Réfugié à Isny, ville natale de sa femme, il y meurt en 1560.

Bèze n'a jamais caché un attachement filial à l'égard du maître qui le forma intellectuellement et religieusement, entre neuf et seize ans, années décisives de l'adolescence. Il lui dédie sa première œuvre, les *Poemata*, en 1548, affirmant qu'il doit à son précepteur de les avoir écrits. Il tracera plus tard avec reconnaissance son portrait dans les *Icônes* et dans la *Vie de Calvin*.⁹ Il estime n'avoir pas seulement trouvé en lui un maître prestigieux et un pédagogue attentif, mais avoir été, grâce à lui, mis en contact avec des personnalités marquantes de l'Humanisme et de la Réforme. Et, surtout, avoir trouvé la vraie foi.

Dans la maison de Volmar passaient, en effet, Jean Calvin, mais aussi Jacques Amyot, le traducteur de Plutarque, ainsi que Conrad Gessner, le médecin et naturaliste zurichoïse. C'est chez lui également qu'il lit le traité de Bullinger, *De origine erroris*, qui le détourne de la messe catholique. Rappelant cet événement, Bèze écrivait, le 18 août 1568, à Henri Bullinger : " J'ai été, mon père,

d'autant plus heureux de recevoir votre ouvrage, l'opuscule de jadis, transformé maintenant en un livre d'un poids convenable, qu'il a ravivé en moi le souvenir du bienfait, de date déjà ancienne, et vraiment incomparable, que j'ai reçu de vous. Car, si aujourd'hui je connais Christ, c'est-à-dire si je vis, je déclare que je le dois, et non pour la moindre part, à ce même livre écrit par vous. En effet, c'est pendant que je le lisais, jadis, c'est-à-dire l'an de notre Seigneur 35, à Bourges, chez cet homme excellent et de pieuse mémoire, Melchior Volmar, mon respectable précepteur, que le Seigneur m'a ouvert les yeux ; tout particulièrement quand j'en fus arrivé à la partie où vous réfutez les commentaires de Jérôme. Et il me fit alors regarder vers la lumière de la vérité. ¹⁰

Retenons le rôle que joue le théologien zurichois Henri Bullinger dans la conversion de Bèze. Une profonde amitié liera toute leur vie les deux hommes et le successeur de Zwingli restera une référence constante pour le successeur de Calvin. Ensuite, ce n'est évidemment pas un hasard si l'"opuscule" du zurichois se trouve en 1535 entre les mains du jeune Bèze. Volmar est sorti du sérail des humanistes suisses dans lesquels Zwingli et Bullinger sont eux-mêmes profondément insérés. ¹¹

Mais ce qu'il y a encore de plus intéressant, sont les sujets mêmes qui bousculent le jeune Bèze. Il ne s'agit pas d'Écriture mais d'Eucharistie et de Pères de l'Église. Les deux sujets resteront au cœur de ses préoccupations, Une longue controverse eucharistique avec les catholiques et plus encore avec les luthériens, un effort constant pour élargir le nombre des citations patristiques, en particulier dans les commentaires d'Écriture, ce sont deux lignes qui courent au travers de toute l'œuvre théologique de Bèze. ¹² Une lecture critique de s. Jérôme, une argumentation contre l'ancienneté de la messe et la volonté de remonter au-delà des déformations postérieures à la pratique de l'Église ancienne au sujet de l'Eucharistie, voilà ce qui conduit Bèze à la nouvelle foi.

En cela, il suit une filière typiquement humaniste : le goût de l'antiquité chrétienne aussi bien dans la confrontation avec les anciens théologiens que dans le désir de revenir à l'Église primitive. Le respect de la tradition ecclésiale joue donc un rôle important dans la conversion de Bèze. Rappelons à ce propos ce qu'écrivait Pontien Polman dans *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*. Bullinger, note-t-il, attribue une importance si grande à la foi des anciens conciles et des Pères, que cette déférence pour eux est malaisément conciliable avec son principe biblique". Par son respect de l'Église, Bullinger fait penser à Mélanchthon. Quand Cochlaeus lui reproche de s'être

écarté de l'Église ancienne, il réagit vigoureusement. C'est même un point décisif de sa méthode que de montrer que l'Église de Rome s'est écartée de la première Église, notamment sur le culte des images et le sacrifice de la messe.¹³

Ce n'est donc pas un hasard si l'argumentation de Bullinger a été décisive dans la conversion du jeune Bèze. Retenons que ce n'est pas la Bible qui joue ici le rôle décisif mais une discussion sur la véritable tradition ecclésiale. Cependant, chez Bèze, nous le verrons, même si l'érudition patristique joue un rôle considérable dans le commentaire exégétique, la méfiance à l'égard des Pères de l'Église est beaucoup plus marquée chez lui que chez Mélanchthon et Bullinger.¹⁴

Avec cet épisode, les axes fondamentaux de la pensée de Bèze sont en grande partie posés mais son destin n'est pas encore joué. Une crise de treize ans s'ouvre au moment où il est séparé de Melchior Volmar.

2.2. Les hésitations d'un humaniste

C'est sous ce titre qu'Henri Meylan décrit la période qui s'étend entre le 1er mai 1535 et le 24 octobre 1548.¹⁵ Bèze aurait aimé suivre Volmar en Allemagne, mais son père, qui a repris son éducation en main après le décès de l'oncle Nicolas, s'y oppose. Resté catholique, il n'admettra jamais le passage de son fils aux idées nouvelles. D'autre part, il souhaite pour lui une carrière de conseiller au Parlement de Paris, et voudrait lui voir entreprendre des études de droit. Théodore, lui, ne rêve que de littérature ; il éprouve peu d'attrait pour les études juridiques, qu'il estime "barbares et sans méthode".¹⁶

Peu motivé par ses études, troublé religieusement, il est en plein désarroi. A son ami, le poète Maclou Popon, il écrit : "Tu me demandes ce que je fais ? Pas grand-chose. Je badine avec les Muses, ensuite, pour me rendre plus sérieux, je vais au Palais, et je considère comme sur une scène les mœurs des hommes. Souvent, je passe quelques heures à étudier l'hébreu ou les mathématiques."

Sa véritable passion, c'est la Philologie. A ce même ami, qui se marie, il écrit : "Pour moi, j'ai une épouse, la Philologie, à qui manque ce qui fait la joie des maris, mais n'amène pas avec elle les

maux qui brisent tant de ménages : le caprice, l'esprit chicaneur et ce qui est pis encore. Mon union est si heureuse que je t'en souhaite une pareille".¹⁷

Il semble, en effet, que l'essentiel de son attention soit voué à la rédaction des poèmes latins qui paraissent en juillet 1548 chez Conrad Badius sous le simple titre de *Poemata*.¹⁸ Cependant, au moment où le livre sort de presse, Bèze ne se réjouit pas de la faveur avec laquelle il est accueilli. Malade, il se sent en porte-à-faux entre les projets de sa famille et ses intérêts personnels, écartelé entre ses convictions religieuses et les bénéfices ecclésiastiques qui lui permettent une vie confortable.

Dans sa dédicace à Volmar de la *Confession de foi chrétienne* (1560), il décrira sa situation de l'époque : "Pendant que je restais comme embourbé, les miens me poussaient à choisir un état et mon oncle m'offrit le sien, de telle sorte que j'étais poussé d'un côté par ma conscience et ma promesse et retenu de l'autre par Satan et mes revenus, encore grossis par la mort de mon frère... Alors Dieu vint me chercher par le moyen d'une grave maladie, qui me saisit au point que je ne pensais pas me remettre... Au milieu de mille larmes, je me détestais moi-même, j'implorais son secours, je renouvelais le vœu de le servir ouvertement dans sa vraie Église, bref, je me donnai totalement à lui. Il advint ainsi que l'image de la mort, gravement présentée devant mon âme assoupie et comme ensevelie, éveilla l'aspiration à une vraie vie et que cette maladie fut le début de ma guérison... Dès que je pus quitter le lit, je rompis tous les liens qui jusqu'alors m'avaient enchaîné, réunis tous mes biens et quittai patrie, parents, amis pour suivre le Christ et me retirai volontairement à Genève avec ma femme".¹⁹

2.3. Le poète chrétien

Cette conversion se traduit par une nouvelle conception de son idéal littéraire. Dans la préface de la tragédie religieuse *Abraham sacrificiant*, qui paraît en 1550 à Lausanne, il exhorte²⁰ les poètes à mettre leurs talents au service de Dieu. Il rappelle les poèmes d'amour trop libres qu'il a publiés et dont "la seule souvenance" le fait maintenant rougir, et affirme sa volonté de consacrer son art à des sujets plus dignes, tels ceux de la Bible. L'Ancien Testament propose des exemples de vie, en particulier, Abraham, Moïse, David, « en la vie desquels, si on se miroit aujourd'hui, on se

cognoistreroit mieux qu'on ne fait". Par la poésie biblique, on se pénètre de l'Écriture et l'on rend grâce à Dieu car l'art devient une louange du Seigneur.

"Lisant donc ces histoires saintes avec un merveilleux plaisir et un singulier proffict, il m'est pris un désir de m'exercer à escrire en vers tels argumens, non seulement pour les mieux considérer et retenir, mais aussi pour louer Dieu en toutes sortes à moy possibles. Car je confesse que de mon naturel j'ay tousjours pris plaisir à la poësie, et ne m'en puis encores repentir : mais bien ay-je regret d'avoir employé ce peu de grace que Dieu m'a donné en cest endroit en choses desquelles la seule souvenance me fait maintenant rougir. Je me suis doncque adonné à telles matieres plus saintes, esperant de continuer cy apres : mesmement en la translation des Pseaumes, que j'ay maintenant en main".²¹

Effectivement, dans la préface en vers qu'il place en tête de sa traduction du Psautier, il se montre plus explicite encore : que les poètes quittent les sujets profanes et mettent leur lyre au service de Dieu, l'amour de Dieu valant mieux que l'amour des Dames :

"Soyent désormais vos plumes adonnées

A louer Dieu, qui vous les a données...

On a beau faire et complaintes et criz,

Dames mourront, et vous et voz escrits"

Il faut se convertir et ne pas laisser son esprit croupir dans les biens périssables, c'est en devenant chantre de Dieu qu'on est poète véritable :

"Que reformiez voz coeurs entierement ;

Voz plumes lors d'un bon esprit poussées

Descouvriront voz divines pensées.

Lors serez vous poètes veritables,

Prisés des bons, aux meschants redoutables."

C'est son propre itinéraire moral que Bèze décrit ainsi. Il envisage désormais son avenir sur les bords du lac de Genève à proclamer la gloire du Seigneur:

"Quant est de moy, tout petit que je suis,
Je veux louer mon Dieu comme je puis.
Tesmoin sera mainte froide montagne,
Lac genevois, tes rives escumeuses
Bruiront de Dieu les louanges fameuses ;
Et du Tres-haut le nom parmi les nues,
Retentira dans les Alpes cornues."²²

Ces deux préfaces attestent la résolution de la crise : la foi religieuse, la beauté littéraire et la rigueur morale ont trouvé leur unité. Bèze est devenu l'humaniste chrétien que la formation de Volmar tendait à faire de lui. Mais il n'a pu le réaliser que par une rupture avec son milieu d'origine et par l'engagement auprès d'une personnalité aussi exigeante que celle de Jean Calvin. Quand il sort de ses hésitations, ce n'est pas à Tubingue qu'il se rend mais à Genève. Auprès de Calvin, il n'est plus l'élève du doux Volmar, le chrétien lettré et ami des Muses, c'est vers un théologien pugnace et un dogmaticien intransigeant qu'il se tourne.²³

2.4. Bèze apologiste du calvinisme

En effet, une année après son arrivée à Genève, on voit paraître à Bâle, chez Oporin, la *Brevis et utilis zographia Ioannis Cochleae*.²⁴ C'est un pamphlet contre Cochlaeus, qui avait pris la défense du culte des saints contre le *Traité des reliques* de Calvin. Bèze n'entre pas en discussion sur le sujet lui-même mais feint de proposer à Conrad Gessner, qui travaille à une Histoire naturelle, la description d'un animal monstrueux, le *Cochlaeus*, un escargot. Jean Dobeneck, chanoine érudit, humaniste et musicien, adversaire de Luther, avait pris en effet le nom de plume de Cochlaeus en latinisant le nom de sa ville natale, Wendelstein, « pierre en colimaçon ». Bèze laisse libre cours à un tempérament de satiriste qui était déjà apparu dans les *Épigrammes des Poemata*. Il rédige un texte bouffon, sans une once de contenu théologique. C'est néanmoins son entrée sur le terrain de la polémique religieuse.

En 1553, il fait paraître l'*Epistola Magistri Benedicti Passavantii*, autre spécimen de polémique burlesque.²⁵ Pierre Lizet, abbé de Saint-Victor et ancien président du Parlement, avait publié en 1551 un gros ouvrage : *Adversus pseudoevangelicam haeresim libri seu commentarii*. Pour y répliquer, Bèze imagine que le vénérable abbé délègue un émissaire, Maître Passavant, pour l'informer de la situation à Genève. Le livre se présente donc sous la forme d'un rapport de Passavant. Il n'est malheureusement pas réjouissant pour l'abbé de Saint-Victor : les arguments qu'il développe contre l'hérésie ne semblent pas impressionner les Genevois et Passavant lui-même ne trouve pas les hérétiques aussi épouvantables qu'il le souhaiterait. On le sent même prêt à leur donner raison. De toute manière, "le ci-devant président" est abondamment moqué, comparé à un âne - c'est un lieu commun chez Bèze - accusé d'ivrognerie, et les plaisanteries les plus grosses sont consacrées à son nez, censé être fort long et coloré.

Le Passavant ne comporte non plus aucune discussion théologique. On y trouve bien quelques bribes d'Écriture mais il s'agit généralement de citations apportées par Lizet, que Bèze retourne dans son sens. Ici encore, nous sommes dans le domaine de la satire : ridiculiser un adversaire sans entrer en discussion avec lui.

Par contre, avec le *Traite de l'authorite du magistrat en la punition des heretiques* de 1554, le ton change radicalement.²⁶ Finie la gaudriole, la polémique se fait âpre ; l'argumentation de l'adversaire est exposée et systématiquement contredite. On remarque, par ailleurs, que Bèze travaille depuis deux ans à son Nouveau Testament. Il manifeste de sérieuses connaissances scripturaires et il est parfaitement à l'aise dans les grandes thèses calvinistes concernant les rapports entre la Loi et l'Évangile et la répartition des pouvoirs entre magistrats civils et autorité ecclésiastique.

Le procès de Michel Servet puis son exécution en 1553 avaient soulevé les passions. Sébastien Castellion était entré dans le débat en défendant la tolérance religieuse au nom d'un certain scepticisme théologique. Il avait publié, sous le pseudonyme de Martin Bellius, un ouvrage intitulé *De haereticis an sint persequendi* (1554)²⁷. "On y a mis le nom de Magdebourg, écrit Bèze à Bullinger, mais ce Magdebourg, si je ne me trompe, est sur le Rhin [Castellion chassé de Genève avait effectivement trouvé refuge à Bâle] ; il y avait longtemps que je savais que là couvaient des horreurs. Je vous en prie, cher père, s'il faut supporter ce que cet impie a vomi dans sa préface, que nous

reste-t-il d'intact dans la religion chrétienne ?" Le rôle du Christ, la Trinité, la Cène du Seigneur, le baptême, la justification, le libre arbitre, l'état des âmes après cette vie sont des choses soit inutiles, soit, à coup sûr, très peu nécessaires au salut, poursuit Bèze. L'Écriture est sur le même plan que l'Éthique d'Aristote, elle est une doctrine guère plus féconde et, en tous cas, beaucoup plus incertaine. Il faut attendre une autre Révélation. Personne ne doit être condamné pour hérésie.... L'autorité de l'Écriture évanouie, "nous devenons objet de plaisanterie non seulement pour les papistes mais encore pour les Turcs."²⁸

Inutile de dire que Bèze n'admet pas de voir l'Écriture tournée en dérision. Il est convaincu qu'au-delà de la tolérance religieuse, il y va des principaux dogmes du christianisme, d'où la violence de sa réplique dans laquelle il menace Castellion de la même mort que Servet.

2.5. "Punir ou ne pas punir", la controverse avec Castellion sur le châtiment des hérétiques

Il ne faut pas condamner à mort quelqu'un qui s'affirme chrétien pour la seule raison qu'il n'interprète pas l'Écriture de la même façon que soi, déclare en substance Sébastien Castellion. Et ceci pour deux raisons. La première, c'est l'exemple du Christ. Il n'a condamné personne et a préféré supporter lui-même un injuste châtiment. Ses vrais disciples doivent faire de même, souffrir pour la vérité et non pas faire souffrir ceux qui ne partagent pas les mêmes idées.²⁹ Deuxièmement, il est très difficile de définir d'une manière claire les principaux points de la doctrine chrétienne. Les énoncés du Nouveau Testament se contredisent entre eux et on peut les interpréter de façons diverses. De tout temps, les plus doctes dans l'Église se sont disputés à ce propos. Si l'Écriture était claire, on n'aurait pas eu besoin de tant de débats. Il n'est pas possible d'arriver à une certitude absolue en ce qui concerne des sujets comme la Trinité. On ne peut donc définir clairement ce qu'est une hérésie trinitaire et encore moins justifier une condamnation capitale sur la base d'interprétations controversées.³⁰

Bèze bondit. Si l'on admet ces doutes, il n'y a plus de foi, l'Écriture est ruinée. Si l'on suit Castellion, note-t-il, "pource que tousjours il y a eu quelque doute entre les hommes touchant l'intelligence de l'Écriture, pourtant [=en conséquence] il est impossible de donner par les Écritures

quelque certaine résolution des différens",³¹ il n'y a plus de possibilité de définir la doctrine chrétienne. En conséquence, la Révélation perd sa raison d'être car elle n'est plus une nécessité pour parvenir au salut. Si les vérités "de la Trinité, de la prédestination, du franc-arbitre, de Dieu, des anges, de l'estat des âmes apres cette vie : lesquelles choses (ô le grand blasphème et l'impiété horrible de Bellie !) ne sont point fort nécessaires pour parvenir au salut qui est par la foy et ne peuvent estre par nous cognues, que premierement, nous n'ayons le cœur net : et quand on le sçait, ne rendent point l'homme meilleur",³² le dogme chrétien n'a plus de relation au salut. Bèze s'oppose de toutes ses forces à ce relativisme doctrinal et au moralisme qui en découle.

Pour lui, la bonne doctrine est indispensable pour parvenir au salut et cette doctrine trouve son fondement dans l'Écriture. Il est indispensable qu'en ce qui concerne les vérités de la foi, le contenu de l'Écriture soit clair. Et il l'est, dans la mesure où l'on utilise la bonne méthode pour la lire. Il faut comprendre les textes "en conférant les passages l'un avec l'autre, afin que le saint Esprit s'expose soi-même".³³ Grâce à cela, l'Église ne s'est jamais éloignée de la vérité sur les points principaux : "L'Église de Dieu, catholique, c'est-à-dire universelle (pource qu'elle est conduite par un mesme Esprit et qui est tousjours semblable à soy-mesme) a d'un accord perpétuel tousjours tenu une mesme resolution quant à ces principaux poincts".³⁴

Mais il faut pour cela posséder un sens spirituel que ne possède pas Castellion, dont la lecture est trop "charnelle, il faut prendre ces passages-là spirituellement tu les vas entendre grossièrement et charnellement à la façon des Juifs".³⁵ On se souvient en effet, que l'occasion de la brouille entre Calvin et Castellion avait été le Cantique des Cantiques. Castellion voulait le retirer du canon des Écritures, le considérant comme un chant d'amour profane indigne d'un texte inspiré. Face à Castellion et à son interprétation "juive", Bèze affirme une conception "spirituelle" ou allégorique de l'Écriture.

Ceci posé, Bèze passe au sujet même de la controverse : le droit pour les magistrats de punir l'hérésie. Pour lui, c'est non seulement un droit mais un devoir. Il incite "Bellie" à ne pas s'indigner de "la mort tant cruelle de votre bon petit cher frère Servet", car l'hérésie est le plus grave des péchés.³⁶ "Quiconque en une assemblée et compagnie d'Église fait ouverture de corrompre le vray service de Dieu, cesluy-là certes allume un feu, qu'à peine pourra esteindre qu'il n'ait cousté par

aventure la damnation éternelle d'infinies personnes".³⁷ L'hérésie est donc un crime grave non seulement envers Dieu, mais encore contre le prochain. C'est même le plus grave des crimes, puisqu'il met en danger un bien plus précieux que la vie terrestre, le salut éternel. Il entre donc dans la compétence du magistrat, dont une des fonctions premières est de punir le crime. Personne n'en doute en ce qui concerne la deuxième table de la Loi (meurtres, vols, adultères, faux témoignages) mais c'est le cas également en ce qui concerne la première : les devoirs envers Dieu.³⁸

Deux textes, reproduits en appendice à la fin de *Autorité du magistrat*, servent de référence fondamentale : la première épître de s. Pierre sur le devoir des chrétiens face aux autorités (1 P 2, 13-17) et le chapitre 13 de l'épître aux Romains, sur la soumission aux magistrats (Rm 13, 1-7). C'est l'occasion pour Bèze de développer une doctrine très élaborée sur les rapports entre la Loi mosaïque et le Nouveau Testament.

Castellion oppose continuellement la douceur évangélique aux rigueurs de l'ancienne Alliance, par exemple dans l'épisode de la femme adultère. Bèze, au contraire, insiste sur l'absence de césure entre l'Ancien et le Nouveau Testament : il n'y a pas une nouvelle loi, supérieure à l'ancienne, qui aurait été promulguée par Jésus-Christ. Il n'y a qu'un seul Dieu, insiste-t-il, ce Dieu n'a qu'un seul projet sur le monde, et n'a donc décrété qu'une seule Loi, celle de Moïse. Le Christ n'est pas un législateur, mais un juge. Il ne vient pas abolir mais accomplir la Loi.

Il faut cependant distinguer différents aspects de cette Loi. Le Décalogue, comme loi morale, vaut pour tous les temps et tous les lieux. Elle est de surcroît conforme à la loi naturelle que découvre la droite raison. En revanche, comme loi "cérémoniale", la loi de Moïse est limitée dans le temps : celui des cérémonies du Temple de Jérusalem. Comme loi politique, elle est limitée également ; sur le plan géographique, sa validité ne s'étend qu'au peuple hébreu. Par contre, sous son aspect "judicial", elle n'a jamais connu d'abrogation. Ce dernier point est déterminant pour la démonstration de Bèze.

Le Christ a mis un terme aux "cérémonies" mais pas à la loi morale ou à la loi judiciaire. On peut donc extrapoler de la conduite des "saints rois d'Israël" pour fixer une ligne de conduite aux magistrats chrétiens. Ils sont revêtus des mêmes droits et des mêmes obligations à

l'égard de la Loi divine et du service religieux que Moïse, David ou Salomon, en particulier en ce qui concerne le châtement des idolâtres et des blasphémateurs. "Christ n'a du tout rien osté du droict et de la puissance du Magistrat. (Cette tâche) ... est bien une des principales parties de l'office du Magistrat et tous les saints Roys que Dieu a approuvés par son tesmoignage en ont ainsi usé." ³⁹

Mais il ne faut pas pour autant tomber dans l'excès inverse et attribuer au magistrat "terrien" ce qui relève du magistère de l'Église. Au magistrat d'être le bras séculier, donc de prononcer les condamnations, mais à l'Église de définir la doctrine. C'est une position clairement anti-érastienne.⁴⁰ "Saint Paul (au chapitre 13 des Romains) prononce que le Magistrat est ministre de Dieu, portant le glaive pour faire punition de ceux qui font mal... Les Magistrats sont ordonnés de Dieu comme gardes et protecteurs, non seulement de la seconde table de la Loy, mais aussi... de la pure religion en tant que concerne la discipline externe. Je di quant a la discipline externe : car quant a la déclaration de la doctrine tant s'en faut que nous l'ostions a l'Église pour la donner au Magistrat terrien, qu'au contraire, nous disons que Dieu a baillé la charge au Magistrat de la défendre et conserver."⁴¹

Mais, inversement, et c'est ici l'Église romaine qui est visée, il ne faut pas attribuer le pouvoir pénal à l'Église. Certes, il y a des exemples dans le Nouveau Testament : on voit Jésus prendre le fouet, Pierre faire mourir Ananias et Saphire, Paul aveugler Elymas. "Est-ce à titre du Ministère ecclésiastique ? Non, certes, sinon qu'on veuille confondre les juridictions, il s'ensuit donc que c'est à titre de Magistrat : car il n'y a rien entre deux".⁴² Mais ce pouvoir d'unir les deux juridictions est limité aux apôtres. C'est un privilège dont ne peut se prévaloir l'Église d'aujourd'hui, comme le fait la tyrannie papale. Il faut donc soigneusement distinguer deux types de gouvernements, magistrature et ministère, qui ont chacun leur type de juridiction, civile ou ecclésiastique, et chacun l'insigne de leur pouvoir : le glaive pour l'un, les clefs pour l'autre.⁴³

Manifestement, Bèze a magistralement assimilé les positions calviniennes concernant l'usage de la Loi et les rapports entre l'Église et la société civile. On constate la clarté des distinctions opérées et l'aspect symétrique qu'il leur donne volontiers.

D'autre part, pour la première fois, nous voyons dans un texte qu'il publie une exégèse détaillée de textes bibliques. Ici encore, la clarté et la cohérence des positions dominent.

N'attendons pas de lui la recherche nuancée des différents sens possibles d'un texte, il se trouve dans une confrontation, les interprétations qu'il présente vont toutes dans le sens de sa thèse même s'il doit rudoyer quelque peu le sens littéral.

2.6. La parabole de l'ivraie ou les hérétiques et la zizanie

Sébastien Castellion avait invoqué la parabole de l'ivraie (Mt 13, 24 ss) en faveur de la tolérance religieuse. "Il en va du Royaume des cieux comme d'un homme qui a semé du bon grain dans son champ", mais son ennemi a semé de l'ivraie au milieu du blé. Quand celui-ci a levé, la mauvaise herbe aussi est apparue. Les serviteurs demandent alors au maître : veux-tu que nous allions la ramasser ? Non répond-t-il "de peur qu'en ramassant l'ivraie, vous ne déraciniez le blé avec elle. Laissez l'un et l'autre croître ensemble jusqu'à la moisson, et au temps de la moisson je dirai aux moissonneurs : Ramassez d'abord l'ivraie et liez-la en bottes pour la brûler ; quant au blé, recueillez-le dans mon grenier."

Suivant une tradition ancienne, Castellion en conclut qu'il ne faut pas tenter d'extirper les hérétiques en ce monde, mais qu'il faut en laisser le soin à Dieu à la fin des temps. Bèze refuse d'interpréter la parabole dans ce sens. Pour lui, le récit de Jésus vise à expliquer l'"état mélangé" de l'Église et non point à dire qu'il ne faille pas punir les auteurs de scandale.⁴⁴ "La chose est couchée par allégorie", il n'y aura pas en ce monde "une répurgation et réformation entière de l'Église". "Selon mon jugement, ceux-là s'abusent, qui insistent en chacun mot de la parabole, au lieu que plustost il faut regarder le but d'icelle..."⁴⁵

Comme Castellion invoque les Pères de l'Église à l'appui de son interprétation, Bèze se distancie d'Augustin, de Chrysostome "et aucuns autres", quand ils font valoir que la "zizanie" doit être tolérée dans l'espoir d'une amélioration.

Les hérétiques, dit-il, ne sont pas susceptibles de se transformer en bons chrétiens, il ne sert à rien d'attendre leur conversion, il faut les extirper tout de suite.⁴⁶ La parabole ne se rapporte ni aux magistrats, ni à la discipline ecclésiastique, elle tend à montrer que, jusqu'à la fin du monde, il y aura des scandales dans l'Église.⁴⁷ Les serviteurs dont parle le récit sont les anges, d'ailleurs, même s'il

était question des magistrats, la zizanie concerne toutes sortes d'autres crimes mais pas celui d'hérésie.⁴⁸

Bèze a donc écarté toute possibilité d'utiliser la parabole de l'ivraie dans le débat concernant la tolérance religieuse. C'est un remarquable succès polémique, mais n'a-t-il pas jeté trop loin le bouchon ? Il s'est coupé de la tradition patristique et même d'Augustin, "lequel je sçay bien n'avoir point été d'avis qu'on mit à mort les Donatistes", et précisément en invoquant ce texte de Matthieu.⁴⁹ Il n'est plus si facile, dès lors, de proclamer que les Écritures sont claires si l'on possède science et foi. "Voys-tu, Bèze combien grandement vous vous abusez, vous dy-je, qui criez les saintes lettres estre tant manifestes", répliquera Castellion.⁵⁰ Qui poursuit son avantage. Peut-on, malgré tout, recourir à la garantie que constitue l'unanimité ecclésiale sur les principaux points du dogme ? "Tu dis que l'Église catholique (pource qu'elle est conduite d'un seul et mesme esprit) ha tousjours esté d'un mesme consentement et accord en ces principaux articles ; monstre-moy donc qui est ceste Église."⁵¹

Pour Castellion, il est évident qu'elle n'existe pas. Bèze a donc bien répliqué à l'attaque de son adversaire mais il le paie sur le plan des principes plus généraux. Castellion marque un point. C'est le cas dans un autre débat.

Le feu du ciel (Lc 9,52 ss)

Pour montrer la mansuétude de Jésus, Castellion oppose un passage de s. Luc (Lc 9, 52 ss) à une scène du deuxième Livre des Rois (2 R 1, 10-22), dans laquelle le prophète Élie fait descendre le feu du ciel sur cinquante soldats du roi Ochosias et les extermine. Dans l'Évangile, par contre, le Christ réprimande les apôtres Jacques et Jean qui voulaient attirer le même châtiment sur un village de Samarie qui ne les avait pas accueillis. La parole des apôtres "Seigneur, veux-tu que nous disions que le feu tombe du ciel et les consume ?" semble un écho manifeste de la malédiction d'Élie "Si je suis un homme de Dieu, que le feu descende du ciel et qu'il te dévore, toi et tes cinquante hommes". Mais Bèze rejette le parallèle. "Nous ne voulons pas badiner comme tu fais... en mettant en avant, à la volée et sans jugement, tous les passages de l'Écriture, les situations sont trop différentes : là le prophète avait affaire à des apostats, yci, Christ et ses apostres, à des gens qui n'ont jamais connu l'Évangile. Là Élie, par le commandement de Dieu, fait descendre le feu du ciel pour maintenir la

gloire de Dieu. Yci, les apostres sont piqués d'une affection humaine de se venger de l'injure qu'on leur faisait ".⁵²

La position de Bèze commence à devenir complexe. "Il ne faut point yci recevoir ce qu'aucuns alleguent, que Dieu anciennement du temps de Moÿse a este rigoureux, mais que du temps du regne de Christ il est misericordieux.

"Car cela est bien vray quand on fait comparaison entre la Loy et l'Évangile (comme saint Paul fait en quelques endroits et les autres aussi) mais ce n'est point a propos de la question que maintenant nous traitons," avait-il déjà noté au sujet de la parabole de l'ivraie.⁵³ Quels sont donc les critères qui permettent une bonne compréhension des textes, puisqu'on ne peut mettre en avant, "à la volée et sans jugement, tous les passages de l'Écriture ?" C'est en tout cas la loi de Moïse qui parait la plus probante dans la question de la zizanie : " je ne demande pas yci asçavoir-non si ceste loy a lieu encores aujourd'huy ... mais je demande, puis ce que du temps de l'Ancien Testament le dangier estoit aussi bien que maintenant, que le bon blé ne fust arrache avec les zizanies, comment il est vraysemblable que le Seigneur ait voulu au Nouveau Testament qu'on eust si grand esgard a ce dangier, duquel il n'avait aucunement tenu compte anciennement du Temps de Moÿse?"⁵⁴

Le Seigneur savait ce qu'il faisait du temps de l'Ancienne Alliance ; on opte donc pour la position de Moïse qui a le mérite d'être plus claire et cohérente. Il ne suffit donc pas de "conférer les passages l'un avec l'autre, afin que le saint Esprit s'expose soy-mesme,"⁵⁵ Bèze apporte une nouvelle règle : la distinction des esprits. "Il faut bien éprouver les esprits : et cela est permis non seulement à toute l'Église en public, mais aussi a chacun fidèle en particulier: il faut cognaistre l'arbre a ses fruits, pourveu que nous avisions de ne juger point témérement, en cherchant occasion de détracter, ni aussi estans poussés de quelque autre mauvaise cupidité, mais seulement d'une vraye affection de charité."⁵⁶

On peut se référer également à de grands docteurs comme saint Augustin "qui a surmonté sans comparaison tous les anciens Docteurs, tant Grecs que Latins, quant a bien déduire et desclarer les principaux points de la religion chrestienne" mais il faut savoir les interpréter. Il ne voulait pas, par exemple que l'on punit de mort les Donatistes, hérétiques fort dangereux et cruels. Mais ce n'est pas, dit Bèze, qu'il en récusât le principe, il agissait on

fonction des circonstances, en l'espèce, le trop grand nombre de ces hérétiques. Mais il ne faudrait pas tirer d'un conseil donné à une certaine époque "une règle et doctrine générale".⁵⁷

Quoi qu'il en soit, l'autorité d'Augustin et des Pères doit céder devant celle de Moïse. "Touttefois si l'autorité des Pères est de si grand poids en cest endroit, qu'on pense que par icelle on puisse décider le différent, et résoudre ce point, je vous prie, que ne mettons-nous Moïse du nombre des Pères, lequel étant autrement le plus doux homme de tout le monde, a en telle sévérité exécuté la punition de l'idolâtrie ?"⁵⁸ La pratique de Moïse est donc une référence sûre, mais il ne faut pas sous-estimer également l'autorité de l'Église. Sur les points principaux elle n'a jamais erré, et personne chez elle n'a jamais pu croire et enseigner à son gré. "Jamais la puissance de juger n'a été si libre et indifféremment permise en l'Église de Dieu, que (...) chacun peut croire et enseigner ce que bon luy semblerait".⁵⁹ D'ailleurs, l'hérétique n'est pas simplement celui qui erre en matière de religion, mais celui qui, éclairé sur son erreur, persiste à refuser la vérité "et préfère son jugement a l'autorité de l'Église opiniâtement et en mutin".⁶⁰

Dans les deux débats scripturaires autour de la punition des hérétiques, Bèze a donc opté pour l'Ancien Testament alors que Castellion s'appuyait sur les textes de l'Évangile. Dans l'épisode des soldats d'Ochosias, Élie fait descendre le feu du ciel par "commandement de Dieu" et pour "maintenir la gloire de Dieu", les apôtres, par contre, sont "piqués d'une affection humaine de se venger de l'injure qu'on leur faisait".⁶¹

Dans la parabole de l'ivraie, le danger d'« arracher le bon blé en même temps que la mauvaise herbe étant le même du temps de Moïse que de Jésus, cependant il faut calquer sa conduite sur celle de Moïse et interpréter la parabole de Jésus non comme un commandement mais comme une explication sur l'"état mélangé de l'Église".

Bèze met donc en pratique son principe de "conférer les textes de l'Écriture l'un avec l'autre", mais en cas de conflit d'interprétation, c'est le passage d'Ancien Testament qui sert de critère déterminant. L'avis des anciens docteurs chrétiens n'est qu'une aide très relative. Il reste, en dernière option, l'autorité d'une Église qui n'a jamais erré sur les points fondamentaux et n'a jamais autorisé quiconque à croire et à enseigner ce qui lui semblait bon. Une Église qui prend tellement au sérieux ses responsabilités qu'elle n'hésite pas à exiger des autorités civiles

qu'elles fassent leur devoir en matière d'hérésie et prennent le courage d'appliquer la peine capitale.

Un des aspects les plus paradoxaux de la controverse entre Bèze et Castellion autour de la punition des hérétiques, c'est leur accord sur Moïse. Castellion a beau jeu de réaffirmer que les Écritures sont "oscures" et que "les saintes lettres (ne) soient encores assez entendues". Tous ces débats le prouvent, "Certes, si les saintes lettres sont tant clères et manifestes, il apert que vous estes aveugles ou malicieux".⁶² Mais, par contre, il faut avouer que le Décalogue est clair.

La Loi de Moïse, par opposition aux thèmes doctrinaux du Nouveau Testament, surtout à des sujets aussi difficiles que la Trinité, est facile à comprendre. "Les saintes lettres sont en partie claires et en partie obscures. Les commandements sont clairs : Tu ne tueras ; tu ne déroberas ; tu ne diras faux tesmoignage, etc. Plus : il faut rendre le bien pour le mal ; il faut bénir ceux qui nous maudissent ; il faut suyvre Christ par la foy ; il faut porter la croix ; renoncer aux plaisirs charnels ; vestir une nouvelle créature et telles autres choses cy-dessus mises, lesquelles plainement et sans obscuritez de parolles sont, dites".⁶³ Par contre, les paraboles sont obscures, et volontairement. Jésus les explique aux siens ; à ceux du dehors elles restent des figures. Mais, par contre, le Seigneur peut aussi parler clairement à ceux du dehors quand il donne des commandements. Il faut donc distinguer les commandements qui sont clairs pour tout le monde et les secrets du Royaume réservés aux familiers. "Toutefoys, il parloit aussy à ceux du dehors sans figures es commandemens. Mais aux secrets de son Royaume, non, car il appartient seulement aux familiers de les entendre".⁶⁴

Il n'y a donc que la foi et la charité qui puissent passer sur ces obscurités. "Les familiers de Christ sont ceux qui par vraye foy et charité mettent en effait ses commandemens et demeurent en son amour. A telz seulement est donné l'esprit de Dieu, sans lequel (ainsy que toy- mesme has escrit, Bèze) ces divins secretz compris ès escritures saintes ne peuvent estre entenduz".⁶⁵

Peut-on en conclure que, séparés sur la doctrine et l'intelligence des Écritures, Bèze et Castellion peuvent se retrouver sur la morale, vu que les commandements, eux au moins, sont clairs ? Eh bien, non. Dans ce dialogue de sourds, dont Bèze n'entendit pas la dernière réplique, le gouffre reste béant, parce que, pour Castellion, il y a une morale nouvelle, celle du Nouveau Testament qui

abroge l'ancienne. Pour Bèze, il n'y en a qu'une seule, toujours identique, ancienne et nouvelle, mais pour bien la comprendre, il faut commencer par l'ancienne.

Nous avons pris la peine de suivre de près ce débat car il nous donne une idée plus précise de la compréhension de l'Écriture sainte au moment où Bèze travaillait à sa première édition des Annotations sur le Nouveau Testament. Rappelons-nous seulement la hâte avec laquelle il dut les rédiger et le climat de controverse dans lequel il baignait à cette époque. La polémique l'a poussé à présenter toujours et partout une doctrine charpentée et cohérente.

Notes du chapitre 2

1. Sur l'enfance de Bèze, comme sa vie en général, voir Paul-F. Geisendorf, *Théodore de Bèze*, Genève 1967 p. 5-10. La citation de Bèze est tirée de sa lettre-préface à Volmar, imprimée en tête de la *Confessio christianae fidei* (1558), réimprimée dans les *Tractationes theologicae* (1570) et reprise dans la Correspondance de Bèze (CB III p. 47).
2. Sur Melchior Volmar voir Haag, *La France protestante*, 2e. Paris 1877, article Volmar. Schrott, *Allgemeine deutsche Biographie* t. 40 p.270 ss. Et surtout de Groot, *Bulletin de la société d'histoire du protestantisme français* t. 83, pp. 416-439. A la suite de de Groot et des éditeurs de la Correspondance de Bèze, nous avons opté pour la graphie Volmar plutôt que l'ancienne Wolmar (de Groot op. cit. p. 416).
3. Il faut corriger l'affirmation de de Groot qui parle de Volmar comme principal du collège de Fribourg (en Suisse). Il ne s'agit, à l'époque, que de l'école latine du chapitre de la collégiale St. Nicolas. Le collège proprement dit naîtra dans les années 80 sous l'impulsion du nonce Bonhomini et de Pierre Canisius, cf. J.-B. Fellay, "Petrus Kanisius in Freiburg" dans *Petrus Kanisius* (ed. Josef Bruhin) Fribourg 1980 p. 86 ss. Volmar est en effet cité dans les lettres de Glareanus à Myconius du 11 novembre 1520 et du 7 avril 1521. cf. Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, Genève 1866-1897, tome II p. 280-81.
4. *Homeri Iliados Libri duo, una cum annotatiunculis Volmarii. È collegio nostro Turonensi prima Octobri, anno M.D. XXIII.* Cf. Herminjard, t. II p. 81, note 7.
5. Voir la lettre de Calvin à Volmar en hommage à celui qui fut trop peu de temps son professeur de grec. Herminjard t. II p. 333 n. 6.
6. Sur ces événements cf. Geisendorf p. 10-12. Mais il vaut mieux suivre de Groot que Geisendorf sur les influences réformatrices ou préréformatrices reçues par Volmar. Les contacts avec Lefèvre d'Étaples ne sont pas avérés, par contre les liens étroits avec Berthold Haller, qui prêche dès 1520 à Berne sur des thèmes luthériens, sont certains. Cf. de Groot op.cit. p. 425-426.

7. Recteur de l'université en 1549, il est en haute considération auprès du duc de Wurtemberg qui l'envoie deux fois en France en qualité d'attaché d'ambassade (de Groot op.cit. p. 417). Il est en butte aux persécutions des luthériens et après la mort du duc Ulrich, il risque sans cesse d'être exilé du duché comme hérétique et zwinglien. Cependant "il aime mieux courir les plus grands dangers que de condamner la doctrine réformée et d'abandonner ses amis suisses". Plus d'une fois l'idée lui est venue de renoncer à ses fonctions à Tubingue et de s'établir à Zurich ou à Genève (de Groot p. 424). A propos des tiraillements à l'intérieur de l'université, voir la vie de Balthasar Kauffelin, un professeur de Tubingue de cette époque, dans *Allgemeine deutsche Biographie* t. 15 p. 462.
8. *Ardeo ut sic dicam, iam inde ab adolescentia incredibili amore discendi Literas Divinas*. Lettre de Volmar à Bullinger du 1 septembre 1550, cité par D.J. de Groot, « Melchior Volmar ». Bull. de la soc. d'Hist. du Prot. franç. 83 (1934) p. 421.
9. *Poemata* chez Conrad Badius, Paris 1548, cf. Frédéric Gardy, *Bibliographie des œuvres théologiques, littéraires, historiques et juridiques de Théodore de Bèze*. Publiée avec la collaboration d'Alain Dufour. Droz, Genève 1960 p. 1. Lettre-préface réimprimée dans la CB I p. 47 n. 11. "La vie de Calvin", première édition dans *Commentaires de M. Jean Calvin, sur le livre de Josué. Avec une préface de Théodore de Bèze, contenant en bref l'histoire de la vie & mort d'iceluy*, Genève 1564.
- Icones, id est veras Imagines*, Genève 1581. Cf. Gardy pp. 104-105 et p. 182.
- Bèze, vieillard, retouche d'une main tremblante une pièce en l'honneur de Volmar dans son exemplaire des *Poemata* de 1597. cf. Henri Meylan, préface du tome I de la CB, p. 10.
10. Lettre de Bèze à Bullinger du 18 août 1568. CB IX p. 121.
11. Nous avons déjà noté son amitié de jeunesse avec Berthold Haller, de Groot mentionne notamment les lettres de Volmar à Bullinger du 1 septembre 1550 et du 2 décembre 1551. (op.cit. pp. 423-425). Erwin Iserloh, dans *Handbuch der Kirchengeschichte* t. IV p. 177 mentionne des contacts entre Haller et Zwingli et donne des éléments bibliographiques p.157-160.

12. En ce qui concerne la patristique, nous aurons l'occasion d'y revenir dans le chapitre sur les *Annotations sur le Nouveau Testament* de Bèze. Mais il est étonnant de constater le nombre d'ouvrages de controverse eucharistique que publie Bèze. La plupart sont dirigés contre des théologiens luthériens : *De Coena Domini* (1559) Contre Westphal : *Krêôphagia sive *Cyclops* (1561) contre Heshusius, *Ad Brentii argumenta* (1565) contre Brenz, bien sûr, *Tractatus tres* (1565) contre J. Andreae et M. Flacius Illyricus, l'épître au duc de Saxe sous le nom de Nesekius dans *Adversus Sacramentariorum errorem* (1574), *l'Apologie modeste* (1575) contre les Actes du synode de Torgau. *Pro corporis Christi veritate* (1581) contre W. Haldes et J. Andreae, *Responsio ad questionum et responsionum*, contre D. Hofmann, *De controversiis in Coena* contre plusieurs théologiens allemands (1593). Très peu de chose, par contre, contre les théologiens catholiques: *l'Apologia* contre Claude de Saintes (1567), si l'on fait abstraction de l'exposé sur la Cène au Colloque de Poissy, enfin un autre libelle contre un iréniste : *De Coena Domini* contre Josse de Harchies (1580).

13. Pontien Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*. Gembloux 1932. p. 98-100. La méthode humaniste a elle-même dirigé la recherche de Bullinger, comme le note Polman : "La lecture des manuels médiévaux conduisit Bullinger en bon humaniste (c'est-à-dire en homme s'intéressant aux sources et non au raisonnement logique à partir des commentateurs) à la lecture des Pères, et de la lecture des Pères à la Bible. Car si les auteurs médiévaux citent constamment les Pères, ces derniers se réfèrent toujours à la Bible." (Ibid. p. 98). Combien la première exégèse de Bullinger est sous l'influence de l'humanisme cf. Susi Hausamann, *Römerbrief-auslegung zwischen Humanismus und Reformation Eine Studie zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525*, Zurich 1970.

La même perspective se retrouve chez Calvin, qui, notamment dans *l'Épître à Sadolet* "a plus vigoureusement qu'aucun autre réformateur affirmé l'intention de rétablir le gouvernement, le culte et la doctrine de l'ancienne Église." (Polman op. cit. p. 74).

14. Les réformés, et notamment les réformés de Suisse, ont appliqué la méthode historique avec plus d'ampleur et d'érudition que les luthériens, note Polman (p.45), c'est notamment le cas pour Zwingli. On connaît également les solides connaissances patristiques d'Oecolampade (Ibid.

p. 59-62) : "Zwingli et Oecolampade prétendent étudier les textes en les éclairant par le contexte et en les replaçant dans leur milieu historique". (Ibid. p. 79). Nous allons voir sous peu un exemple de l'autorité que Bèze attribue aux témoignages patristiques et à s. Augustin en particulier, dans le débat avec Castellion au sujet de la punition des hérétiques.

- [15.](#) Henri Meylan, "La conversion de Théodore de Bèze" dans *D'Érasme à Théodore de Bèze*, Genève 1976, p. 154. Il reprend le même sujet traité par H. Aubert, "La Conversion de Th. de Bèze à la Réforme" dans le Bull. de la soc. d'hist. du protest. français, nov./déc. 1905. L'accord n'est d'ailleurs pas total en ce qui concerne la spécification exacte du livre de Bullinger à l'origine de la première "conversion" de Bèze, cf. CB IX n. 18 sur la lettre du 18 août 1566, p. 123.
- [16.](#) Autre trait humaniste que cet attrait pour la méthode. Sur l'engouement pour la méthode chez les théologiens de la deuxième mais aussi de la première moitié du XVIe siècle, cf. Olivier Fatio, *Méthode et théologie. Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Droz, Genève 1976 pp. 12-27.
- [17.](#) Lettre du 7 décembre 1539, CB I n. 5 p. 35, traduction Geisendorf p. 16 ; lettre du 7 mai 1542, CB I n. 9 p. 43, trad. Geisendorf p. 17.
- [18.](#) *Poemata*, chez Conrad Badius, Paris 1548. Cf. Gardy p. 1. Ce sont les poèmes désignés postérieurement sous le nom de *Juvenilia*. Ils comportent des pièces jugées licencieuses, que Bèze expurgera dans les éditions postérieures. Sur la querelle des *Juvenilia*, cf. Geisendorf, p. 18-26. Bèze retouchera ces *Poemata* jusqu'en 1598.
- [19.](#) Bèze à Melchior Volmar, 12 mars 1560, lettre-préface de la *Confessio christianae fidei*, CB III n. 156 p. 47. trad. Geisendorf p. 27.
- [20.](#) *Abraham sacrificant. Tragédie françoise*. Auteur Theodore de Besze, natif de Vezelay en Bourgogne." (Genève 1550). cf. Gardy p. 18
- [21.](#) Lettre-préface à l'*Abraham sacrificant* réimprimée dans CB I p. 200.
- [22.](#) Préface à *Trente-quatre Psaumes de David*, Genève 1551. (Cet ouvrage comme la plupart des travaux bibliques de Bèze n'a pas été repris dans la bibliographie de Gardy, cf. Gardy p. VIII.)

Préface réimprimée dans CB I p. 207-211. Il s'agit vraisemblablement de l'édition de 1551, cf. l'introduction à cette préface dans la CB I p. 207. Nos citations sont tirées des pages 210-211.

- [23.](#) Cependant Volmar, connu pour la douceur de son caractère, n'était pas un iréniste, de Groot souligne la violence de son anti-catholicisme : de Groot op.cit. pp. 421-22.
- [24.](#) *Brevis et utilis zographia Joannis Cochleae, Theodore Beza Vezelio authore* (Bâle, Oporin 1543). cf. Gardy p. 17.
- [25.](#) *Epistola magistri Benedicti Passaventii responsiva ad commissionem sibi datam a venerabili D. Petro Lyseto, nuper Curia Pariensis praesidente: nunc vero Abbate sancti Victoris, prope muros.* (sans nom d'auteur) 1553, cf. Gardy p.34.
- [26.](#) *De haereticis a civili Magistratu puniendis Libellus, adversus Martini Bellii farraginem, et novorum Academicarum sectam. Theodoro Beza auctore.* Robert Estienne, Genève 1554. Cf. Gardy p. 44. Nous citons d'après la traduction française de Nicolas Colladon intitulée : *Traite de l'authorite du Magistrat en la punition des heretiques, & du moyen d'y proceder.* Genève 1560. Cf. Gardy p. 45.
- [27.](#) Michel Servet est brûlé le 27 octobre 1553. Quatre mois plus tard paraît un livre de Calvin en deux éditions, une latine, l'autre française, chez Robert Estienne : *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate contra prodigis errores Michaelis Serveti Hispani, ubi ostenditur jure gladii coercendos esse et nominatim hoc tam impio juste et merito sumptum. Genevae fuisse supplicium.*

Castellion écrivait presque simultanément un ouvrage soutenant la thèse diamétralement opposée. Il paraissait en mars 1554 sous le titre : *De haereticis an sint persequendi et omnino quo modo sit cum eis agendum, Lutheri et Brentii aliorumque multorum tum veterum recentiorum sententiae.* Un mois plus tard, en mai 54, paraît la traduction française sous une adresse fictive (Rouen, il s'agit vraisemblablement de Lyon) sous les pseudonymes de Martin Bellie et de Montfort. Bèze en entreprend aussitôt la réfutation puisque *La Punition des Hérétiques (De haereticis puniendis)* sort en septembre de la même année des presses de Robert Estienne. Pendant ce temps, Castellion s'était remis à l'ouvrage et composait une réponse à la

Defensio orthodoxae fidei de Calvin. Elle restait à l'état de manuscrit et ne fut publiée qu'en 1612, en Hollande, sous le titre de *Contra libellum Calvini*. Ayant pris connaissance de la réfutation de Bèze il se remet aussitôt au travail et termine le 11 mars 1555 *L'impunité des hérétiques*, rédigée successivement en latin, puis en français. Les deux versions viennent seulement d'être éditées par Bruno Becker pour le latin et M. Valkhoff pour le français. Le titre exact en est : *De haereticis a civili magistratu non puniendis pro Martini Bellii farragine, adversus libellum Theodori Bezae libellus Authore Basilio Montfortio*. Travaux d'humanisme et Renaissance CXVIII, Droz, Genève 1971. Bien évidemment Bèze n'en a pas eu connaissance. Sur la chronologie de cette furieuse controverse voir l'introduction de Becker p. 1-5.

- [28.](#) Bèze à Bullinger, Lausanne le 29 mars 1554 CB I n. 42 p. 123. Il faut sans doute corriger la note de Bruno Becker dans son Introduction au texte latin de *L'impunité des hérétiques* de Castellion (p.3) quand il estime, sur la base de la lettre de Bèze à Bullinger du 14 juin 54, (CB I n. 45 p. 42-44) que Bèze considérait Curione comme l'auteur principal du *De haereticis an sint persecuendi*.
- [29.](#) Sur Castellion, se référer de manière générale à Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563). Etude sur les origines du protestantisme libéral français*. 2 tomes. Paris 1892. Sur notre sujet, cf. tome II p. 1-28. Le thème de la lettre de Bèze à Bullinger se trouve repris de manière presque littérale dans *La Puniton des hérétiques* (trad. Colladon) p. 11.
- [30.](#) Ces thèmes se retrouvent plusieurs fois sous la plume de Castellion. Il les développe dans un de ses ouvrages les plus élaborés *De Arte dubitandi. De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir, traduction Baudoin*. Genève/Paris 1953. Voir ci-dessous notes 51, 52, 62, 64.
- [31.](#) Bèze, *Traité de l'autorité du Magistrat en la puniton des hérétiques* (trad. Colladon) en bref La puniton des hérétiques, p.99.
- [32.](#) Bèze op. cit. p. 11.
- [33.](#) Bèze op. cit. p. 12.
- [34.](#) Bèze op. cit. p. 112.
- [35.](#) Bèze op. cit. p. 116.
- [36.](#) Bèze op. cit. p. 137.

[37.](#) Bèze op. cit. p. 337.

[38.](#) Bèze op. cit. p. 336.

[39.](#) Bèze op. cit. p. 189.

Les trois fonctions de la Loi se trouvent chez Calvin, et avant lui déjà, dans les *Loci Communes* de Mélanchthon et les *Enarrationes in Evangelia* de M. Bucer. (Cf. F. Wendel, *Calvin, sources et évolution...* Paris 1950, p. 147.) Mais ici la distinction est encore plus poussée. Non seulement Bèze fait état de la durée limitée dans le temps de l'Ancienne Alliance, mais aussi de l'extension limitée géographiquement au seul peuple hébreu des lois politiques. Cependant, de manière générale, Bèze insiste davantage dans *La punition des hérétiques* sur la validité de la loi juive dans le domaine judiciaire et politique pour le chrétien que ne le fait Calvin dans *l'Institution chrétienne*. Il se rapproche davantage de Bucer sur ce point (cf. Wendel p. 150) mais il est évident que cela sert mieux son point de vue contre Castellion.

[40.](#) Le théologien bâlois Erastus (Thomas Lüber, 1523(?)-1583) confiait au contraire la totalité des pouvoirs à l'État et amenait ainsi l'Église dans la dépendance des autorités politiques. Ses idées eurent une influence assez considérable dans les communautés réformées d'Allemagne (Heidelberg) et du Royaume-Uni. Ami de Bèze, il entre ensuite en débat avec lui vers les années 1569. Cf. Geisendorf p. 382. Un écho de cette discussion dans le *Tractatus pius et moderatus* de Bèze de 1590, cf. Gardy p. 204.

[41.](#) Bèze op. cit. p. 43-44.

[42.](#) Bèze op. cit. p. 192.

[43.](#) Bèze op. cit. p.293. Cela se présente selon le schéma suivant :

Juridiction :	civile	ecclésiastique
Gouvernement :	Magistrat	Ministre
Pouvoir :	Le glaive	Les clefs

[44.](#) Bèze op. cit. p. 293. C'est aussi le point de vue dans *l'Harmonie évangélique* sur Mt 13, OC XLV c. 367-371. Par opposition, une exégèse classique du XIVe siècle, très lue encore au XVIe, Ludolphe

le Chartreux ou Ludolphe de Saxe dans sa *Vita Jesu Christi e quatuor evangelii et scriptoribus orthodoxis concinnata*.

Pour le présenter voici ce qu'en dit Sixte de Sienne dans sa "*Bibliotheca sancta*" (Venise 1575):
Ludolphus natione Saxo, ex ordine Praedicatorum, post trigesimum suae professionis annum, ad instituta Cartusianorum translatus, et in Monasterio Argentiensi receptus, vir in Sanctis voluminibus studiosissimus, professione scholasticus, sermone simplex, et fervidis quibusdam affectibus amabilis, collegit ex Hieronymi, Augustini, Cassiodori et Petri Lombardi sententiis exactam in Psalmos expositionem, in qua Typicos sensus maxime sectatur, non ita tamen ut litteralem intelligentiam negligat (...) Idem ex quatuor Evangelistis unicam collegit vitae Christi. historiam, quam lucidissimis et piissimis juxta quadruplicem sensum explanationibus Claruit sub Ludovico Imperatore quarto anno Domini 1330. Liber quartus p. 505.

Son exégèse, Pars prima c.LXIV *De quatuor ad turbas et tribus ad discipulos parabolis*. Je cite d'après l'édition Rigollot de 1865 col p. 279 ss: "*Cum ergo dormirent, venit inimicus id est diabolus, et super seminavit zizaniam, id est errores et sequentes iniquitates, ac eos quos filios maligni Dominus interpretatur, in medio tritici, id est electorum hoc est haereticos permiscuit electis.* (p. 280 c.1) *Ubi prohibetur eradicatio festinata, damnosa, et suspiciosa : festina est, quam non praecedit admonitio; damnosa est, quando multitudo est in causa vel princeps, nisi fuerit causa manifesta redundans injuriam Ecclesiae, unde Augustinus dicit, quod aliquando tolerandi sunt mali pro pace Ecclesiae quando timetur de schismate ; suspiciosa est, quando non habetur certitudo de alicujus haeresi, vel vitio. Tales ergo non sunt excludendi, quia in his tribus modis prohibetur hic eradicatio fieri.* (Ibid. c. II)

Et plus loin: "*Hic etiam innuitur divina benignitas, et patientia dilectionis; sustinet enim patienter divina clementia zizanias cum tritico, hoc est malos cum bonis. Sustinet autem eos tribus de causis : prima, ut si velint convertantur, et per bonos adjuventur; secunda, ut justi plurimum Deo regraventur, quod electi sunt per gratiam do numero pereuntium, et eorum comparatione, plus nitantur ad bonum ; tertia ut bonis proficiant, et eis merita sua augeant.(...) Serviunt ergo mali bonis, praedictis modis ; et ideo permittuntur vivere cum eis". (ibid.) Il y a là plus d'arguments que Castellion n'en a usé.*

[45.](#) Bèze op. cit. pp. 236-238.

[46.](#) Bèze op. cit. pp. 227-228.

[47.](#) Bèze op. cit. p. 253. *L'Harmonie évangélique* de Calvin ne paraîtra que l'année suivante, en 1555 mais la ligne d'interprétation est la même : perspective eschatologique avant tout, il ne s'agit pas d'un commandement de tolérance mais de la promesse qu'à la fin des temps aura lieu une "répurgation" totale de l'Église. Chez Calvin, c'est contre les anabaptistes et les spirituels que sont dirigées les attaques. Il flétrit ceux qui quittent l'Église à cause de ses imperfections. "*Perperam igitur hoc testimonio Anabaptistae et similes abusi sunt, ut gladii usum arcerent ab ecclesia. (...) Christum hic neque pastorum, neque de magistratum officio disserere, sed offendiculum tollere quo turbantur infirmi, dum ecclesiam vident non modo ex electis, sed ex impura faece collectam esse.*" (OC XLV c. 369 n.39).

[48.](#) Bèze op. cit. pp. 233-34. Ici encore, Bèze est sur la même ligne que Calvin, cf. OC XLV c. 368-69.

[49.](#) Bèze op. cit. p. 255. Voir à ce propos J. Schmid dans *Evangelium nach Matthäus*, 4e Regensburg 1959, qui discute de la lecture d'Augustin et de l'application traditionnelle aux hérétiques, pp. 225-26.

Castellion n'accorde d'ailleurs lui-même que peu de poids au témoignage des Pères. "Et touchant ceste partie de la disputation de Bèze en laquelle il réfute l'interprétation des Anciens sus ceste parabole, en cela je luy suys d'accord et confesse que les Anciens ne l'ont pas assez bien interprétée qu'ils ne sont d'accord en l'interprétation d'icelle, ainsy que les dissensions ont acoustumé estre des choses qui ne sont encore révélées. Mais en ce que tous ont rapporté ceste parabole aux hérétiques, ilz ont bien esté d'accord et en cela ont veü le but de la parabole comme une nuée." Castellion, *De l'impunité des hérétiques*, éd. Valkhoff p. 309.

[50.](#) Castellion op. cit. p. 311.

[51.](#) Castellion op. cit. p. 270. Il va revenir abondamment dans cet ouvrage sur la parabole de la zizanie dans les pages 308 à 328.

[52.](#) Bèze op. cit. pp. 380-81.

[53.](#) Bèze op. cit. p. 225.

- [54.](#) Bèze op. cit. Ibidem.
- [55.](#) Bèze op. cit. p. 12.
- [56.](#) Bèze op. cit. p. 270.
- [57.](#) Bèze op. cit. pp. 282-84.
- [58.](#) Bèze op. cit. p. 285.
- [59.](#) Bèze op. cit. p. 251.
- [60.](#) Bèze op. cit. p. 236.
- [61.](#) Bèze op. cit. cf. note 52 pp. 380-81.
- [62.](#) Castellion op. cit. p. 264.
- [63.](#) Castellion op. cit. p. 271.
- [64.](#) Castellion op. cit. p. 271.
- [65.](#) Castellion op. cit. Ibidem.

CHAPITRE 3 : Bibliographie des Annotations sur le nouveau testament

3.1. Les publications de Bèze dans le domaine scripturaire

Bèze s'est occupé sa vie durant d'Écriture Sainte. Dès son arrivée sur les bords du Léman, on lui a confié la traduction des Psaumes en français et jusqu'à son extrême vieillesse, il a prêché sur des textes bibliques. Tout au long de sa carrière de professeur de théologie, il commente l'Écriture. De son activité de prédicateur, il nous reste plusieurs volumes d'homélies, il a été le traducteur et le commentateur d'un Nouveau Testament dont la diffusion a été importante de son vivant et longtemps après encore. Jetons un premier regard sur cet ensemble de publications.

Une des tâches qui furent confiées à Bèze alors qu'il enseignait à Lausanne fut de s'occuper de la traduction des Psaumes en vers français. Clément Marot venait de mourir laissant l'œuvre inachevée, la réputation de poète acquise par Bèze après la publication des *Poemata* le désignait pour terminer l'entreprise.¹ Il s'en occupera longtemps, les publiant par étapes et les retouchant encore plusieurs fois par la suite.

Il fait paraître d'abord *Trente-quatre Pseaumes de David, nouvellement mis en rime françoise au plus près de l'hébreu, par Th. de Besze de Vezelay en Bourgogne*, en 1551. L'année suivante, sont imprimés chez Jean de Tournes à Genève *Octante-trois Pseaumes*, c'est-à-dire les 34 traduits par Bèze et les 49 dus à Marot. Une réimpression en est immédiatement faite en 1553 mais le Psautier complet ne sera achevé que dix ans plus tard, en 1562.

Ce texte n'a pas cessé d'être réédité, au travers de nombreux remaniements, jusqu'à nos jours, pour les besoins du culte dans les pays réformés de langue française. De sorte qu'une partie en tout cas des Psaumes de Bèze sont chantés encore aujourd'hui, parfois même avec la musique qu'il composa pour certains d'entre eux.²

Il traduisit également une autre œuvre poétique de l'Ancien Testament, le Cantique des Cantiques, mais cette fois en vers latins.³ Il collabore à la Bible française des Ministres de Genève, en traduisant les livres Deutérocanoniques de l'Ancien Testament, c'est-à-dire ceux qui n'ont pas été retenus dans le canon des Écritures juives : Tobie, Judith, Esther, les Maccabées, Livre de la Sagesse, Siracide. Comme leur original est en grec, la traduction en a été confiée à un helléniste.⁴ Il collabore

ensuite à la nouvelle édition de la Bible connue sous le nom de *Bible des Pasteurs et professeurs de Genève*, dont l'impression est datée de 1588.⁵

Pour en rester à l'Ancien Testament, il faut encore mentionner des *Sermons sur le Cantique des Cantiques* en 1586,⁶ des *Sermons sur l'Ecclésiaste* en 1588,⁷ des *Commentaires sur Job* en 1589.⁸

En ce qui concerne le Nouveau Testament, il publie un *Excursus* sur le chapitre neuf de l'épître aux Romains : *De praedestinationis doctrina et vero usu tractatio absolutissima* ainsi qu'un *Cours sur l'épître aux Hébreux* et un autre sur *l'épître aux Romains*, encore manuscrit.⁹ S'y ajoutent une série de sermons, sur *l'Histoire de la Passion* (1592)¹⁰ et de *la Résurrection* (1593).¹¹

Il faut encore ajouter à cette activité considérable de traducteur et de commentateur quelques contributions de moindre importance. Des préfaces comme celles du *Commentaire de Jean Mercier sur Job*, ou des *Épîtres pauliniennes* de Calvin,¹² une *Introduction à l'Apocalypse* reprise et traduite de ses *Annotations* de 1557.¹³

Enfin, beaucoup d'autres œuvres théologiques de Bèze comportent un appareil biblique important et sont consacrées en tout ou partie à des questions d'interprétation ou de théologie biblique. Il faut citer en particulier la *Réponse à Sébastien Castellion*, à propos de leurs versions concurrentes du Nouveau Testament.¹⁴ Une autre controverse avec Castellion au sujet de la prédestination tourne essentiellement autour du chapitre IX de l'épître aux Romains : *Ad sycophantarum quorundam calumnias...*¹⁵ Il faut aussi noter le point III "*De l'Escriture*" dans la "*Response aux cinq premieres et principales demandes de Jean Hay*" (1586).¹⁶ Mentionnons encore un ouvrage de compilation : *Lex Dei moralis, ceremonialis et politica ex libris Mosis excerpta* de 1577.¹⁷ Mais il n'en demeure pas moins que ce qui a valu à Bèze sa réputation d'exégète ce sont les *Annotations sur le Nouveau Testament*.

3.2. Les Annotations sur le Nouveau Testament

A) Le projet de Robert Estienne

Robert Estienne n'est pas seulement un imprimeur, c'est un éditeur spécialisé dans l'édition biblique.¹⁸ Né à Paris en 1503, deuxième fils d'Henri Estienne I, fondateur de la dynastie

d'imprimeurs, il publie, à l'âge de 19 ans, son premier Nouveau Testament latin. A la mort d'Henri I, Simon de Colines reprend l'entreprise en épousant sa veuve et réalise l'édition d'un Nouveau Testament grec. La voie de Robert Estienne est ainsi tracée : il va consacrer une grande partie de son activité à l'amélioration et à l'édition des textes bibliques.

En 1528, 1532 et 1534, il publie des Bibles latines selon le texte de la Vulgate, à Paris, "émendés à partir de vieux exemplaires". Dès 1538, il ne se contente plus de corriger le texte, il donne en marge les variantes ainsi que de brèves notes exégétiques.¹⁹ En 1541, 43 et 45, il publie encore des éditions de ce type, ainsi que deux Bibles hébraïques. En 1545, il rompt, pour la première fois, avec la Vulgate en publiant la traduction latine de Zurich, due à Zwingli, qui est plus souvent connue sous le nom de *Bible de Vatable* ; car Vatable s'est occupé des annotations en français.²⁰ Il conserve néanmoins la Vulgate mais imprime la nouvelle version à ses côtés.

Cette façon de conserver la Vulgate et de lui juxtaposer une version moderne caractérise les éditions postérieures de Robert Estienne. Il ne s'agit pas d'une simple concession à ses adversaires de la Sorbonne, défenseurs intransigeants de l'ancienne version, puisqu'il suit la même méthode à Genève, par exemple dans l'édition à laquelle Théodore de Bèze collabore.

Estienne n'en reste pas aux versions latines, il publie des AT hébreux et des NT grecs. Il se met à réunir des manuscrits latins et grecs, utilise ceux que François Ier a fait acquérir pour la bibliothèque royale et demande à des amis de lui faire parvenir ceux qu'ils trouveraient au cours de leurs voyages.

Le premier Nouveau Testament grec d'Estienne paraît en 1546. On le désigne volontiers, sous le nom de *O Mirificam* d'après les premiers mots de sa préface. Pour en réaliser l'édition, il disposait de la *Polyglotte d'Alcala* (ou *Complutensis*), de l'Érasme de 1535 et du texte de Simon de Colines (1534), qui comporte plusieurs leçons intéressantes.²¹ En 1549 paraît une deuxième édition améliorée ; elle a pour base l'Érasme de 1535, corrigé par la Complute et, en quelques passages, par des manuscrits. La troisième édition, dite *editio regia*, est la plus célèbre. Elle reproduit en marge les variantes de 15 manuscrits de Paris, désignés par les lettres de l'alphabet grec. Ce sont les débuts - timides - de l'édition critique. C'est ce texte que Bèze utilise pour son travail sur le Nouveau Testament.

Les éditions grecques d'Estienne ne doivent pas seulement leur réputation à leur qualité textuelle mais également à leur beauté formelle. Il utilise, en effet, les caractères gravés par Garamont pour le roi de France et l'impression est effectuée avec un soin et une élégance exceptionnels. D'ailleurs, Robert Estienne reçoit le titre envié d'"imprimeur royal" pour l'hébreu et le latin en 1539, puis pour le grec en 1540. La considération du roi le protège de surcroît contre les docteurs de la Sorbonne qui lui reprochent ses déviations par rapport à la Vulgate ainsi que ses sympathies « luthériennes ».

Mais les attaques deviennent de plus en plus vives. Le roi Henri II est moins enclin que François Ier à couvrir son imprimeur. Robert Estienne fait discrètement déménager ses presses et envoie sa famille à Genève, qu'il rejoint peu après, en 1550, deux ans après Bèze.

Dès son arrivée, il se met à la composition d'un Nouveau Testament comportant un texte grec et deux versions latines, Érasme et la Vulgate.²² C'est la première édition du texte du Nouveau Testament dans laquelle les versets soient chiffrés. Sort encore sous sa marque, l'Olivier (*Oliva Stephani*), la *Bible française des Ministres de Genève*, à laquelle ont collaboré Bèze et Calvin (1553).

Robert Estienne ne se contente pas d'éditer, il propose aussi des commentaires. C'est ainsi qu'il publie un commentaire des synoptiques qui est une chaîne de citations d'exégètes anciens dans le style des gloses médiévales.²³ L'année suivante Il en donne une version amplifiée, en français: *Exposition continue et familière sur les IV Évangélistes recueillie des expositions des plus sçavants Docteurs Ecclésiastiques. Par laquelle on peut voir combien les gloses ordinaires et Postilles que le temps passé on a baillé au peuple chrestien au lieu de l'Évangile, l'ont esloigné et destourné de Jesus-Christ...* (1554). Retenons ce titre, Estienne le publie au moment où Bèze a déjà commencé le travail de traduction et d'annotation que lui a demandé l'éditeur genevois. De fait, les Annotations de Bèze se situent formellement entre le commentaire d'Écriture, tel que le réalise Calvin, et la glose modernisée de Robert Estienne.²⁴

Le projet principal d'Estienne demeure cependant une grande Bible latine annotée. Il souhaite une traduction d'une grande qualité, très proche du texte original et dotée de notes qui en fassent ce que nous appellerions aujourd'hui une édition scientifique.

C'est pourquoi la grande Bible latine de 1557 peut être considérée comme le couronnement de son œuvre d'éditeur. C'est un superbe ouvrage en deux volumes in-folio. Il comporte toujours la Vulgate sur une colonne, mais en plus petits caractères, et la version moderne en plus gros. Pour l'Ancien Testament, Estienne choisit la version de Santes Pagnini, à laquelle il joint les notes de Vatable. Pour le Nouveau, il cherche un traducteur qui puisse se charger également des notes. Il se tourne vers Calvin, qui lui propose Bèze.

Les Annotations ne sont donc pas une œuvre que Bèze a entreprise de son propre chef. Il s'agit d'une commande qui s'inscrit dans l'effort du plus remarquable éditeur biblique du domaine francophone. La demande d'Estienne va donc déterminer le travail de Bèze mais il faut bien avouer qu'il est difficile de cerner exactement comment ce dernier comprend son travail, car il l'a présenté sous des formes sensiblement différentes.

B) Bèze et la première édition des Annotations

Une lettre de Calvin à Viret du 25 octobre 1552 nous apprend que Robert Estienne lui a demandé cette tâche.²⁵ Bèze accepte mais doit abandonner d'autres tâches, comme la traduction des sermons de Calvin en français. Il est à ce moment-là un homme suroccupé : professeur de grec, il est en outre recteur de l'Académie de Lausanne et très chargé par les examens.²⁶ Pendant les quatre ans qu'il y consacre, il fait encore beaucoup d'autres choses. A côté des cours à l'Académie, il donne des leçons sur l'épître aux Romains aux réfugiés français, réalise la traduction française des livres deutérocanoniques de la Bible des Ministres de Genève, rédige la *Punition des Hérétiques* et le *Passavant*, plus une série de publications mineures: la *Réponse à la confession de foi du duc de Northumberland*, l'*Alphabetum graecum*, la *Tabula praedestinationis*, et un proverbe mis en musique, *Les vertus de la femme fidèle et bonne ménagère*.²⁷ A ce rythme, quatre ans c'est peu. On comprend qu'il puisse écrire à Calvin le 2 novembre 1554, qu'il ne peut guère consacrer une journée entière aux Annotations sans être cent fois interrompu.²⁸ Il se plaint que Robert Estienne le presse et que, d'autre part, il ne parvient pas à trouver plus de deux heures par jour, retenu par ses obligations ou des ennuis de santé.²⁹ Il souhaiterait, en décembre de l'année 1555, que sa rapidité soit à la hauteur de l'attente de "notre Robert"..³⁰

Quel est exactement ce travail ? Dans sa correspondance avec Calvin, il parle de Notes, "Annotationes". Avec Bullinger, il met l'accent sur la traduction. "J'ai commencé il y a un certain temps déjà la comparaison entre l'ancienne version (la Vulgate) et les autres, et l'ouvrage a déjà commencé à être imprimé. Dans les notes qui accompagnent la traduction et qui sont imprimées en même temps, je donne la raison des choses que j'ai modifiées, elles sont peu nombreuses, ou de celles que j'ai retenues de l'ancien interprète alors qu'elles avaient été modifiées par Érasme."³¹ écrit-il le 21 juillet 1555. Si l'on entend ce que dit cette lettre, le projet de Bèze est des plus modestes : il réalise une traduction qui modifie peu de choses par rapport à la Vulgate et qui est même en deçà de certaines modifications érasmiennes. Les notes sont là pour en donner l'explication.

Cela correspond sans doute à la démarche habituelle de Robert Estienne et c'est assez proche de ce que dit la préface de 1556 mais cela ne correspond pas avec la réalité.³² La version de Bèze est beaucoup plus proche de celle d'Érasme que de la Vulgate ou de Calvin, et ses notes sont beaucoup plus que des explications de la traduction choisie. Elles contiennent, notamment dans les épîtres pauliniennes, de véritables développements inspirés des commentaires calviniens. Bèze était-il conscient de l'aspect novateur de son Nouveau Testament ou voulait-il en minimiser la portée ?

Il faut souligner un deuxième fait. Alors que le titre de Robert Estienne met l'accent sur la nouveauté de la traduction à partir du grec, la lettre à Bullinger suggère plutôt une correction de traduction par comparaison entre elles. Le titre du Nouveau Testament dit en effet : *D.N. Jesu Christi testamentum latine iam olim a Veteri interprete, nunc denuo a Theodoro Beza versum : cum eiusdem annotationibus, in quibus ratio interpretationis redditur*. On peut en conclure que le titre correspond assez précisément au projet de Robert Estienne, que Bèze a tenté honnêtement d'en remplir le programme mais que, de fait, soit quant aux notes, soit quant à la version, il a produit autre chose, dont il ne percevait peut-être pas, sur le moment, toute l'originalité.

De toute manière, la hâte avec laquelle il dut réaliser l'ouvrage, les conditions de travail difficiles, laissent Bèze insatisfait. Il manifeste bientôt l'intention d'en donner une édition amendée et se remet au travail.³³ Cependant, la situation se tend à Lausanne car Leurs Excellences de Berne, qui ont occupé le pays, interdisent la prédication sur le thème de la prédestination sur tout le territoire du Pays de Vaud. Bèze n'était pas homme à obtempérer facilement. Il est d'autre part déçu par la

tiédeur des autorités à mettre en place une discipline ecclésiastique digne de ce nom. Aussi remet-il sa démission de professeur à l'Académie lausannoise, comme ses collègues et la plupart des pasteurs de la ville, prenant les devants d'une expulsion qui devenait inévitable. C'est ainsi qu'il se retrouve à Genève auprès de Calvin, en automne 1558, dix ans après sa fuite de Paris.³⁴

C) Les éditions ultérieures des *Annotationes Majores*

Mais, décidément, l'époque n'est pas aux travaux intellectuels suivis. Robert Estienne meurt, le 7 septembre 1559. A la même époque, Bèze se voit chargé de la direction de l'Académie que Calvin vient de fonder, à Genève, en juin 59. Il alterne avec ce dernier dans l'enseignement de la théologie. Il est maintenant considéré comme un des porte-parole du protestantisme de langue française. Ses qualités de diplomate, plus marquées que celles de Calvin, le désignent comme représentant du parti réformé aux colloques de Poissy et de St. Germain en 1561 et 1562.³⁵

Peu après, éclatent en France les guerres entre catholiques et huguenots. Bèze s'y trouvera en première ligne comme conseiller du Prince de Condé. Il ne rentre à Genève qu'en mai 1563. L'année suivante, à la même époque, Calvin, épuisé depuis de long mois déjà, expire. Tout naturellement, Bèze reprend sa place dans tous les domaines. Le voici donc à la tête d'une Académie florissante et du corps pastoral comme Modérateur. Il devient la première autorité morale de la cité genevoise et du protestantisme français. C'est dans ces conditions qu'il achève la deuxième édition des Annotations, éditant pour la première fois un texte grec, retouchant la traduction latine, développant les notes. La nouvelle édition, qui paraît en 1565 chez Henri Estienne II, fils de Robert, bénéficie de la notoriété européenne que s'est acquise entre-temps son auteur. Elle s'intitule : *Jesu Christi D.N. Novum Testamentum sive Novum foedus / Cuius Graeco textui respondent interpretationes duae: una, vetus: altera nova, Theodori Bezae, diligenter ab eo recognita / Eiusdem Th. Bezae annotationes, quas itidem hac secunda editione recognovit, & accessione non parva locupletavit*. La préface, dédiée à la reine d'Angleterre, est datée du 18 décembre 1564.³⁶ La nouveauté majeure de cette édition est donc la publication d'un texte grec.³⁷

La troisième édition du NT latin-grec avec Annotations Majeures est également publiée chez Henri Estienne II à Genève en 1582. Cette édition est importante parce que Bèze y utilise pour la pre-

mière fois la traduction du syriaque de Tremellio et la traduction de l'"arabe" des Actes des Apôtres et de l'épître aux Corinthiens de François Du Jon. Il mentionne également l'emploi des deux grands manuscrits onciaux qui vont faire sa réputation dans l'histoire de la critique textuelle: le *Claromontanus* et le *Cantabrigiensis* ou *Codex Bezae*.³⁸

La quatrième édition des *Majores* sort des presses d'Henri Estienne six ans plus tard, en 1588. A ce moment-là, Bèze occupe une place moins exposée dans la vie ecclésiastique et politique à Genève et en France. Il a republié ses œuvres théologiques majeures dans les *Tractationes theologicae* (de 1570 à 1588).³⁹ Il dispose de plus de temps pour reprendre ses travaux bibliques car il a été libéré d'une partie de ses charges. Il n'exerce plus, entre autres, la Modération de la Compagnie des Pasteurs depuis 1580. Cependant, il se plaint du poids de l'âge et de la fatigue. Il entre dans l'"âge climatérique", il atteint les septante ans.⁴⁰

Le fruit ultime de ses efforts sera l'édition de 1593 chez Jérémie des Planches, à Genève. Henri Estienne, brouillé avec les Genevois, meurt à ce même moment à Lyon. Cette édition, la dernière du vivant de Bèze, comporte encore de nombreuses retouches et une amplification assez considérable des notes. Comme le souligne l'envoi au lecteur, c'est l'aboutissement de 42 ans de travaux. On peut vraiment dire que c'est l'œuvre d'une vie que Bèze livre avec cette dernière édition. Malheureusement, elle n'a pas la qualité des précédentes. Moindre valeur des typographes, fatigue d'un Bèze très âgé - il a 79 ans lors de la correction des épreuves - en tout cas, l'impression fourmille d'erreurs.

Cette dernière édition sera reprise et corrigée de façon remarquable, en 1642, à Cambridge par Roger Daniel, qui nous livre ainsi la forme ultime du Nouveau Testament latin-grec de Bèze avec Annotations Majeures. L'éditeur anglais a eu, de surcroît, l'excellente idée de faire précéder son édition de plusieurs préfaces de Bèze qui introduisent les différentes étapes de son projet.⁴¹

Ces éditions ne constituent cependant qu'une petite partie des publications issues des *Majores*. Il faut distinguer plusieurs familles : il y a d'abord les Nouveaux Testaments inclus dans des Bibles et ces Bibles sont de plusieurs types, suivant, par exemple, le traducteur choisi pour l'Ancien Testament. Ensuite, si nous avons affaire à des Nouveaux Testaments uniquement, il y a encore plusieurs variétés: une ou deux versions latines, présence ou non d'un texte grec ou d'une traduction

française. Enfin, il y a les Notes. Nous connaissons les *Annotationes Majores* de Bèze, mais il a également rédigé des *Annotationes Minores*, et P. Loiseleur de Villiers rédigea un type intermédiaire que nous appelons les "*Annotationes Loiseleur*". De plus, divers types de Nouveaux Testaments peuvent se publier avec divers types de notes. C'est ce foisonnement de publications que nous allons maintenant éclaircir.⁴²

3.3. Les NT latins et grecs de Théodore de Bèze et leurs diverses éditions.⁴³

A) Les nouveaux Testaments

Ils constituent la plus grosse partie de la bibliographie : 115 titres sur 150 environ. Ils n'ont jamais cessé d'être réimprimés de 1566 à 1965, dernière édition qui soit parvenue à notre connaissance. Ils se présentent sous plusieurs formes quant au texte et quant aux notes.

La forme la plus simple est un NT ne contenant que la version latine de Bèze. C'est sous cette forme exclusivement qu'ils sont publiés depuis la deuxième moitié du XVII^e siècle. Ils ont connu près d'une centaine de réimpressions.⁴⁴ Il y a d'autre part des NT contenant un texte grec - celui de Bèze - face à la version latine.⁴⁵ A partir de 1565, les NT édités par Bèze lui-même sont de ce type. Ils comportent le texte grec et une ou deux versions latines, la deuxième étant une Vulgate.⁴⁶ Nous trouvons aussi une édition du texte grec de Bèze sans version latine à Zurich en 1663.⁴⁷ Il existe également des NT trilingues, grec-latin-français, publiés à Genève en 1628 et 1629, le français étant tiré de la Bible de Genève.

B) Les Bibles

Elles sont de deux types principaux, l'une avec un AT de Santes Pagnini, l'autre de Tremellio et Du Jon.

C'est Robert Estienne qui fait appel à la traduction du dominicain italien Santes Pagnini pour son édition de 1557.⁴⁸ Dans sa préface, Estienne souligne les qualités de cette traduction, notamment son exactitude et sa littéralité. Après la mort d'Estienne, en 1559, cette Bible paraît encore six fois: en 1564 à Zurich et à Bâle, en 1568 chez J. Bourgeois à Genève, en 1579 sous la forme d'une

Bible bilingue latin-français, à Zurich et deux fois à Francfort, en 1614 et 1618. Elle est supplantée ensuite, dans les milieux calvinistes, par la version Tremellio / Du Jon, mais n'en continue pas moins une importante carrière, car elle sert de base à Arias Montano pour sa propre édition d'Anvers.⁴⁹ Elle exerce de la sorte une influence durable dans les dernières décennies du XVIe et au cours du XVIIe siècle. C'est ainsi qu'elle est plusieurs fois réimprimée chez Plantin à Anvers et même à Genève (Pierre de la Rovière 1609 et 1619). Elle se trouve alors en concurrence directe avec la Bible Bèze-Tremellio-Du Jon.⁵⁰

Dans notre bibliographie, cette dernière filière comporte 24 éditions et réimpressions.⁵¹ Comme Pagnini, Tremellio est un hébraïsant italien. Né en 1510 à Ferrare d'une famille juive, converti au christianisme sous l'influence du cardinal Pole, il s'oriente ensuite vers les idées réformées au contact de Pierre Martyr. Il doit fuir l'Italie, trouve asile en Allemagne et en Angleterre, où il enseigne l'hébreu à Cambridge. Parmi ses travaux, il faut signaler les *Rudimenta linguae Hebrae* (Vienne 1531), et surtout *l'Interpretatio syra Novi Testamenti hebraïcis typis descripta* (Paris 1569). Cette édition de la traduction syrienne du NT parviendra en main de Bèze avant même sa publication et elle joue un rôle important pour la compréhension du texte grec par Bèze, car les manuscrits grecs de la filière Érasme-Estienne étaient eux-mêmes issus de la filière syrienne. Cela renforce pour Bèze l'autorité de cette tradition textuelle.⁵²

C'est en 1579 que Tremellio publie sa *Biblia sacra sive libri canonici latini recens ex Hebraeo facti* (Francfort 1579, puis Londres 1580). Cinq ans plus tard, paraît à Londres la Bible qui nous intéresse ici ; l'AT est celui de Tremellio sauf les deutérocanoniques, dont la traduction est due à un élève de Bèze, François Du Jon.⁵³ Les notes sur l'AT sont aussi le fait de Du Jon, qui les retouche en 1590 et 1603. Le NT comprend généralement deux versions, la première est la traduction latine de la version syriaque par Tremellio, la seconde est la version latine de Bèze de 1565. Il y a également deux appareils de notes, le premier accompagne la version de Bèze et il est constitué par les *Minores* de Loiseleur de Villiers. Le second accompagne la traduction latine du syriaque, il est dû à Du Jon. Sous cette forme, la Bible Tremellio-Du Jon-Bèze constitue un des plus intéressants monuments de l'édition biblique savante du XVIe siècle.

D'autres éditions, comme celle de Zurich de 1764, se contentent de donner la version de Bèze pour le NT et Tremellio-Du Jon pour l'AT, sans notes et avec un appareil de préfaces beaucoup plus réduit.⁵⁴

C) Les Petites Notes

Nous avons déjà présenté l'histoire générale des *Annotationes Majores* mais il y a également des *Annotationes Minores*. Elles sont l'œuvre de Bèze lui-même, qui dit "avoir souffert le chaud et le froid" pour les rédiger.⁵⁵ Ce sont des notes marginales très brèves qui donnent un résumé du texte. Elles sont qualifiées de "*summae breves doctrinae*" pour les Évangiles et de "*methodi*" pour les épîtres pauliniennes.⁵⁶ La première édition de ces *Minores* est imprimée à Genève en 1565 chez Henri Estienne. La perspective est fort différente de celle des *Majores*. Ces dernières sont de gros in-folios destinés manifestement à un public savant. Dans les épîtres de s. Paul, les notes occupent parfois plus des trois-quarts de la page. Les *Minores* sont des in-octavo, beaucoup plus maniables. Elles sont imprimées sur trois colonnes d'importance décroissante : il y a d'abord le texte grec, ensuite la traduction latine de Bèze, pas de Vulgate et, en marge et en petits caractères, les Notes.

Les NT avec *Minores* sont précédés d'une préface au Prince de Condé et à la noblesse réformée de France. Le ton est différent de la préface à la reine d'Angleterre qui introduit les *Majores*. Dans cette dernière, malgré quelques allusions à des adversaires comme Castellion, Baudoin ou Bellarmin, le style est plus serein, les explications de type exégétique ont la primeur. Dans la préface au Prince de Condé, au contraire, c'est un chef de parti qui s'exprime. Les aspects polémiques, les questions de discipline ecclésiastique ont le dessus. D'ailleurs, le volume se termine par le Symbole des apôtres, le Symbole de Nicée et des Confessions de foi réformées, plus une série de pages blanches.⁵⁷ C'est un bréviaire du croyant réformé, qui doit y trouver l'essentiel de sa foi. Malgré le texte grec, ce n'est pas un ouvrage qui s'adresse à des théologiens ou à des étudiants mais plutôt à des laïcs instruits ou à des pasteurs en activité qui doivent se nourrir de l'Écriture par recours au grec ou au moins au latin qui lui est étroitement associé. Le tout selon la juste interprétation fournie par les confessions de foi.⁵⁸

Les *Minores* de Bèze sont souvent complétées par un deuxième système de notes dues à Loiseleur de Villiers.⁵⁹ Par exemple dans l'édition de 1580, à l'Olivier des Estienne, à Genève, le texte est imprimé sur trois colonnes d'importance égale : un texte grec au milieu, flanqué de la version latine de Bèze d'un côté, de la Vulgate de l'autre, les *Minores* sont en marge, les notes de Loiseleur en dessous du texte. Dans sa lettre-préface au comte Henri de Huntingdon, Loiseleur explique que le projet initial était une édition française du NT avec un appareil de notes plus riche que les *Minores*. Le projet n'ayant pas abouti, il conserve les *Minores* latines et leur adjoint des notes tirées des *Majores* de Bèze et du commentaire de Camérarius pour les Évangiles et les Actes des Apôtres, des *Majores* seulement en ce qui concerne les Épîtres.⁶⁰ Les *Minores* de Bèze restent donc en marge, imprimées en caractères romains et numérotées en chiffres arabes, les notes de Loiseleur sont au rez-de-chaussée, imprimées en italiques et leur renvoi est fait par les lettres de l'alphabet latin : a, b, c, d... On retrouve ainsi une forme classique de l'exégèse médiévale avec ses gloses interlinéaires et marginales.

Les *Minores* Loiseleur comptent quelques 14 rééditions, la plupart chez Vautrollier à Londres et chez divers éditeurs genevois. Elles connaissent donc une diffusion plus grande que les *Minores* seules dont on ne compte que onze rééditions réparties entre les Bibles et les Nouveaux Testaments.⁶¹

Dans ce paragraphe sur les Notes, il faut mentionner encore une édition des *Majores* accompagnées d'aucun texte en 1594, à la marque de R. Estienne, à Genève (in-8.).

3.4. Le rayonnement des Nouveaux Testaments de Bèze

Le nombre et la variété des réimpressions donnent une idée de l'influence qu'ont exercé les travaux de Bèze sur le Nouveau Testament. Si l'on considère les lieux d'impression, on constate que Bèze joue un rôle considérable dans les pays anglo-saxons. C'est à Londres qu'il est le plus imprimé (plus de 40 fois). Il l'est encore à plusieurs reprises à Edimbourg (6), Cambridge (3), Dublin et Oxford. Nous trouvons aussi des éditions américaines, New-York en 1648 et Philadelphie en 1852. On sait par ailleurs l'influence directe de sa version et des Bibles de Genève sur la traduction anglaise de

Thomson en 1576 et indirecte de la version et des Annotations sur les traducteurs de la *King James' Bible* ou *Authorised version*.⁶²

Le deuxième grand centre d'impression est Genève. C'est dans cette ville, et cela paraît bien normal, que paraissent les éditions originales et les nombreuses réimpressions du vivant de Bèze. Après sa mort, par contre, elles vont peu à peu diminuer, pour cesser complètement dès avant la première moitié du XVIIe siècle. Indice d'une autorité décroissante de Bèze, manque d'intérêt pour l'édition biblique, recul de l'imprimerie genevoise ? Peut-être tout cela à la fois. Le fait en tout cas mérite d'être noté.⁶³

En Suisse, Zurich connaît neuf éditions sur une période plus étendue (1559-1764). Bâle, qui reste la ville d'Érasme, ne participe qu'à l'édition pirate de 1559, et Berne reste en dehors de tout cela.

C'est la Hollande qui se montre ensuite un des centres les plus actifs de diffusion. Amsterdam commence à éditer Bèze avec décision en 1642 au moment même où Genève cesse son effort. Leyde et Anvers complètent cette offre.

Enfin, le dernier groupe est constitué par l'Allemagne : Hanau (8), Francfort (5), Heidelberg et Hambourg éditent Bèze. Berlin aussi, à partir de 1865, mais pour le compte de la Société des Bibliophiles anglais. On devrait donc plutôt ranger les éditions berlinoises - qui ne concernent que des NT latins, sans notes, accompagnés de Psaumes en latin, parmi les éditions anglaises. L'impression a vraisemblablement lieu en Allemagne pour des raisons économiques.

Si l'on considère les bibliothèques qui ont conservé jusqu'à ce jour ces Bibles et Nouveaux Testaments, on remarque que la Pologne est très riche en éditions de Bèze. Des indices analogues font penser à une diffusion en Belgique et dans plusieurs régions françaises, le Midi notamment.

Un fait curieux est celui de la réimpression de Bèze au XXe siècle. Son NT continue à être lu en latin par des pasteurs anglais ou écossais. D'autre part, dans des universités écossaises, le NT latin de Bèze était utilisé, ainsi que la Vulgate, comme texte d'introduction à l'étude du latin, jusqu'après la seconde guerre mondiale.⁶⁴

Notes du chapitre 3

1. Geisendorf pp. 55-63.
2. Sur le psautier voir Pierre Pidoux, *Le Psautier huguenot*, 2 volumes Bâle 1962. Sur Bèze tome II pp. 46, 56, 118. Ainsi que Douen, *Clément Marot et le Psautier huguenot*, Paris 1878, 2 vol.

En 1566 paraissent également des Psaumes en vers lyriques latins, *Psalmorum Davidicis paraphrasis poetica*, cf. Gardy p.130, Sur l'importance des Psaumes dans la propagande huguenote, voir : E.Droz: "Antoine Vincent, la propagande religieuse par le psautier" dans *Aspects de la propagande religieuse*, Genève 1957 p.276 ss.
3. *Canticum Canticorum Salomonis*, chez Eustache Vignon, Genève 1584. Cf. Gardy p. 191.
4. *La Bible qui est toute la sainte Esriture, contenant le Vieil et le Nouveau Testament (...) par l'avis des Ministres de Genève*, Genève 1553. Voir là-dessus, van Eys, *Bibliographie des Bibles et des NT français des XVe et XVIe s.* Genève 1900-01. Voir également Geisendorf p.681.
5. *Bibles des pasteurs et professeurs de Genève (1588)*. Cf. Geisendorf pp.339-40 ; Charles Borgeaud, *Histoire de l'Université de Genève*, tome I "L'Académie de Calvin", Genève 1900, pp. 319-322; Eugène Choisy, *L'État chrétien calviniste à Genève au temps de Th. de Bèze*, Genève 1902, pp. 276-8. Nous reviendrons sur les Bibles françaises à propos des critiques de Pierre Coton à l'encontre des Bibles genevoises ; Infra p. 191 ss.
6. *Sermons sur les trois premiers chapitres du Cantique des Cantiques de Salomon*, chez le Preux, Genève 1586, Cf. Gardy p. 193. A. Duckert a consacré une étude, d'un intérêt assez mince, à Bèze prédicateur : A. Duckert, *Théodore de Bèze prédicateur*. Genève 1891.
7. *Ecclesiastes. Salomonis concio ad populum habita, de vita sic instituenda, ut ad veram aeternamque felicitatem perueniatur: Theodori Bezae paraphrasi illustrata*. Genève 1588. Cf. Gardy p. 200.
8. *Jobus Theodori Bezae partim commentariis partim paraphrasi illustratus*. Genève 1589. Cf. Gardy p. 202.

- [9.](#) *De praedestinationis doctrina et vero usu tractatio absolutissima. Ex Th. Bezae praelectionibus in nonum Epistolae ad Romanos caput a Raphaele Eglino Tigurino, Theologiae studioso in schola Genevensi, recens excerpta.* Dans les *Tractationes Theologicae* (1582) t. III pp. 402-440.
- In Epistolam Divi Pauli ad Romanos, D. Theodori Bezae Annotationes prelectae in Schola Genevensi, excerpta per Marcum Widlerum Tigurinum.* Manuscrit de Zurich Ms. D 108.
- In Epistolam ad Hebraeos praelectiones Theodori Bezae Vezelii, ecclesiae Genevensi fidelissimi pastoris, in eademque schola theologiae professoris.* Même manuscrit à partir de f. 96 r.
- Sur ce dernier cours, voir Pierre Fraenkel, "De l'Écriture à la dispute. Le cas de l'Académie de Genève sous Théodore de Bèze." *Revue de Théologie et de Philosophie*. Cahier I, Lausanne 1977 pp. 12 ss. 10
- [10.](#) *Sermons sur l'histoire de la passion et sepulture de nostre Seigneur Iesus Christ, descrite par les quatre Evangelistes.* Genève 1592. Cf. Gardy p. 207.
- [11.](#) *Sermons sur l'histoire de la resurrection de nostre Seigneur Iesus Christ.* Genève 1593. Cf. Gardy p. 209.
- [12.](#) Reproduit dans la CB I pp. 203-4. Placé en tête de Joannis Calvini, *In omnes D. Pauli epistolas.* Genève 1551. OC t. XIV col. 182.
- [13.](#) Republiée dans la CB II p. 231.
- [14.](#) *Responsio ad defensiones et reprehensiones Sebastiani Castellionis, quibus suam Novi Testamenti interpretationem defendere conatus est. In hoc libello multi Novi Testamenti loci accuratissime excutiuntur, quorum indicem adjecimus.* Genève 1563. Cf. Gardy p. 104.
- [15.](#) *Ad Sycophantarum quorundam calumnias, quibus unicum salutis nostrae fundamentum, id est aeternam, Dei Praedestinationem euertere nituntur, responsio Theodori Bezae Vezelii.* Genève 1558. Cf. Gardy p. 55 ss.
- [16.](#) Cf. Gardy p. 192.
- [17.](#) Cf. Gardy p. 172. Ainsi que la *Mosaycarum et Romanarum legum collatio...* Genève 1577 également. Cf. Gardy p. 173.

- [18.](#) Sur Robert Estienne voir principalement Brian Armstrong, *Robert Estienne. Royal Printer*, Cambridge 1954. Cambridge History of the Bible, t. II pp. 61-63, 82-83, 48. S. Berger, *La Bible au XVIe siècle*, pp. 128-131. Scrivener, *N.T. Textus Stephani* 1550. Cambridge 1877 2^e.
- [19.](#) *Biblia sacra, latine, vulgate editionis ad fidem vetustissimorum codicum manuscriptorum et editionum antiquarum emendata : adjectis ad marginem quampluribus variantibus lectionibus ex illis collectis.* Paris 1538.
- [20.](#) *Biblia sacra, latine, duplici distincte columna, quarum alteram occupat versio latina vulgata, alteram vero nova translatio Tigurina, adjectis annotationibus Francisci Vatabli, excerptis studio Roberti Stephani, cum variis lectionibus ad marginem.* Paris 1545.
- [21.](#) Cf. Dictionnaire de la Bible, Article *Texte du N.T.* (E. Mangenot) col. 2128.
- [22.](#) *Novum Testamentum graecum cum duplici interpretatione D. Erasmi et veteris interpretis; harmonia item evangelica et copioso indice.* Genève 1551.
- [23.](#) *In Evangelium secundum Matthaeum, Marcum et Lucam Commentariis ex ecclesiasticis scriptoribus collecti, novae glossae ordinariae specimen, donec meliora donamus.* Genève 1553.
- [24.](#) Signalons encore un écrit où transparaissent les idées exégétiques de Robert Estienne : *Les censures des théologiens de Paris par lesquelles ils avoyent fausement condamné les Bibles imprimées par Robert Estienne, imprimeur du Roy; avec la réponse d'iceluy Robert Estienne: traduites du latin en françois par le mesme.* Paris 1552.
- [25.](#) "*Propediem eum hortabitur Robertus Noster ad suscipiendum lucubrationis genus in quo se majori cum ecclesiae fructu exercent.*" Calvin à Viret le 25 octobre 1552. (OC. n. 1668 t. XIV, col. 401) Cf. CB I p. 94 n. 5.
- [26.](#) D'après la lettre de Hotman à Calvin du 22 octobre 1552 (OC n.1666, t. XIV, col 397 s.). Cf. CB I p.94 n. 5. Sur ces années, d'une manière générale, voir A. Bernus, *Théodore de Bèze à Lausanne*, Lausanne 1900.
- [27.](#) Sur ces publications cf. Gardy pp. 34-53.

- [28.](#) "... *propter Annotationes illas in quibus vix unum perpetuum diem mihi pergere licet, quin centies interrumpar*". Bèze à Calvin le 2 novembre 1554. CB I p. 142.
- [29.](#) "... *instat Robertus noster cui vix tamen possum duas horas in singulos dies dare*." Bèze à Calvin le 29 novembre 1554, CB I p.149.
- [30.](#) "*Quicquid temporis possum per valetudinem, atque etiam amplius quam possim annotationibus impendo, quod velim Stephano nostro significari cujus desiderio vellem ut diligentia mea par esse posset*." Bèze à Calvin le 24 septembre 1555. CB I p. 176.
- [31.](#) "*Quod ad me scripsisti de Novi Testamenti versione ita est ut acceperas. Nam veterem interpretationem cum caeteris comparare coepi jam pridem, etiam coepit excudi. Horum omnium quae vel mutantur a nobis, quae pauca sunt vel retinentur ex vetere interprete, quum sint ab Erasmo mutata, rationem reddimus in annotationibus, quae simul excuduntur. Utinam hic noster labor Ecclesiae Christi tam sit utilis quam est a me prompte et alacriter ex amicorum consilio ac pene mandato et imperio sesceptus, quod a me aliquid in hoc genere praestari posse existimarent*." Bèze à Bullinger le 21 juillet 1555. CB I pp. 167-168.
- [32.](#) Sur la préface de 1556 et les caractéristiques de la version latine, voir ci-dessous le chapitre IV, pp. 80 ss.
- [33.](#) Lettre à Bullinger du 3 juillet 1558, CB II pp. 203-204, C0 XVII, 234. "Comme on ne peut pas défaire ce qui est fait, il ne reste que l'espoir de faire dans une autre édition ce qui aurait dû être fait dans la première. Il m'importe beaucoup qu'une fois les exemplaires de la première édition vendus, Estienne en mette en travail une seconde, revue et corrigée à laquelle je suis tout entier consacré et que j'espère pouvoir publier à Pâques prochaines." Trad. Geisendorf p. 70. Ce n'est pas à Pâques 1559 mais au début de l'année 1565 que cette version corrigée paraîtra.
- [34.](#) Sur ces événements, voir Geisendorf pp. 99-102.
- [35.](#) Sur les colloques de Poissy et de St. Germain, voir Alain Dufour, « Le colloque de Poissy » dans les *Mélanges Meylan*, Genève 1970.
- [36.](#) Cf. Annexe Bibliographie des *Annotationes Majores*. p. 276 ss. Mais entre-temps avait paru une édition de ces Annotations contre la volonté de Robert Estienne ; ce sont les éditions pirates de

1559-60 à Bâle et Zurich. Les éditions de 1550-60 représentent un cas particulier dans l'histoire des Annotations, d'abord, elles paraissent avec deux lieux d'impression différents, Bâle et Zurich. Les pages de titres sont différentes pour un contenu identique. L'édition bâloise comporte une gravure et la mention "*impensis Nicolai Barbirii et Thomae Courteau*", alors que l'édition zurichoise ne comporte aucun signe qui puisse faire identifier l'imprimeur ou l'éditeur. Cette édition comporte un texte grec qui prend la place de la Vulgate dans l'édition d'Estienne de 1556 ; or, il ne s'agit pas de celui de Bèze qui ne sera publié qu'en 1565.

Brian Armstrong (*Robert Estienne, Royal Printer*, Cambridge University Press, 1954, pp. 239 ss.) a découvert dans les Registres du Conseil de Genève, les éléments concernant cette affaire. Dès juin 1557, R. Estienne a connaissance d'une impression bâloise d'une "Bible" copiée sur son édition de 1556-57. Une intervention du Conseil genevois auprès du Conseil de Bâle va faire cesser l'impression dont s'était chargé Oporin.

En fait, trois hommes s'étaient associés pour cette entreprise : Nicolas Barbier et Thomas Courteau, des imprimeurs genevois dont l'un était un ancien typographe de Robert Estienne, et un libraire parisien Jacques du Puis. Ils s'étaient mis d'accord à la foire de Francfort pour se partager le tirage : du Puis en prenant la moitié, les deux autres, chacun un quart. L'interdiction faite à Oporin de poursuivre l'impression ne devait pas, pour autant, suspendre leurs efforts. Ils reprirent contact avec Gessner à Zurich, sans lui parler, semble-t-il, des motifs qui contraignirent Oporin à l'arrêt. Mis au courant, Estienne traîne Courteau et Barbier devant les instances genevoises. Courteau avoue sans difficultés une affaire dont il dit ignorer le caractère frauduleux. Barbier, par contre, nie farouchement tous les chefs d'accusation, jusqu'à ce qu'une confrontation avec Courteau l'amène à confesser sa participation à l'édition zurichoise. Le Conseil lui enjoint d'arrêter le tirage et lui inflige une amende de dix couronnes, comme à Courteau. Cela ne suffit pas à mettre un terme à l'entreprise. Robert Estienne écrit à Bullinger, le 1er juillet 1558, pour lui demander son appui. Bèze fait de même deux jours plus tard.

Cependant, même l'intervention de *l'Antistes* ne suffira pas. Malgré les liens étroits qui rattachent Zurich à Genève, c'est une fin de non-recevoir que présente le Conseil zurichois : Gessner a reçu l'autorisation d'imprimer, il n'est pas possible de la lui retirer. Ainsi, le livre sera

effectivement mis en vente, une partie avec la mention "Bâle" et la vignette des éditeurs Barbier et Courteau, le reste, avec la simple mention "Tiguri 1559" sans marque d'imprimeur. Il s'agit donc d'une copie illégale de l'édition de 1556, effectuée contre la volonté de Bèze et de Robert Estienne. Cette édition comporte deux nouveautés importantes qui seront reprises dans l'édition - légitime celle-là - de 1565 : l'existence d'un texte grec et la parution sous la forme d'un Nouveau Testament et non plus sous celle d'une Bible latine. Est-ce le succès de cette formule qui va inciter à faire paraître sous cette forme la deuxième édition des *Majores*? En tous cas, malgré les obstacles mis à sa diffusion, cette édition pirate s'est bien vendue.

Cf. Annexe I p. 264. A propos du texte grec de l'édition pirate, il n'a pas été possible de déterminer exactement son origine, mais il faut corriger la note de B. Armstrong (Armstrong p. 246.) qui pense qu'il s'agit simplement de la reprise d'une édition d'Érasme. En fait, ce texte est plus proche de celui d'Estienne que de celui d'Érasme ; seul des détails de ponctuation séparent le texte de 1559 de celui d'Estienne de 1550. Cela se comprend fort bien, puisque Barbier a été un proche collaborateur d'Estienne. Enfin, cette édition pirate montre que l'idée d'Estienne et la réalisation de Bèze ne présentaient pas seulement un intérêt scientifique ou ecclésial, mais représentait une valeur commerciale, car il ne fait pas de doute que l'objectif premier de Barbier et Courteau était d'ordre lucratif. Or, par le nombre des publications, les deux associés étaient les plus importants éditeurs et imprimeurs genevois en matière biblique ; pratiquement, chaque année, à cette époque, une Bible ou un Nouveau Testament sortaient de leurs presses. Leur plagiat montre qu'un Nouveau Testament de ce type correspondait à une demande.

[37.](#) Nous étudierons ce texte dans le chapitre V, consacré au texte grec.

[38.](#) Cf. Bibliographie des *Annotationes Majores*, p.276.

[39.](#) *Theodori Bezae Vezelii, volumen Tractationum Theologicarum, in quibus pleraque Christianae Religionis dogmata adversus haereses nostris temporibus renouatas solide ex Verbo Dei defenduntur.* (...) Genève 1570, pour le tome I, le second paraît en 1573, le troisième en 1582.
Cf. Gardy pp. 144 ss.

[40.](#) Sur la modération cf. Geisendorf p. 322, sur l'"âge climatérique" pp. 323 ss.

- [41.](#) *Jesu Christi Domini nostri Novum Testamentum.... Cujus Graeco contextui respondent interpretationes duae : una, vetus; altera, Theodori Bezae. Ejusdem Theodori Bezae Annotationes (...) Omnia demum, ultima adhibita manu, ex collatione exemplarium omnium accuratissime emendate, et aliquantulum aucta (...)* Cambridge Ex officina Rogeri Danielis 1642. Cf. Bibliographie des *Annotationes Majores* in Annexe II pp. 276 ss.
- [42.](#) La Bibliographie complète des Bibles et N.T. latins de Bèze est encore à réaliser. Dans le cadre de ce travail nous avons entamé une première recherche. Elle s'est basée sur les catalogues de Bibliothèques importantes: la Library of Congress de Washington, la Nationale à Paris, la Vaticane à Rome, le British Museum etc. Nous avons également eu en main ceux de la Bibliothèque Publique et Universitaire et du Musée historique de la Réformation de Genève qui ont réuni un grand nombre de publications de Bèze. Nous avons visité ou interrogé un certain nombre de bibliothèques dont le catalogue nous était inaccessible. (Nous en donnons la liste ci-dessous p.311). Nos remerciements à tous les bibliothécaires qui ont pris la peine de nous répondre, notamment, la Dr. Paulina Pelcowa qui a dépouillé pour nous les catalogues des bibliothèques polonaises. Nos remerciements également à Mme A.-M. Hidber qui s'est occupée du classement de ce fichier.
- [43.](#) Pour ce paragraphe, se rapporter à la Bibliographie générale des N.T. grecs et latins de Th. de Bèze pp. 264 ss.
- [44.](#) Ces éditions comportent souvent, en appendice, un Psautier latin dans la traduction de Tremellio et Du Jon. Par exemple, Berlin 1868, 1873, 1892 et 1915.
- [45.](#) Notre bibliographie compte quelques 25 N.T. gréco-latins.
- [46.](#) En 1565 à Genève, avec deux versions latines et *Annotationes Majores*. Même chose en 1582, 1588, 1589, 1598 et dans l'édition de Cambridge de 1642, toutes in-folio. Avec la seule version de Bèze et *Annotationes Minores*, -8°, en 1565, 1567 et 1580 à Genève. Avec les *Minores Loiseleur* en 1590, 1604, 1611, 1625, 1626, 1628, 1629 etc....
- [47.](#) Chez Bodmer, sans notes. Les autres éditions zurichoises sont gréco-latines : 1671 et 1708.

- [48.](#) Pour l'orthographe du nom (Pagnino ou Pagnini) nous avons suivi le Dictionnaire de la Bible, selon l'article de Péricaud. Santes Pagnini, en latin Sanctes Pagninus, dominicain italien, né à Lucques (Toscane) en 1470. Elève de Savonarole à Florence, professeur à l'école des langues orientales de Rome, il réside ensuite à Avignon et à Lyon où il meurt au début des années 1540. Hébraïsant et helléniste, il est surtout connu pour sa Bible traduite de l'hébreu et du grec (*Veteris et Novi Testamenti nova translatio*) Lyon 1528, éditée avec l'aide des papes Médicis Léon X et Clément VII.
- [49.](#) Signalons que Michel Servet en avait donné une réédition à Lyon en 1542 : *Biblia sacra ex Sanctes Pagnini tralatione sed Hebraïcae Linguae amussim novissime ita recognita, et scholiis illustrata, ut plane nova editio videri possit.* Lyon 1542 chez Hugues de Laporte.
- [50.](#) *Hebraïcorum Bibliorum Veteris Testamenti latina interpretatione, opera olim Xantis Pagnini Lucensis nunc vero Benedicti Ariae Montani ...* Anvers 1572. Cette Bible se pose à la fois en continuatrice de la Polyglotte d'Alcala et en rivale de celle de Tremellio - Du Jon - Bèze : "Sans doute est-ce Montano, chapelain du roi, qui a inspiré à Philippe II le dessein d'attacher son nom à la Bible polyglotte d'Anvers, ressuscitant le mécénat de Cisneros, dont Plantin voulait rééditer l'œuvre avec un merveilleux outillage typographique. C'est lui qui assumait le colossal travail de diriger l'édition de la Bible Royale, et celle-ci était bien loin d'être la simple reproduction de celle d'Alcala. On y adjoignait la version syriaque publiée à Vienne par ordre de l'empereur Ferdinand, oncle de Philippe II. Cette version, pour le Nouveau Testament, était même imprimée deux fois, en caractères syriaques et en caractères hébraïques. Le premier projet de Plantin substituait à la Vulgate latine la traduction de Santes Pagninus. La Vulgate fut rétablie à la place qui lui revenait. Mais la version moderne, revue par Montano avec l'aide de quelques autres savants ne fut pas sacrifiée : elle constitua un deuxième volume de l'*Apparatus*, lequel grossissait démesurément par rapport à celui de la Bible d'Alcala. Voir là-dessus Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle.* Paris 1937 p. 783. Une remarque encore sur la curieuse personnalité de cet inquisiteur espagnol aux Pays-Bas au temps du Duc d'Albe, qui se fait à l'Escorial le continuateur de l'école exégétique espagnole. « Il expose la foi orthodoxe dans un latin d'une impeccable élégance et veut l'appuyer sur la Bible seule, au nom de laquelle les

hérétiques la combattent. Son parti pris d'ignorer la scolastique le rattache à l'érasme. Mais son biblisme est autrement plus radical que celui d'Érasme. Il ignore les anciens Pères presque autant que les Docteurs du Moyen âge. Avec pleine conscience d'irriter à la fois les tenants de la scolastique et ceux qui cherchent dans l'Écriture de sublimes sens mystiques, allégoriques, tropologiques ou analogiques, Montano s'en tient, dans ses commentaires, à l'exégèse la plus littérale." Ibidem p. 782.

[51.](#) La Bible Bèze-Tremellio-Du Jon : 1588 Londres, 1590 Genève, 1593 Londres, 1596 Hanau, 1602 Hanau, 1607 St. Gervais, 1617 Genève, 1618 Hanau, 1624 Hanau, 1627 Amsterdam, 1628 Amsterdam, 1630 Genève, 1632 Amsterdam, 1633 Amsterdam, 1640 Londres, 1648 Amsterdam, 1651 Amsterdam, 1656 Londres, 1661 Londres, 1669 Amsterdam, 1673 Zurich, 1703 Zurich, 1715 Hanau, 1764 Zurich.

[52.](#) Cf. infra le chapitre sur le texte grec pp. 100 ss.

[53.](#) François Du Jon (latin Junius). Né à Bourges en 1545, mort à Leyde le 13 octobre 1602, élève de Bèze à Genève, il est surtout connu pour ses publications sur l'A.T. : *Bibliorum pars I, id est quinque libri Moschis (sic) latini recens ex Hebraeo facti brevisque scholiis illustrati ab Immanuelle Tremellio et Francisco Junio*, fol. Francfort 1575.

- *Pars II Id est libri historici*. Francfort 1576
- *Pars III Id est libri poetici*. Francfort 1579
- *Pars IV Id est libri prophetici + libri apocryphi sive Appendix Testamenti Veteris ad canonem priscae Ecclesiae adjusta, latinaque recense greco sermone facta et notis brevibus illustrata per Franciscun Junium*. 1579 également.

Sur Du Jon voir Fr. W. Cuno, *Franciscus Junius der Aeltere. Professor der Theologie und Pastor (1545-1602)*. Amsterdam 1891.

[54.](#) Voir la Bibliographie générale (Annexe I) aux dates indiquées. Il faut cependant signaler la dualité de la préface d'André Rivet dans les éditions zurichoises. Elle prend la place de l'habituelle préface de Tremellio et Du Jon et se voit accompagnée d'une page fort intéressante de l'exégète Jean Etienne Menochio s.j. (1575-1655) sur la dignité de l'Écriture Sainte.

- [55.](#) *Adjeci graecolatinum Novum Testamentum minore forma hic excursum, adjunctis quibusdam in quibus multum sudavi et als, utinam aliquo Ecclesiae fructu, quod unum spectavi.* Bèze à Bullinger le 8 mars 1565. CB VI p. 40.
- [56.](#) Pourquoi ce terme de "*methodi*" ? On peut le rapprocher du fait que pour Bèze les épîtres de s. Paul, et l'épître aux Romains tout particulièrement, ne contiennent pas seulement une somme de la doctrine chrétienne mais qu'elles sont aussi un "traité de la méthode", un modèle de logique et de rhétorique chrétiennes. Elles enseignent non seulement ce qu'il faut mais aussi comment il faut penser. Les *Minores* - et elles sont en ce sens-là un complément bienvenu des grandes notes -, ne se contentent pas de résumer le contenu des épîtres pauliniennes, mais situent chaque passage dans l'ensemble : "Première partie de l'épître" (Rm 1,1) "deuxième partie de l'épître jusqu'au chapitre 9" (Rm 1,16) "réponse à la première objection des Juifs" (Rm 3,1) "réfutation de la deuxième objection des Juifs" (Rm 3,5) etc....
- [57.](#) Il s'agit de Confessions proposées par Henri Estienne (sur le conseil de Bèze, dit-il). Ce sont le symbole des Apôtres, le symbole de Nicée, celui de saint Athanase, des décrets du concile d'Ephèse et enfin la confession de foi du concile de Chalcédoine.
- [58.](#) Comme édition des *Minores*, signalons Genève 1565 et 1580, Anvers 1583, Londres 1585, Hanau 1596, Genève 1596, Hanau 1602, Genève 1617, Hanau 1618, Genève 1630.
- [59.](#) Loiseleur (ou Loyseleur) de Villiers (1535-1593), ancien avocat au Parlement de Paris, se réfugie à Genève où il se lie d'amitié avec Bèze. Il se met à l'étude de la théologie et se rend comme pasteur au Croisic. Il fuit à nouveau la France après la St. Barthélémy et se rend à Londres. Il est ensuite aumônier à la cour de Hollande. Parmi ses œuvres, il faut citer : la *Ratio ineunde concordiae inter ecclesias reformatas* (1579), l'*Apologeticon Belgarum contra librum Concordiae Bergensium* (1579) une collaboration à l'*Apologeticus libellus Arausionensis Principis adversus edictum regis Hispanarum quo is Arausionensem proscribeat* (1581) et *Petri Villerii et Joh. Taffini responsum de pace religionis cum pontificis ineunda. Item de restituendis templis quae per tumultum pontificis adempta sunt.*

Sur un conflit avec Bèze à propos des tentatives de concorde entre luthériens et réformés cf. Geisendorf p. 290 et de Vries, *Genève, pépinière du calvinisme hollandais, tome II,*

correspondance des élèves de Théodore de Bèze après leur départ de Genève. Fribourg et La Haye 1924, pp. 162-165. Sur Villiers, voir Haag, *La France protestante* tome VII p.112, ainsi que C. Boer, *Twee Hofpredikers*, Taffin en Villiers. La Baye 1952.

- [60.](#) Loiseleur ne disposait effectivement, en novembre 1573, que du commentaire sur les Évangiles de Camerarius, c'est pourquoi il signale qu'il n'a utilisé que Bèze pour les Actes et les Épîtres. Joachim Camerarius (Kammermeister) 1500-1574, philologue ami de Mélanchthon avait en effet publié en 1572 sa *Notatio figurarum sermonis in quatuor libris Evangeliorum indicata verborum significatione et orationis sententia* (Leipzig 1572) et en 1576 à Leipzig également, les *Notationes figurarum sermonis in Scriptis apostolicis, in libro Praxeon et Apocalipseos*. Cf. Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. t. IV p.689.
- [61.](#) Chez Vautrollier à Londres : 1574, 75,76, 79, 81, 87. A Genève en 1575, 1590, 1603, 1604, 1611 et 1616. On trouve également une édition hollandaise, Amsterdam 1633. Il est remarquable que ces différents centres d'édition se succèdent dans le temps. Ils doivent s'adresser à un même public. Pour plus de détails, se référer à l'annexe I.
- [62.](#) Dans un texte aussi important pour la théologie anglicane que la traduction officielle de la Bible appelée *King James' Bible* ou *Authorised Version* (1611), le Nouveau Testament annoté de Bèze joue un rôle crucial. On connaissait, en effet, comme véhicule des idées réformées la *Geneva Bible*, traduite à Genève par des exilés anglais en 1560 puis révisée en 1576 par Laurence Tomson. Imprimée en petits volumes maniables, elle connut une diffusion que la *Bible des Evêques* (Bishops' Bible) ne parvint jamais à égaler et que l'*Authorised Version* mit longtemps à faire oublier. Par contre, ce qui était moins connu, c'est le rayonnement que Bèze eut sur les réviseurs de l'*Authorised Version*. Par une comparaison de différents manuscrits qui nous livrent des étapes intermédiaires du projet (Bodleian Bishops' Copy et Fulman manuscript) Irena Backus montre que, contrairement à ce qu'on aurait pu penser, les lectures de Bèze sont accueillies de manière de plus en plus large avec l'avancée des travaux. Certes, les positions les plus marquantes de Bèze en matière d'ecclésiologie et de politique sont adoucies, mais son prestige est tel que les réviseurs anglais le suivent encore quand les bases philologiques de son interprétation sont douteuses, voir même inexistantes. Ceci, malgré la méfiance d'un

collaborateur aussi profilé que le chanoine John Bois et l'hostilité déclarée du roi Jacques lui-même. Cf. Irena Doruta Backus, *The reformed roots of the English New Testament. The influence of Theodore Beza on the English New Testament*. (Pittsburgh theological monograph series) Pittsburgh, Pickwick Press, 1980, 216 p. Voir en particulier pp. 28-34.

- [63](#). L'édition biblique genevoise, en tout cas, connaît des problèmes dans la première moitié du XVII^e siècle. Cherchant les causes qui retardent la publication de la Bible française de Diodati, Brian Armstrong fait remarquer que les critiques portées contre la *Bible des Ministres et professeurs de Genève* de 1588 rendaient les éditeurs extrêmement prudents. Les reproches de traduction trop interprétative portés par Pierre Coton, Jean Arnoux, Pierre Frizon, Honorat Nicquet, Jacques Servet et François Véron ont mis les huguenots sur la défensive. Face à cette polémique, le synode de Castres, par exemple, pense que la meilleure stratégie est d'éviter de nouveaux problèmes. Il interdit pour cette raison toute nouvelle version. Cf. Brian Armstrong, « Genève face à la théologie et à la politique du calvinisme français. Les embarras causés par la Bible de Genève de 1588 ». Communication au Congrès Calvin du 9.9.82, à Genève.

CHAPITRE 4 : La version latine

4.1. Les principes de la traduction : littéralisme et fidélité

"Il faudrait être un ennemi de la piété et de la religion chrétienne pour douter de la nécessité d'une traduction latine améliorée de l'Ancien et du Nouveau Testament", note Bèze en tête des Annotations de l'année 1557.¹ En effet, dit-il, la version en usage jusqu'ici dans l'Église, la Vulgate, ne répond plus aux nécessités. On ignore son auteur, son texte est dépravé en de nombreux endroits par des erreurs de copistes ; elle s'écarte souvent du grec, sa traduction est obscure. Par endroit elle comporte des ajouts, par endroits des omissions, de sorte qu'elle ne satisfait nullement les gens instruits et conduit à de graves erreurs ceux qui sont dépourvus d'instruction.² Quant à essayer d'en rétablir le texte, c'est une entreprise sans fin, car elle comporte presque autant de textes différents qu'il y a de manuscrits.³

Dans la dernière forme de la préface, en 1598, Bèze rejette nettement l'authenticité hiéronymienne de la Vulgate. Elle n'est pas la version corrigée autrefois par Jérôme, dit-il, cela se voit par plusieurs citations de Jérôme lui-même et par le fait qu'il n'est pas un seul ancien écrivain qui ne s'écarte d'elle à plusieurs reprises, sans même excepter Augustin, Ambroise et Hilaire.⁴ Si la Vulgate était effectivement la version de Jérôme, elle devrait se trouver exclusivement citée par Jérôme lui-même, ensuite par tous les grands théologiens latins de l'antiquité.⁵ Cependant, Bèze affirme la suivre la plupart du temps dans sa propre version, car il la place au-dessus de toutes les autres.⁶

Il n'a pas copié l'exemple de certains contemporains qui sont partis à la recherche de vieux manuscrits latins et ont tenté de corriger les erreurs de la Vulgate. Ils l'ont certes fait avec beaucoup de zèle, mais dans leur crainte de commettre une "nouveau-té", ils ne se sont jamais permis de s'écarter des manuscrits latins. D'autres, suivant l'exemple de s. Jérôme, ont recouru aux sources grecques. C'est cette solution qu'il a lui-même retenue.⁷

En quoi sa version se distingue-t-elle de celle d'Érasme, qui avait eu la même ambition ? Bèze élève deux griefs fondamentaux à l'égard du maître de Rotterdam. D'abord Érasme reprochait à la Vulgate de traduire le même mot de façons différentes ; or il est tombé lui-même dans ce travers. Ensuite, Érasme accusait la Vulgate de s'écarter du grec. C'était sans doute vrai, dit Bèze, en fonction

des manuscrits qu'il possédait lui, mais d'autres témoins, et les plus anciens, soutiennent au contraire la traduction traditionnelle.⁸

Les principes de la traduction énoncés par Bèze sont donc clairs : il ne va pas s'atteler à une édition améliorée de la Vulgate, c'est une entreprise impossible. Il veut partir de sources grecques mais en restant très proche de la Vulgate, qui est la meilleure version existante. Il sera plus près d'elle qu'Érasme, car si ce dernier affirme des principes corrects, notamment en ce qui concerne la fidélité du vocabulaire, il ne les a pas appliqués lui-même avec la rigueur souhaitable. De plus, la Vulgate concorde davantage avec les manuscrits grecs les plus anciens que la version d'Érasme. Bèze s'estime donc en mesure de réaliser un travail plus sérieux que son prédécesseur.

S'il prend ainsi ses distances par rapport à Érasme, il se démarque encore plus de Castellion. Son audace lui déplait : sous prétexte de latinité, ce "traducteur récent"⁹ renonce à des termes consacrés. Il enlève également aux formules tirées de l'hébreu leur aspect caractéristique et met ainsi en cause leur contenu religieux. Il faut savoir conserver un terme dans lequel se cachent souvent des secrets admirables, ainsi, note-t-il dans la préface, une traduction me paraît d'autant plus louable qu'elle s'éloigne moins des termes grecs et hébreux. Elle doit aussi conserver la forme d'un discours, la simplicité tout-à-fait divine et admirable de ces oracles de l'Esprit Saint, en ne tombant néanmoins pas dans le barbarisme de l'expression.¹⁰ Il poursuit ce plaidoyer en faveur du littéralisme de la traduction, en notant que pour mieux préserver les propriétés du vocabulaire, il s'est abstenu, autant que possible, d'user de synonymes, rendant chaque fois le terme grec par le même mot. S'il ne l'a pas toujours fait, lui-même, c'est parce que les significations étaient différentes ou pour des raisons particulières expliquées en notes.¹¹

A la lecture de cette préface, on imagine le type de traduction que l'on va rencontrer : littéralisme strict, proximité des termes grecs et des concepts hébreux, fidélité au vocabulaire, parenté avec la Vulgate, dont il se rapproche, en évitant le laxisme d'Érasme et les audaces de Castellion. Or si l'on procède à une comparaison entre la Vulgate, le latin d'Érasme, de Calvin, de Bèze et Castellion, ce n'est pas, mais pas du tout, à cette conclusion que l'on aboutit.

4.2. Flottement du vocabulaire

Bèze, qui insiste si fort sur la fidélité du vocabulaire, se montre, dans la pratique, souvent laxiste et peut-être même, ce qui est plus grave, irrésolu. Un premier exemple, avec les termes *apokalupsis ou *apokaluptein.¹² La Vulgate et Calvin se tiennent fermement à *revelare* ou *revelatio*. Bèze hésite.

En Rm 1,17 : il dit *exhibere* en 1157, *retegere* en 1565

En Rm 1,18 : *palam esse* en 1557 et 1565, *patet* en 1598

En Rm 2,5 : *declario* (1557), *patefacio* (1565, 1598)

En Rm 8,18 : *revelare* (1557) puis *retegere* (1565) puis à nouveau *revelare* (1598)

En Rm 8,19 : *palam fieri* (1557) *revelatio* (1565) *revelare* (1598)

En Rm 16,25 : *revelatio* (1557 et 1565) *patefactio* (1598)

Il est difficile de découvrir la raison pour laquelle un terme est préféré à un autre. Ils changent dans les éditions successives sans que l'on puisse définir une tendance générale. Il ne s'agit même pas d'un simple oubli ou d'une inattention puisque certaines modifications se trouvent dans des versets voisins (1,18 et 1,19 ; 8,18 et 8,19). Il faut conclure que Bèze ne se sentait pas tenu par ce principe quand il travaillait concrètement à sa traduction. D'autres motivations, d'ordre stylistiques vraisemblablement, le déterminaient.¹³ Cet exemple est un des plus extrêmes. Plus représentatif de la moyenne est la traduction d'*atimia ou d'*atimazein. La Vulgate donne trois équivalents latins : *contumelia* (1,24 et 9,21), *ignominia* (1,26), *inhonorare* (2,23). Bèze en a deux en 1557 : *ignominia*, *ignominiosos* (Rm 1,24 et 1,26), *decorare*, *dedecus* (2,23 et 9,21). A partir de 1565, il va rendre les deux premiers par *foedare* et *foedis affectibus*. Calvin dit *ignominia* et *ignominiosus*, *deshonestus* et *contumelia*. Érasme est le plus conséquent en utilisant trois fois *ignominia* et *ignominiosus* et une fois *inhonestus*.

Castellion se montre très personnel, à l'accoutumée, en traduisant *deturpare* et *turpis* (1,24 et 1,26), *dedecorare* (2,23) et *inhonestus* (9,21).

Pour des termes centraux de l'épître aux Romains et théologiquement aussi significatifs que *dikaios ou *dikaiosunê, Bèze se tient plus rigoureusement au vocabulaire classique de *justus* ou *justitia*. Ce sont dans les termes moins fréquents ou plus périphériques que les modifications sont les plus nombreuses. Prenons la famille d'*endeixis. La Vulgate traduit chaque fois *ostendere* ou *ostensio*. Érasme de même, Bèze aussi en Rm 2,15, 9,17 et 9,22, sauf au chapitre 3 où il s'agit de justice (*eis endeixin tês dikaiosunes autou) où il utilise le terme *declarare* (1557), en 1598, il parle de *demonstratio*. Calvin prend *ostendere* en 2,15 et 9,17, *demonstrare* en 3,25, 3,26 et 9,22. Castellion utilise *declarare* en 9,22 et comme Bèze et Calvin *demonstrare* au chapitre 3.

On pourrait multiplier de tels exemples. On doit donc constater que, contrairement à ses principes, Bèze se préoccupe peu, dans la pratique, de l'équivalence entre le terme grec et le terme latin. Il partage ce trait avec Érasme et Castellion. Il est, en général, moins libre que ce dernier, mais un peu plus que le premier. Cette différence entre la version et le texte apparaît nettement quand on compare Bèze à la Vulgate mais aussi à Calvin. La proximité du commentaire théologique entre les deux Genevois rend d'autant plus frappante la différence de leurs versions. Le style de Calvin s'apparente à celui de la Vulgate, la phrase latine étant calquée sur la construction de la phrase grecque. Celui de Bèze, par contre, est beaucoup plus proche d'Érasme.¹⁴ On pourrait le qualifier de style humaniste : richesse mais aussi flottement du vocabulaire qui vont de paire avec un penchant pour la paraphrase.

4.3. Les tendances à la paraphrase

Si l'on considère la concision de nos différentes traductions, Castellion vient nettement en tête, la Vulgate mise à part. Cela se conçoit bien, à cause de son parti-pris de latinité, il implique un style lapidaire. Érasme, au contraire, se montre plus long. Bèze un peu moins, mais il ajoute constamment des mots par rapport au texte grec.

Si l'on prend les 10 premiers versets du chapitre 3 des Romains, la Vulgate et Castellion utilisent 140 mots, Calvin 149, Bèze 151, Érasme 152. Si l'on regarde la salutation par laquelle débute l'épître aux Romains, ces différences apparaissent nettement. Calvin, fort proche de la Vulgate, conserve les tournures du grec paulinien, sous lesquelles percent les formes hébraïques. C'est un

latin qui ne dissimule pas son origine : *Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, selectus in Evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo, qui factus est e semine David secundum carnem, declaratus filius Dei in potentia, per spiritum sanctificationis, ex resurrectione mortuorum, Jesu Christo domino nostro : per quem accepimus gratiam et apostolatam in obedientiam fidei inter omnes gentes, pro nomine ipsius, inter quas estis etiam vos, vocati Jesu Christi : omnibus qui Romanae estis, dilectis Deo, vocatis sanctis : gratia vobis, et pax a Deo patre nostro, et Domino Jesu Christo.*

La traduction d'Érasme est plus fluide et plus paraphrasante : *Paulus servus Jesu Christi, vocatus ad munus Apostolicum, segregatus in Evangelium Dei. Quod ante promiserat per Prophetas suos in scripturis sanctis, De filio suo qui genitus fuit ex semine David secundum carnem, qui declaratus fuit Filius Dei cum potentia, secundum Spiritum sanctificationis, ex eo quod resurrexit e mortuis Jesus Christus Dominus noster. Per quem accepimus gratiam ac muneris Apostolici functionem, ut obediatur fidei inter omnes gentes, super ipsius nomine. Quorum de numero estis et vos, vocati Jesus Christi, Omnibus qui Romae estis, dilectis Dei, vocatis sanctis, gratia vobis...*

Celle de Castellion est, à coup sûr, la plus belle littérairement : classicisme de la langue qui met toujours le génitif avant son objet ("*Jesu Christi servus*"), latinisation du vocabulaire (*vates* pour *prophetas*), concision très romaine de la forme. S. Paul rivalise, grâce à lui, avec Tite-Live. On ne perçoit plus le caractère heurté de son grec et les tournures hébraïques ont disparu. Voici sa version : *Paulus Jesu Christi servus, vocatus Apostolus ad Evangelicum Dei segregatus, quod ante promiserat per vates suos in sacris litteris, de filio suo, orto ex Davidis semine quod ad carnem attinet : definito Dei filio cum potentia, secundum spiritum sanctificum, dum ex mortuis resurgit Jesus Christus Dominus noster : per quem gratiam sumus et Apostolatam adepti, ut obediatur fidei ob eius nomen apud omnes gentes, in quibus vos quosque estis vocati Jesu Christi. Omnibus, qui Romae estis, Deo charis, vocatis sanctis, gratiam et pacem a Deo patre nostro, et Domino Jesu Christo.*

Bèze est moins soucieux que Castellion d'élégance latine, il tient à conserver les hébraïsmes ; s'il use de périphrase, il le signale en imprimant le passage en italique. Ce que vise sa version, c'est l'univocité. Aucune expression ne doit être ambiguë, d'où les ajouts d'adverbes ou de verbes qui visent à préciser la pensée. La tendance paraphrasante, chez Bèze, n'est pas seulement stylistique ou

euphonique, elle est interprétative. Sa ponctuation joue le même rôle. On notera, à cet égard, l'importance des parenthèses. Relisons ces mêmes versets dans sa version de 1598 :

Paulus servus Jesu Christi, ex vocatione¹⁵ Apostolus, separatus ad praedicandum Evangelium Dei. (Quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis) De Filio suo, (facto ex semine Davidis, secundum carnem. Declarato Filio Dei potenter secundum Spiritum Sanctitatis, per resurrectionem ex mortuis) nempe Jesu Christo domino nostro. Per quem accepimus gratiam et Apostolatum ad obedientiam fidei, inter omnes Gentes, pro ipsius nomine ; inter quas estis etiam vos, vocati a Jesu Christo¹⁶(ex Dei)¹⁷ vocatione sanctis ... Gratia sit vobis et pax a Deo patre nostro, et Domino Jesu Christo.

A propos du *ex Dei vocatione sanctis*, Bèze remarque que s'il rajoute le mot Dieu dans la traduction latine, c'est que le grec n'est pas suffisamment explicite, Le mot *klètòn, indique-t-il dans les notes, n'est que l'équivalent approximatif de l'hébreu megorah qui, lui, implique davantage l'initiative divine.¹⁸

Ce recours à un élément de langage hébraïque de Paul, au-delà de son expression grecque, se retrouve souvent dans l'exégèse de Bèze.¹⁹ Cela explique pourquoi il ne se sent pas tenu à une traduction littérale stricte en latin du grec car celui-ci n'est pas pour lui une référence absolue, il n'est qu'un témoin de la pensée paulinienne. L'hébreu sous-jacent est souvent plus déterminant encore.

Cela remet évidemment en cause le postulat de littéralité de la traduction. Plus importante que la lettre de l'Écriture est la pensée qu'elle veut exprimer. Bèze n'est donc pas tenu de rendre le terme grec dans son équivalent latin, il veut surtout découvrir le concept dont le grec n'est qu'une approximation. Il pense, dans cet exemple, le trouver dans le terme hébreu. Cette conception idéaliste pousse à la paraphrase, car elle cherche à exprimer une idée qu'aucun terme latin ne parvient à cerner exactement parce que son extension est soit trop large soit trop étroite. Il insistait dans la préface sur la nécessité de conserver des termes qui "cachent souvent des secrets admirables". Il est frappant de constater que cette théorie correspond fort bien à ce qu'avaient réalisé la Vulgate et Calvin mais très peu à ce qu'il met lui-même en pratique, Bèze se trouve ici encore beaucoup plus près d'Érasme.

Si l'on poursuit la comparaison entre nos quatre versions, on constate que sur les 10 premiers versets du chapitre 3, il y a 16 termes latins communs entre Bèze et Érasme, 9 entre Bèze et Calvin et un seul entre Bèze et la Vulgate, si l'on retranche ceux qui se retrouvent simultanément chez les quatre.²⁰ Or Bèze affirmait dans la Préface ne modifier que peu de choses par rapport à la Vulgate. Ne faudrait-il pas en conclure que la théorie de la traduction ainsi exposée correspondrait davantage aux idées d'Estienne et, en tous cas, à la pratique de Calvin mais nullement à sa propre version ? En effet, les préfaces des éditions successives des *Majores* ne modifient pas cette théorie alors que la tendance à l'allongement ne fait que s'amplifier au cours des années.

Voici, par exemple, une comparaison entre es éditions de 1557 et 1598 prise au chapitre VII. Nous avons souligné les modifications.

<u>1557</u>	<u>1598</u>
<p>7.</p> <p>Qui ergo dicemus ? Lex peccatum est ? Absit. Imo peccatum non cognovi nisi per Legem, nam etiam cupiditatem non nossem nisi Lex dixisset, Non concupisces.</p>	<p>7.</p> <p>Qui ergo dicemus ? Lex peccatum est ? Absit. <u>Sed</u> peccatum non cognovi nisi per Legem, nam <u>ipsam quoque</u> cupiditatem non nossem <u>esse peccatum</u> nisi Lex dixisset, Non concupisces.</p>
<p>8.</p> <p>Sed peccatum occasione sumpta genuit in me omnem concupiscentiam per illud mandatum. Nam absque Lege, peccatum est mortuum.</p>	<p>8.</p> <p>Sed peccatum occasione <u>per illud praeceptum sumpta</u>, efficit in me <u>totam cupiditatem</u>.</p>
<p>9.</p> <p>Ego enim vivus eram sine Lege quondam: mandati autem illius adventu peccatum revixit.</p>	<p>9.</p> <p>Nam absque Lege, peccatum <u>quidem erat</u> mortuum, ego <u>vero</u> vivus eram absque Lege quondam: <u>praecepti</u> autem illius adventu peccatum <u>quidem</u> revixit, ego <u>vero</u> mortuus</p>

sum.

10.

At ego mortuus sum: et repertum est illud mandatum quod institutum erat ad vitam, mihi cedere ad mortem.

11.

Nam peccatum occasione sumpta seduxit me illo mandato et per illud occidit.

12.

Itaque Lex ipsa quidem sancta et mandatum illud, sanctum ac iustum et bonum.

13.

Ergo quod bonum est, mihi factum est mortiferum? Absit. imo peccatum mihi factum est mortiferum: quum, ut proderetur esse peccatum, mihi per id quod bonum est, gigneret mortem id est ut ipsum fieret summe peccans per illud mandatum.

14.

Scimus enim quod Lex, spiritualis est: at ergo carnalis sum, venditus sub peccatum.

10.

Et inventum est illud praeceptum quod erat ad vitam, mihi cedere ad mortem.

11.

Nam peccatum occasione per illud praeceptum sumpta, seduxit me, et per illud occidit

12.

Iraque Lex ipsa quidem, sancta: et praeceptum illud, sanctum ac iustum et bonum est.

13.

Ergo quod bonum est, mihi factum est mors? Absit. sed Peccatum mihi factum est mors, ut apparere esse peccatum, mihi per id quod bonum est efficiens mortem, id est ut Peccatum fieret admodum peccans per illud praeceptum.

14.

Scimus enim Legem esse spiritualem: at ego carnalis sum, venditus ut subicerer peccato.

Les modifications de termes sont assez nombreuses (*Mandatum – praeceptum, sine – absque, concupiscentia – cupiditas, etc.*) mais la construction en est rarement bouleversée si l'on fait abstraction du découpage légèrement différent des versets 8 à 10. Les tendances générales de la traduction, par contre, ne font que s'accroître : dans la dernière édition, le texte est le plus long : pour ces versets, la Vulgate utilise 120 mots, Bèze 144 en 1557, 150 en 1598.

De ce fait, c'est moins le littéralisme que la clarté de l'expression qui détermine sa traduction. Il faut que la phrase soit aisément compréhensible et surtout qu'elle ne laisse place à aucune ambiguïté. Il multiplie les adverbes, les prépositions, les locutions destinées à faire comprendre le lien entre les diverses propositions : "cependant", "c'est pourquoi", "en conséquence"... Mais comme cela ne suffit souvent pas pour rendre immédiatement compréhensible les formules elliptiques de s. Paul, Bèze rajoute les mots qui lui paraissent sous-entendus (verbes ou sujets). Comparons les versets Rm 2,28-29, en soulignant les termes rajoutés :

Non enim qui est propatulo circuncisio, id est, in carne, circuncisio est; Sed qui in occulto Judaeus est, et circuncisio cordis, id est, in spiritu, non litera : cujus Judaei laus non est ex hominibus, sed ex Deo. (Les italiques sont de Bèze lui-même.)

En comparaison, la Vulgate frappe par son style heurté. On retrouve la rhétorique paulinienne construite non sur l'enchaînement logique des propositions mais sur l'opposition de concepts à la fois massifs et évocateurs :

Non enim qui manifesto, Judaeus est : neque est in manifesto, in carne, est circuncisio : Sed qui in abscondito Judaeus est, et circuncisio cordis, id est, in spiritu, non litera : cujus laus non est hominibus, sed ex Deo est.

L'explication devient par moment très interprétative quand, par exemple, Bèze rajoute en Rm7,7 "*esse peccatum*". Alors que le grec dit simplement « mais je n'ai connu le péché que par la loi. Ainsi je n'aurais pas connu la convoitise si la loi n'avait dit : tu ne convoiteras pas ». Bèze traduit : "Je n'ai connu le péché que par la loi et je n'aurais pas su que la convoitise elle-même était péché si la loi n'avait pas dit..." *nam ipsam quoque cupiditatem non nossem esse peccatum nisi Lex dixisset.*) C'est déjà une interprétation théologique (la concupiscence comme péché) qui entre dans le texte lui-

même. Nous touchons ici, souligné maintes fois par les critiques, un autre aspect de cette version, sa forte orientation théologique calviniste.

4.4. La traduction calviniste

Contrairement à son aspect paraphrasant, qui n'a guère provoqué de remarques, les traductions tendancieuses de Bèze ont été soulignées par la majeure partie des historiens de l'exégèse. Richard Simon a rappelé les critiques de John Bois, chanoine d'Ely, un des réviseurs de la *King James' Bible*.²¹ Ayant pratiqué assidument la version de Bèze, il lui reproche effectivement des ajouts inutiles, comme l'usage intempestif de l'adjectif *ille*.²² Mais surtout, il accuse Bèze de traduire trop souvent en fonction de ses options théologiques. Par exemple, quand en Mt 26,28, il traduit *hoc est sanguis meus* contre le *hic est* de la Vulgate et d'Érasme, en donnant comme justification qu'une traduction littérale lui paraît dangereuse, dans la mesure où le pronom paraîtrait se rapporter au sang (*aima), alors que selon lui, c'est de la coupe dont il s'agit.²³

Dans les actes des Apôtres (1,14), il est question des apôtres assidus à la prière "avec quelques femmes (*sun gunaixin) dont Marie, mère de Jésus et avec les frères de Jésus", Bèze traduit "avec leurs épouses" : *cum uxoribus* au lieu de *cum mulieribus*. Bois objecte qu'il aurait été écrit dans ce cas *sun gunaixin autôn. Et de signaler que, sur ce point également, Bèze a suivi Calvin, faisant de ces femmes les épouses des apôtres, une point polémique contre le célibat ecclésiastique.²⁴ Castellion, de son côté, relève la traduction particulière de *psuché par cadaver au lieu d'anima dans les Actes 2,27, le Psaume 16 : « Tu n'abandonneras pas mon âme à l'Hadès » (*ouk enkataleipseis tèn psuchên mou eis adên). Bèze se défend en disant qu'il a préféré modifier le terme habituel plutôt que de laisser la porte ouverte à l'erreur des papistes et des Anciens qui prenaient appui sur ce terme en faveur de la doctrine des Limbes et de la descente de l'âme du Christ aux enfers.²⁵

C'est un souci analogue qui le guide dans une traduction très interprétative d'Actes 14,23 où il est question des Anciens désignés (*cheirotónésantes) par les apôtres dans chaque église, Bèze traduit *cumque ipsi per suffragia creassent presbyteros* et indique comme raison de son interprétation que Paul et Barnabé ne faisaient rien sans prendre le suffrage des autres, n'exerçant aucune tyrannie dans l'Église, "en un mot, ils n'ont rien pratiqué de ce que les Evêques pratiquent

aujourd'hui dans l'Église romaine".²⁶ Ici également, Bèze a suivi Calvin qui traduisait de la même manière et commentait dans le sens d'une élection par la foule et non d'une désignation par Paul et Barnabé.

Ces traductions problématiques sont effectivement en lien avec des thèmes de la théologie calviniste auxquels un anglican épiscopalien comme le chanoine d'Ely est évidemment sensible : ordination aux ministères, mariage des prêtres, eucharistie.

C'est un arminien, comme Etienne de Courcelles, qui dénonce la traduction de 1 Tim 2,4 : "Dieu notre Sauveur veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité". Bèze traduit froidement "que certains hommes soient sauvés" (*quosvis homines* pour *pantas anthropous). Courcelles y voit "une licence intolérable de tourner l'Écriture à son gré, afin qu'elle ne paraisse pas s'opposer à ses opinions particulières". Le commentaire de Calvin lui-même va dans le sens du quosvis, mais il conserve la traduction littérale *omnes homines*, en donnant un sens restrictif à la proposition. Bèze, comme aurons encore l'occasion de le voir plus loin, met la traduction en accord avec le commentaire.²⁷

Autre traduction contestée sur un thème controversé, le primat de Pierre. L'évangile de Mathieu au chapitre 10 donne la liste des apôtres (Mt 10,2) : "Le premier, Simon, que l'on appelle Pierre". Bèze ne veut pas de ce "premier" qu'il soupçonne avoir été introduit par un partisan de la primauté pétrinienne. Dans ce cas, il ne s'agit pas à proprement parler de traduction et d'interprétation, mais du texte grec lui-même. Une méfiance d'origine doctrinale guide ici son choix textuel. Cela montre l'autorité que possède la doctrine réformée à ses yeux, car le *proton n'est pas contesté, il se trouve dans tous les manuscrits que Bèze avait à sa disposition. Son critère est la cohérence générale avec le reste de l'Évangile.²⁸ Plus prudent, Calvin affirme, de son côté, que c'est bien volontiers qu'il reconnaît que Simon Pierre a été le premier parmi les apôtres, mais "qu'il n'y a nulle raison d'étendre au monde entier ce qui valait pour peu d'hommes. Et il faut ajouter que celui qui est compté comme le premier n'exerce pas pour autant le *dominium* de ses collègues".²⁹ Bèze ne se contente pas de cette interprétation, il met le texte en accord avec elle.

Un religieux comme Pierre Coton est sensible lui, aux restrictions que Bèze met aux possibilités d'accomplir la loi. Il signale, par exemple Rm 2,27, "Celui qui, physiquement incirconcis,

accomplit la loi *ton nomon teloûsa, te jugera toi, qui avec la lettre et circoncision est transgresseur de la loi". Bèze rend par un conditionnel "s'il observait la Loi" (*si Legem servet*) rejetant la traduction de la Vulgate *consummans* et le sens fort d'"accomplir" qu'Origène donnait à ce mot. Pour Bèze, *telein veut seulement dire "observer", il ne faut pas le comprendre comme une affirmation mais seulement comme une hypothèse. Il suit Calvin qui traduit lui-même, entre parenthèses, *si legem servaverit* (s'il avait observé la loi) et commente "il est vain de se demander de quels observateurs de la loi Paul veut parler ici vu qu'on ne peut pas en trouver de tels. Il s'agit d'une pure hypothèse".³⁰

Souvent, Bèze traduit et commente en un sens calviniste mais au-delà de ce que faisait Calvin lui-même. En Rm 7,6 "Mais maintenant, morts à ce qui nous tenait captifs, (*apothanontes en ô kateichometha) nous avons été affranchis de la loi...", Bèze traduit "maintenant nous sommes libérés de la loi, morts à ce par quoi nous étions captifs" (*mortuo eo in quo detinebamus*) ". Il a ajouté le pronom *eo*, explique-t-il, pour éviter qu'il ne soit compris comme "mort à la loi", alors que, de son point de vue, il s'agit d'une libération du péché. Il y a une difficulté grammaticale, vu que *amartia est féminin et le *o est masculin, mais selon son interprète, s. Paul peut faire allusion au mari dont la mort libère la femme de la loi de fidélité. Il est certain que la formule de Paul est elliptique et qu'elle est susceptible de recevoir plusieurs interprétations, mais celle que Bèze a choisie n'est, à coup sûr, pas la plus simple à défendre grammaticalement. C'est un argument logique qui le guide dans son interprétation : "de mon point de vue, Paul n'a jamais dit que la Loi de Dieu était morte". Calvin et Érasme traduisent *mortui ei* et le comprennent comme une mort à la loi.³¹ Ce n'est donc pas de Calvin que Bèze tire cette traduction. Elle peut cependant être considérée comme "calviniste", dans la mesure où elle est inspirée par un thème cher à la théologie genevoise : la validité de la loi mosaïque pour le chrétien. On peut donc parler d'une traduction calviniste même si elle n'est pas toujours calvinienne dans la lettre.

Il ne fait pas de doute que Bèze se veut un disciple fidèle de son maître. Il insiste dans une lettre à Calvin pour que celui-ci se montre un correcteur sévère de la nouvelle version : "Plus vous effectuerez de modifications dans nos annotations, moins elles me déplairont. C'est pourquoi je vous prie d'exercer à l'égard d'un ami la sévérité que vous avez l'habitude d'user à l'égard de vos

adversaires, si l'on en croit leurs mensonges, à savoir que vous n'avez de cesse jusqu'à ce que vous ayez fait disparaître ce qui vous aurait déplu. ³²

Il considère sa version comme un service d'Église et souhaiterait une traduction autorisée qui s'imposerait unanimement. Elle serait le fait des hommes les plus doctes sous l'autorité de princes respectés de façon à acquérir une autorité "sacrée et inviolable".³³ Aucune personne privée ne peut y parvenir par elle-même. Quand Bèze adresse cette supplique à la reine d'Angleterre, il ne cède pas à une modestie de commande. Il s'excuse des imperfections de son ouvrage et assure qu'il ne l'aurait pas entrepris si d'autres, plus autorisés que lui, ne l'y avaient non seulement incité mais contraint.³⁴ Cela correspond à la perspective de son entreprise : il se veut au service de l'Église et d'une doctrine. Il n'a certes pas réalisé l'idéal qu'il exposait dans sa préface : une traduction littérale, proche de l'ancienne version et du texte grec. Il a bien plutôt usé d'un style érasmien, produisant une version claire, abondante, lisible, plus proche de ce qu'il estime être la pensée de Paul que du texte lui-même. C'est que, pour lui, la lettre est moins déterminante que la pensée, la cohérence, la solidité doctrinale. C'est pourquoi il donne une version plus "calviniste" que celle de Calvin, en resserrant la proximité entre la traduction et le commentaire. Cela explique également l'autorité seulement relative qu'il accorde au texte grec.

Notes du chapitre 4

1. « *Quam necesse sit in Ecclesia Dei extare emendatam utriusque Testamenti Latinam interpretationem, non est quod pluribus conemur ostendere, quum de eo nemo possit dubitare quin sese pietati ac religioni Christianae inimicum esse testetur* ». Préface au lecteur de 1556, reprise en CB II pp.225-229.
2. « *Vulgate illius editionis, qua iampridem utimur, quis author fuerit, video inter doctos homines non constare. Hoc quidem constat praeterquam, quod plurimis locis a librariis est depravata, saepe illam a Graecis discere, saepe obscure multa interpretari, quaedam praetermittere, quaedam adiciere : ut minime mirum sit, eruditis hominibus nunquam satisfacisse, imperitis autem multis magnos errores obicisse* ». Ibid. p.225.
3. « *Tot pene sint huius editionis exemplaria quot sunt codices* », Ibid. p.226.
4. « *Vulgate enim illam veterem versionem non eam ipsam esse quam Hieronymus olim correxit, ex illo ipso non paucis locis apparet, et etiam ex eo quod, ne Augustino quidem, Ambrosio, Hilario exceptis, vix ullus sit vetus Scriptor eruditus, qui nonnunquam ab illa non discesserit* ». Cette remarque paraît dans la préface au lecteur de 1598.
5. Le terme VULGATE, *vulgata editio*, ne s'impose que vers la fin du Moyen-Âge pour désigner la traduction latine courante de la Bible. C'est au moment où l'on s'intéresse, en Occident, au texte grec du NT et à l'hébreu de l'AT que le terme s'impose pour désigner la traduction de s. Jérôme au tournant du 4^e-5^e s. Elle n'était d'ailleurs que très partiellement une traduction nouvelle. Pour le NT surtout, il s'agit d'une retouche, par endroit très peu démarquée, de l'ancienne traduction latine (la *vetus latina*). Les synoptiques ont été l'objet particulier de son attention, et peut-être est-ce seulement sur les évangiles eux-mêmes que Jérôme a procédé à une révision plus poussée. Comme le note Bèze, c'est à la demande du pape Damase 1er que Jérôme commence, en 383, la révision de la Bible latine à partir du grec de la Septante.
6. « *Quam tamen ego maxima ex parte amplector, et caeteris omnibus antepono* ». CB II p.226. En ceci, Bèze se distancie des critiques de la Vulgate de la génération précédente, beaucoup plus sévères à l'égard de la version traditionnelle.

7. *"Ex illis autem alii, ut omnem nouitatis suspicionem effugerent, ex collatione antiquissimorum codicum conati sunt quae luxata videbantur restituere : alii, Hieronymi exemplum et pontificum decreta, ipsamque adeo rationem sequenti, ad Graecorum usque fontes recurrerunt. "* CB II p.226.

Parmi ces efforts pour l'amélioration du texte de la Vulgate, il faut citer, à côté des impressions de R. Estienne, l'édition de Louvain en 1547 et les tentatives de la deuxième moitié du XVI^e siècle qui vont donner naissance à l'édition sixto-clémentine. Cf., H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, 1922. Seb. Tromp, « *De revisione textus Novi Testamenti facta Romae a commissione pontifica circa annum 1616 praeside S. R. Bellarmin* ». *Biblica* 22 (1941) pp.303-306. Ainsi que J. M. Vosté : "*De revisione textus graeci Novi Testamenti ad votum consilii Tridentini facta*". *Biblica* 24 (1943) pp.304-307. Le Concile de Trente fait paraître son décret sur la Vulgate en 1546, donc avant la traduction de Bèze

8. *"Veterem interpretem Erasmus merito in eo reprehendit, quod unum idemque vocabulum saepe diversis modis explicet. Atqui in eo ipso quoties peccat ? ... Deinde quam immerito multis locis Veterem interpretem reprehendit, tanquam a Graecis dissentientem ? Dissentiebat, fateor, ab illi exemplaribus quae ille nactus erat : sed non uno loco comperimus aliorum codicum, et quidam vetustissimorum, autoritate eam interpretationem niti quam ille reprehendit".* CB II p.226.

9. *"In ipsis porro Hebraïsmis Latine experimendis aliquoties malui non summan habere Latinitatis rationem, quam temere Castellionis exemplo quicquam audere".* Préface de 1565. Dans l'édition de 1557, Castellion n'est jamais nommé. Il n'apparaît qu'à partir de 1565, quand le débat est devenu publique à la suite de la publication de sa *Defensio* et de la *Responsio* de Bèze. Cf. Gardy p.104 *Ad defensiones et reprehensiones S. Castellionis ... responsio* (Genève) 1563. Voir aussi Geisendorf p.233. Se sentant visé par Bèze en 1557, Castellion avait effectivement publié à Bâle, chez Oporin, sa *Defensio suarum translationum Bibliorum, et maxime Noui foederis*, datée de mars 1562.

10. *"In his quibus libris in quibus saepe videas mirifica quaedam arcana unius vocabuli tanquam involucris tegi : ut quo propius abest a Graeci et Hebraeis Latina interpretatio, eo mihi quidem magis probanda videatur : ita tamen ut simplicitate illa sermonis, quae in his Spiritus Sancti*

oraculis plane Diuina est et admirabilis, asperum illud et horridum scribendi genus vitet". CB II p.226.

11. "*Studui autem in primis ut non modo a Graecis, sed etiam a recepta jam olim editione quam minimum deflecterem. Verborum proprietatem adeo studiose sum sectatus, ut etiam a synonymis, quoad eius fieri potuit, libens abstinuerim. Singula Graeca vocabula eodem ubique modo exprimere sum conatus, nisi cum diversa fuit significatio, aut peculiaris aliqua ratio indicit : quam et ipsam breuiter annotavi*". CB II p.228.

12. Nous prenons tous ces exemples de l'épître aux Romains, que nous étudions plus précisément ici.

13. A côté de la cohérence de la Vulgate, Érasme montre un flottement analogue, "*patefit*" (1,17) "*palam fit*" (1,18) "*revelabitur*" (8,18) "*palam fiant*" (8,19 et 16,25). Castellion s'accorde aussi des libertés : "*exeritur*" (1,17 et 1,18) "*representatio*" (2,5) "*gloria, qua sumus afficiendi*" (8,18), "*patefactio*" (8,19 et 16,25).

Castellion est cité selon sa *Biblia Sacra*, Basileae, per Petrum Pernam, MDLXXIII, (l'édition originale est de 1551, à Bâle également : *Biblia Veteris et Novi Testamenti ex versione S. Castellionis*). Pour Érasme, selon l'édition de 1535, à Bâle chez Froben.

14. La Vulgate est extrêmement proche du grec dont elle reproduit le rythme, au risque d'apparaître heurtée et obscure :

* Ti oùn to perisson tou ioudaiou

*ê tis ê ôpheleia tês peritomês:

Quid ergo amplius Judaeo est

aut quae utilitas circumcisionis ? (Rm 3,1)

Érasme ne se satisfait pas du *amplius* pour rendre *perisson, il va l'expliquer dans une assez large périphrase : "*Quid igitur habet in quo proecellat Judaeus*" ? Calvin raccourcit par un substantif : "*Quae igitur praerogativa Judaei ?* " Bèze et Castellion optent pour le mot *praestantia*, mais Bèze conserve la construction du grec :

Quae est igitur praestantia Judaei ?

Aut quae utilitas circumcisionis ? (1557)

Castellion lui substitue une construction plus latine

Quae nam est ergo Judaei praestantia?

aut quae circumcisionis utilitas?

La façon de traduire de Bèze se trouve donc dans une certaine moyenne, moins littérale que la Vulgate et Calvin, moins paraphrasante que celle d'Érasme, moins latine que celle de Castellion.

- [15.](#) Constat la disparition de l'ajout *Dei*, qui était apparu dans l'édition de 1565.
- [16.](#) Cette parenthèse fermée, mais jamais ouverte, se trouve déjà dans l'édition de 1565 ainsi que dans le texte grec.
- [17.](#) L'ajout de ce *Dei* ne se trouve ni en 1557, ni en 1565, ni en 1582.
- [18.](#) "*si Vocatos exposueris *épônimos, id est ex Christi nomine cognominatos, sicut a Christo Christiani denominantur, non satis expresseris eum quem Hebraei mekorah, Theologi Graeci, ac praesertim Paulus, *klêton vocant. Hoc modo explicandum etiam est illud Ex Dei vocatione sanctis, quod subjicitur in proximo versiculo, cum eosdem dixisset, *agapêtois Theou, dilectos Dei, Deo charissimos et quasi ipsius delicias : nempe ut intelligeremus hanc benevolentiam inde oriri quod Deus nos prior dilexerit, ut scriptum est 1. Joan. 4,10 & 19*" Bèze : Majores 1598, Rm 1,6.
- [19.](#) Le recours à une formulation ou à un concept hébreux sous-jacents est très fréquent chez Bèze – Cf. Majores 1598 : Rm 1,1 *separatus* ; 1,2 *ex semine David* ; 1,4 *Potenter* ; 1,6 *vocati a Jesu Christo* ; 1,7 *gratia sit vobis* ; 1,18 *Adversus omnes, injuste* ; 1,21 *ut Deum non glorificarunt in ratiocinationibus suis* ; 1,22 *cum se dictitent* ; 1,24 *cupiditatibus* etc.
- [20.](#) Le seul terme commun entre la Vulgate et Bèze est sans grande conséquence, il s'agit du *sicut* du verset 8 (qui traduit un *kathos), et qui est rendu par un *quemadmodum* chez Érasme et Calvin. Entre Érasme et Bèze, il y a le *illud* du verset 2 ; un *immo* au verset 4 ; *humano more loquor* au verset 5 (la Vulgate et Calvin traduisent : *secundum hominen dico*) ; *Etenim si* au verset

6 (*Si enim* chez Calvin et la Vulgate) ; *Ac non* au verset 8 (*Et non* chez la Vulgate et Calvin) Sur ces 10 premiers versets du chapitre 3, Bèze présente quelques 18 traductions qui lui sont propres, *praestantia* (3,1), *primarium enim* (3,2), *quando de te sit iudicium* en fin de verset 3,4 (alors qu'Érasme et Calvin traduisent comme la Vulgate *quum iudicaris*), en 3,5 il rend *tên orgên par *poenam* et non *iram* comme le font les autres ; il explique, en note, qu'il s'agit d'un hébraïsme qui, par le mot de colère, désigne les effets de la colère, le châtement ; en 3,7 il traduit *krinomai par *condemnor* et non *judicor*, comme les autres, sans donner d'explication. Ce sondage a été fait sur la version de 1557 et la Vulgate de Bèze ainsi que sur le texte et non les *Incipits* de Calvin.

- [21.](#) John Bois ou Boys (1561-1644), théologien anglican, chanoine d'Ely, collaborateur à la traduction de la *King James' Bible*. Helléniste, il traduit les livres deutérocanoniques et fait partie de la commission de révision de cette Bible. L'ouvrage auquel R. Simon fait référence est posthume, il s'agit du *Veteris interpretis cum Beza aliisque recentioribus collatio in quatuor Evangeliiis et Apostolorum Actis, in qua annon saepius absque justa satis causam ab illo discesserint disquiritur*, Londres, 1655.
- [22.](#) Par exemple : Mt 1,16, *Jesus ille* ; Mt 1,6 *David rex ille* ; Jn 1,1 *In principio erat sermo ille et sermo ille erat apud Deum, erat que ille sermo Deus* ; en Mt 10,3, *Mattheus ille publicanus*, « ce qui inciterait à croire que Matthieu fut un publicain de renom », Richard Simon, *Histoire critique de versions du NT*, p.297.
- [23.](#) Il s'agit, pour Bèze, d'éviter une lecture transsubstantialiste ; la sienne repose sur la doctrine de Calvin : "Si on me demande à savoir néanmoins si le pain est le corps de Christ et le vin son sang, nous répondrons que le pain et le vin sont signes visibles, les quels nous représentent le corps et le sang : mais que ce nom et titre de corps et sang leur est attribué, parce que ce sont comme instruments par lesquels le Seigneur Jésus nous les distribue. " Calvin, *Traité de la Cène*, CO 5 pp. 439-439.
- [24.](#) Chez Calvin également ce n'est pas une donnée textuelle mais un élément de vraisemblance qui décide. Traduisant "*cum uxoribus*", il commente *Alii mulieres vertunt et putant eas designari*

quae fuerant Christi comites. Ego, ut nolim cum quoquam de hac re rixari, ita praeferre non dubitavi quod probabilius esse iudicam. Commentaires sur Actes 1,14, CO 48, col.15-16.

[25.](#) *"Quod autem annotavi ex vetere Versione animam meam natum esse errorem, ac propterea me maluisse aliud nomen usurpare, non remere feci, cum hunc praecipue locum a Papistis torquere ad suum Limbum constituendum videamus, et veteres etiam inde descensum illum animae Christi ad inferos excogitarint."* Bèze, *Responsio ad Defensiones S. Castellonis*. p.96.

[26.](#) R. Simon p.308. Dans son commentaire sur les Actes, Calvin a comme incipit *quum creassent presbyteros* mais sa version paraphrase dans le même sens *quum autem suffragiis creassent illic presbyteros*. De même, sa note va dans le sens d'une description de la discipline ecclésiastique : *ego in pastoribus creandis libera fuit populi electio. Sed ne quid tumultuosa fieret, praesident Paulus et Barnabas, quasi moderatores.* CO 48, col 332-333.

[27.](#) Etienne de Courcelles, *Institutio religionis christianae libri septem*. Leyde 1678, livre 6, chap.5. Cité par R. Simon op.cit. p.751. Calvin, lui conserve la traduction littérale mais son commentaire écarte l'interprétation du passage dans le sens d'une volonté salvifique universelle et conclut : *hinc apparet quam pueriliter hallucinentur qui locum hunc praedestinationi opponuntur.* CO 52, col 268.

[28.](#) *Hoc vocabulum suspicor ab aliquo fuisse additum qui Petri primatum vellet stabilire : nihil enim sequitur quod cohaereat.* Bèze, sur Mt 10,2.

[29.](#) *Primum inter apostolos fuisse Simonem Petrum libenter fatemur : sed quod inter paucos homines valuit, ad totum orbem extendere, nulla ratio patitur. Adde quod, qui primus numeratur, non ideo protinus inter suos collegas dominium habet.* CO 45, col 274.

[30.](#) *Porro hic neminem sollicitum esse oportet de quibus legis cultoribus intelligi possit quot ait Paulus : quando nullos tales reperire liceat. Simpliciter enim hanc hypothesin proponere in animo habuit...* CO 49, col 44-45.

[31.](#) *Paulus nunquam (opinor) dicturus fuit Legem Dei mortuam.* (Bèze sur Rm 7,6). Nous n'entrons pas dans la discussion beaucoup plus longue que Bèze fait de ce passage. Il maintient ce même commentaire de 1557 et 1598, si ce n'est qu'il ajoute la leçon du *Claromontanus* qui vient

soutenir la lecture de la Vulgate : *a lege mortis in qua detinebamur*. Calvin commente : *haec pars rationalis est, vel potius modum subindicat quo liberati sumus : videlicet dum lex eatenus est nobis abrogata, ne intolerabili eius onere prematur : vel ne inexorabilis eius rigor nos maledictione abruat*. CO 49, col 123.

[32.](#) *In nostris annotationibus quo plura mutaveris, eo mihi minus displicebunt. Itaque rogo ut hic in amicum eam severitatem exerceas qua tu soles scilicet in adversarios tuos uti, si quid istorum mendaciis credimus, id est ut non conquiescas nisi prorsus deletis quae tibi displicuerint*. Bèze à Calvin, le 29 juillet 1555, CB I p.170.

[33.](#) *Quid igitur ? Nempe ut de nostro tandem instituto aliquid dicam, si is esset omnium, ac praesertim Regum et Principum, animus qui esse debebat, nihil haberent antiquius quam ut primo quoque tempore doctissimos quosque homines undique cogent, ex quorum consensione et autoritate, utriusque Testamenti interpretatio semel ederetur, cuius quoad eius fieri posset, sacra et inviolata esset autoritas, Neque enim ab uno aliquo, quantumus pio ac docto, tantum opus rite absolvi posse videtur*. Préface de 1556, CB II p.227.

En 1565, Bèze ajoute que la reine d'Angleterre Elizabeth fait partie, à ce qu'il a entendu dire, des princes animés de si louables intentions.

[34.](#) *In iis autem, etsi Dei beneficio possum nomen ipse meum profiteri, tamen ut dicam quod res est, nunquam eo progressus essem, ut in hoc argumenti genere quicquam scriberem quod publice appareret, nisi me optimorum ac doctissimorum hominum autoritas in hanc velut arenam inuictum ac reluctantem pertraxisset. Nam, Dei gratia, satis intelligo quam parum sim instructus earum rerum cognitione quae ad hoc perficiendum requiruntur : et aliorum exemplo didici quam facile in omnium reprehensionem hoc scribendi genus incurrat : in quo scilicet, siquid novi offeras, caeteros reprehendere : sin vero ab aliis dicta commemores, actum agere videaris*. Préface de 1556, CB II pp.227-228.

CHAPITRE 5 : Le texte grec

L'édition d'un texte grec a valu pour une large part le renom de Bèze dans l'histoire de l'exégèse. Samuel Berger a vu son principal mérite dans le fait d'avoir conservé de vénérables manuscrits à la science.¹ Aujourd'hui, les critiques sont plutôt sévères : Bèze a contribué à asseoir une tradition textuelle de qualité médiocre, qui va régner sans partage jusqu'au XIXe siècle. D'autre part, tout le monde s'accorde à penser, comme Samuel Berger que Bèze n'a pas l'étoffe d'un critique. "Il cite les manuscrits sans les apprécier et compte les autorités plutôt qu'il ne les pèse".² Ensuite, on peut s'étonner de l'autorité très faible que possède le texte grec à ses yeux quand il s'agit d'interpréter un passage, nous l'avons déjà remarqué à propos de la traduction latine. Il est particulièrement frappant que, ayant en main un manuscrit aussi remarquable que celui qui a pris son nom, le *Codex Bezae*, il le donne à l'université de Cambridge en recommandant de ne pas trop l'exposer aux regards par crainte du scandale que pourraient faire naître certaines de ses leçons.³ D'ailleurs, la manière même dont ces manuscrits sont parvenus entre ses mains reste discutée.

Nous allons tenter de débrouiller ces questions pour essayer de situer la place que le texte grec occupait dans la méthode exégétique de Bèze.

5.1. Bèze et le *Textus Receptus*

Selon Bruce M. Metzger, l'importance du texte grec de Bèze réside dans sa contribution à populariser et à stéréotyper les *Textus Receptus*.⁴ F. Manganot explique : "Les premiers éditeurs du NT grec étaient des lettrés, des hellénistes, déterminés dans leur travail, tous, par l'amour du grec et le désir d'offrir au public les sources de la littérature chrétienne et plusieurs par l'idée de la supériorité du texte grec sur la Vulgate latine. Ils n'avaient à leur disposition qu'un petit nombre de manuscrits : Érasme, cinq, qu'il trouvait à Bâle (ils sont parmi les premiers numéros des cursifs) ; Robert Estienne, seize, de la bibliothèque royale de Paris... Ce sont presque tous des cursifs récents reproduisant le texte prédominant dans l'Église grecque depuis le Ve siècle... Bref, sauf la polyglotte d'Alcala et l'édition de Bèze, qui ont quelques bonnes leçons, le texte imprimé durant toute cette période n'est que le texte syrien de Hort et Westcott, celui de Koiné, selon von Soden, le moins bon qui ait jamais existé." ⁵ Metzger poursuit : "On a accordé au *Textus Receptus* un respect tellement

superstitieux, que dans certains cas toute tentative de le critiquer ou de l'améliorer a été considérée comme une sorte de sacrilège. Alors que sa base textuelle est essentiellement une poignée de manuscrits minuscules tardifs, récoltés de manière hasardeuse, et dont les lectures ne sont supportées, dans une douzaine de passages, par aucun témoin grec."⁶

Voilà le *Textus Receptus* en mauvaise posture et par voie de conséquence, Bèze également. Mais si l'on peut admettre que le nom de Bèze ait contribué à asseoir l'autorité du T.R., il faut bien avouer qu'il n'en est que très partiellement responsable. On désigne, en effet, sous le nom de *Textus Receptus* le texte grec le plus réimprimé en Occident à partir du XVIIe siècle et dont le règne ne s'achève qu'au moment des grandes éditions critiques du XIXe, comme celles de Westcott et Hort de 1881. Ce sont les imprimeurs de Leyde, les Elzévir, qui répandent ce vocable.

Ils affirment, en effet, dans la préface de leur N.T. grec de 1633 que le texte d'Estienne est "reçu par tout le monde" : *Textus ergo habes ab omnibus receptum : inque nihil immutatum aut corruptum damus.*"⁷ Nous voilà donc renvoyés à Robert Estienne. Car les Elzévir se sont essentiellement appuyés sur la dernière édition d'Estienne (1550-1551). Bien qu'ils affirment avoir tenu compte de la première de Bèze (1565), les différences sont peu sensibles car ce n'est qu'au cours des éditions ultérieures que Bèze introduit des changements d'une certaine importance par rapport à Robert Estienne.⁸

Bèze n'est donc pas un des pères du *Textus Receptus*. Il faut même souligner ce fait curieux : le grec de Bèze dans ses dernières éditions est un texte sans postérité directe. Dans la filière qui va d'Érasme (1535) au Elzévir (1633) en passant par Estienne (1550), les éditions de Bèze de 1582, 1588 et 1598 restent en marge. Et même quand Etienne de Courcelles, ancien élève de Bèze, publie à son tour un NT grec chez les Elzévir en 1658, il n'en a pas tenu compte.⁹

La dernière édition d'Estienne était véritablement devenue intouchable. Et si l'on comprend dès lors la maxime "*Textus receptus sed non recipiendus*" (Le *Texte Reçu* n'est pas à recevoir), on ne peut pas en imputer la responsabilité à Bèze, vu que le peu de choses qu'il a lui-même modifié n'a pas été retenu. Par ses éditions, Bèze n'a exercé, en définitive, qu'une influence minime sur l'histoire ultérieure du texte grec. Pour les variantes données en note, il en va autrement.

D'une manière générale, il faut bien dire que les différences entre toutes ces éditions ne sont pas considérables. E. Reuss dans sa "*Bibliotheca Novi Testamenti graeci*" (Brunswick, 1872) avait dénombré 484 éditions imprimées du texte grec, dont 237 éditions réellement différentes, 98 dont le titre avait changé et 149 rééditions. Cependant, malgré ce nombre considérable d'éditions, "l'histoire du texte grec imprimé du NT est assez compliquée, parce que le plus grand nombre des éditions ne se distinguent de quelques types importants, tels que les éditions d'Érasme, des Estienne, de Théodore de Bèze, que par d'insignifiantes corrections."¹⁰ Mais à leur tour, il faut regarder de très près Érasme, Estienne et Bèze pour mettre en évidence ce qui les sépare.

5.2. Un texte érasmien

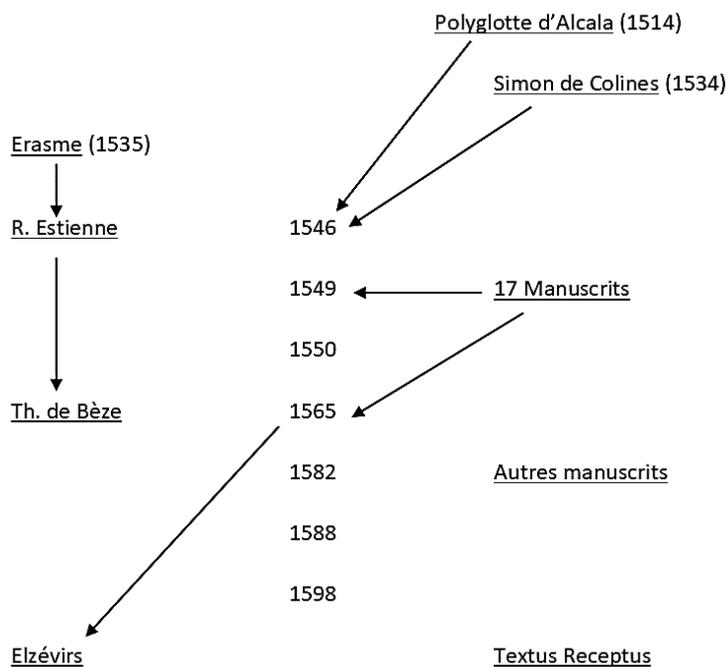
Pour Érasme, le texte grec qu'il édite à la hâte en 1516, avant la diffusion de la Polyglotte d'Alcala, imprimée depuis 1514 déjà, n'a pas à ses yeux l'importance que nous lui attribuons aujourd'hui. Le grec n'est là que pour accompagner et justifier sa nouvelle version latine, le *Novum Testamentum* de 1516, qui sera un formidable succès d'édition.¹¹ Il en sera de même chez Estienne et Bèze. Les *Annotationes Majores* de 1557 ne comportent pas de grec. C'est curieusement l'édition pirate de Barbier et Courteau qui met pour la première fois un texte grec en face de la version de Bèze. Et il s'agit du grec d'Estienne.

Cette initiative a-t-elle poussé Bèze à faire de même en 1565 ? Toujours est-il que depuis lors toutes les éditions des *Majores* en comportent une et chaque édition nouvelle comporte quelques retouches du grec. Mais, dans la plupart des cas, sans aucune mesure avec celles que subit la version latine. De surcroît, sa diffusion est beaucoup plus faible que celle de la version latine : 146 éditions et réimpressions du latin, 21 pour le grec.¹² Le projet de Bèze, rappelons-le, n'est pas l'édition d'un texte grec, mais l'amélioration de la version latine. Le grec fait partie, pourrait-on dire, de l'apparat explicatif.

Si l'on compare le texte de Bèze à une édition critique moderne : Nestle, Merck, Greek New Testament, etc, ses particularités apparaissent aussitôt.¹³ La plus marquante est la longueur du texte. Il conserve toutes les leçons, même celles qui sont à l'évidence des doublons ou des ajouts.¹⁴ Or, nous retrouvons ces doublons aussi bien chez Estienne que chez Érasme, Bèze n'a pas amélioré le

texte de ce point de vue, au contraire, il en a rajouté.¹⁵ Il imprime deux fois, par exemple, la salutation finale de l'épître aux Romains (Rm 16,24) "la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous." Il indique clairement, en note, qu'il s'agit d'un doublon qui ne peut se trouver à la fois en 16,20 et en 16,24. Mais il semble tenir à ce que son texte soit le plus complet possible, quitte à faire remarquer le problème en note.

Généalogie du texte grec de Th. De Bèze



L'orthographe varie aussi par rapport à un texte moderne notamment l'omission du *n final euphonique, quand le mot suivant commence par une voyelle.¹⁶ On trouve aussi de nombreuses inversions de termes ainsi que quelques omissions.¹⁷ Cela constitue un nombre assez considérable de variantes pour les seuls 16 chapitres de l'épître aux Romains. Par contre, sur presque tous ces points Bèze coïncide avec Érasme et Robert d'Estienne.

C'est un paradoxe, dans la mesure où Bèze, comme Estienne, sont critiques à l'égard d'Érasme. Il faut croire qu'ils n'échappent pas au prestige du texte imprimé et que ni Bèze ni Estienne ne possèdent les connaissances textuelles et les principes critiques pour réaliser une édition vraiment nouvelle. Ils corrigent légèrement Érasme et c'est tout. Avec le recul du temps, on peut

affirmer que la tradition textuelle du *Textus Receptus* de Bèze et d'Estienne est sous la mouvance érasmiennne et se distingue nettement de la Vulgate que Bèze souhaitait servir.

5.3. La première édition (1565)

Le *Dictionnaire de la Bible* voit dans l'édition de 1565 une cinquième édition posthume d'Estienne plutôt que la première de Bèze. Si l'on veut dire par là que les deux textes sont quasiment identiques et que 1565 est l'héritier de 1550, c'est sans doute vrai. Mais il s'agit, malgré tout, d'une édition retouchée. (La comparaison s'effectue avec l'Estienne de 1550, car l'édition de 1551 ne comporte que les Évangiles et les Actes.)

On trouve quatre variantes, dont une seule importante.

En Rm 8,11 Bèze préfère la leçon de la *Polyglotte d'Alcala* *dia tou enoikountos autou pneumatou en umin au *dia tous enoikountos autou pneuma d'Estienne. Ce dernier avait signalé cette lecture en marge mais ne l'avait pas adoptée.

- En Rm 8,32, Bèze corrige justement le *ek d'Estienne en *ouk
- Par contre, il est moins heureux en ajoutant un *Amen à la fin de Rm 16,20, sans s'en expliquer en note
- En 16,27, il suit à nouveau la *Complute* (polyglotte d'Alcala) contre Estienne en omettant le *o, puisque, dit-il, il s'agit d'un hébraïsme.

La ponctuation subit des modifications sensibles. Points remplaçant des virgules, parenthèses ajoutées ou supprimées.¹⁸ La disposition typographique en est probablement la cause. Le texte d'Estienne est imprimé en pleine page, avec des phrases longues, celui de Bèze en colonnes étroites, constituant des versets brefs et bien distincts. De manière générale, la ponctuation est plus dense et plus différenciée dans l'édition de 1565 que dans celle de 1550.

Au total, on compte une vingtaine de modifications de ponctuation dans toute l'épître. Ceci, ajouté aux quatre variantes notées plus haut, fait qu'on ne peut pas considérer 1565 comme une simple réimpression de 1550. La dépendance est cependant très grande, Bèze reprenant une coquille d'Estienne qui, en Rm 1,27 avait imprimé *arrenes au lieu d'*arsenes. Cette faute sera éliminée en 1582.¹⁹

5.4. L'édition de 1582 et le *Codex Bezae*

C'est l'édition qui attire le plus d'attention, car dans sa préface Bèze signale qu'il a utilisé le *Claromontanus* et le *Cantabrigiensis*, ainsi que les versions du syriaque et de l'arabe dues à Tremellio et Du Jon.

L'apport de deux grands codex onciaux (D et D^p de l'apparat moderne) constituait, en effet, un élément fondamentalement nouveau dans l'établissement du texte, vu qu'il s'agit de manuscrits du IV-VIe siècles, alors que les minuscules dont Érasme s'était servi ne remontaient pas au delà des XIe-XIIIe siècles. Bèze avait donc en main ce dont on pouvait disposer de plus ancien à l'époque, le *Vaticanus* mis à part.

Or, et il faut bien dire que c'est une déception, l'édition de 1582 n'introduit pas de changements décisifs, Bèze a, en effet, collationné le *Claromontanus* avec beaucoup de soin, mais il ne l'a pratiquement jamais suivi. On peut voir un reflet de ce travail dans un exemplaire de l'édition des *Majores* de 1565 dans lequel Bèze préparait l'édition de 1582. On y trouve, dans les marges, des notes manuscrites de Bèze concernant le texte grec, la version latine et les annotations. Or, les variantes du *Claromontanus* qui sont rapportées sont partiellement mentionnées dans les notes mais n'entrent pas dans le texte, à deux ou trois exceptions près.²⁰

Ainsi, dans le premier chapitre des Romains, Bèze a soigneusement noté de sa main les principales variantes du *Claromontanus* par rapport à son texte de 1565.²¹ Aucune de ces leçons n'est retenue pour le texte grec de 1582 et trois seulement sont signalées dans les notes.

- Rm 1,29 : il pense que *ponêria, qui se trouve dans presque tous ses manuscrits (mais pas dans D^p), est une meilleure leçon que *porneia qu'il a lui-même. Il ne modifie malgré tout pas le texte imprimé.
- Rm 1,32 : il constate l'opposition de tous les manuscrits grecs qu'il possède et de la version syriaque à la lecture du *Claromontanus* et de la Vulgate. Il conserve également le texte reçu et la version latine qui y correspond, bien qu'il soit convaincu de l'ancienneté plus grande du *Claromontanus* et des sources de la Vulgate.

Une seule leçon du *Claramontanus* est reprise explicitement dans l'épître aux Romains. En Rm 5,17 "si, en effet, par la faute d'un seul (*tô tou enos paraptômati), la mort a régné du fait de ce seul homme", Bèze lit : "si par une seule faute (*en eni paraptômati), la mort a régné par le fait d'un seul homme." Il s'explique comme suit : "J'ai restitué ainsi ce passage, d'une part sur l'autorité de ce très beau codex gréco-latin de Clermont, d'une ancienneté tout-à-fait auguste, mais bien plus encore (*multo magis*) conduit par la chose elle-même."²²

En effet, dès 1557, son commentaire allait dans ce sens. A l'encontre de la Vulgate et d'Érasme, il avait déjà traduit *per unam offensam*, "par une seule faute", voulant éviter la redondance des deux *tou enos. Il adopte donc le texte du *Claramontanus* qui lui permet de mettre le grec en accord avec sa version. Il est significatif que la seule leçon qu'il ait adoptée l'ait été sous l'influence de l'idée (*ipsa ratione adactus*) plus que par l'autorité du manuscrit.

Dans les Annotations, il fait par contre allusion à une quarantaine de leçons du *Claramontanus*.²³ Ce qui confirme l'impression générale : Bèze est très intéressé par les manuscrits mais ils ne représentent pas pour lui une autorité décisive.

Les éditions de 1588 et 1598, importante pour la version latine, n'apportent rien de neuf en ce qui concerne le texte grec, ou des corrections insignifiantes.²⁴

Si l'on fait la somme des différences entre la dernière édition de Robert Estienne et Bèze de 1598, on trouve dans les Romains :

- Une modification qui repose (au moins comme témoin) sur le *Claramontanus* : le texte du Rm 5,17 que nous venons de voir.
- Une deuxième qui l'est aussi, en partie, le déplacement du mot *kakia, en 1,29.
- Une troisième qui pourrait l'être : l'ajout de *autes en 7,3. Mais il ne donne aucune indication là-dessus dans les notes.
- Une leçon de la *Complute* en 8,11, un autre en 16,27.
- Des suppressions ou ajouts d'un *en en 7,5, 15,16, 16,2 sans explication ni témoins manuscrits.

En 33 ans d'édition du texte grec, ce n'est pas énorme. Malgré ses intentions, Bèze est resté immergé dans la filière Érasme-Robert Estienne.

5.5. Les manuscrits de Bèze, leur origine et leur utilisation

De combien de manuscrits grecs Bèze a-t-il disposé dans son travail et quelle est leur provenance ? A-t-il découvert le *Claromontanus* et le *Cantabrigiensis*, ou bien les a-t-il simplement reçus ? Ces questions sont discutées. Pour de nombreux auteurs, nous allons le voir, Estienne disposait déjà du *Cantabrigiensis*. Pour d'autres, il y a confusion à propos du *Claromontanus*, dont la provenance serait Cluny ; le *Codex Bezae*, lui viendrait de Clermont-Ferrand, les vocables ayant été intervertis. Quant à Bèze, il s'explique là-dessus en tête de son édition de 1582.

Dans sa préface au lecteur, il mentionne, en effet, dix-sept manuscrits grecs avec lesquels il a comparé son texte, ils lui viennent de Robert Estienne "de bienheureuse mémoire". En 1557, il parle de quelques 25 manuscrits de la bibliothèque d'Estienne, sans distinguer les manuscrits grecs et latins.²⁵ Or, d'après E. Armstrong, Estienne disposait de sept manuscrits grecs, dont deux provenaient de la bibliothèque royale de Paris, des minuscules des XIII^e et XVI^e siècle, un autre provenait de l'abbaye de St. Victor, un quatrième avait été mis à sa disposition par Vatable. Mais surtout, il avait eu accès à des informations sur le *Cantabrigiensis* par des correspondants et ces lectures sont placées comme numéro 2 (Bêta) de son appareil critique dans l'édition de 1550, juste après l'édition d'Alcala qui reçoit le numéro 1 (Alpha).²⁶ La CAMBRIDGE HISTORY of the BIBLE va dans le même sens et parle de 14 codex grecs en possession de R. Estienne. "L'un des manuscrits qu'il cite est le fameux *Codex Bezae*, collationné pour lui, à ses dire, 'par des amis, en Italie'."²⁷

Cela ne correspond guère à ce qu'en dit Bèze en 1582. Il parle d'un manuscrit gréco-latin découvert au monastère Saint-Irénée à Lyon, "dont l'antiquité est telle qu'on pourrait croire qu'il remonte à Irénée lui-même, si d'autres indices ne montraient qu'il fut importé de Grèce il y a quelques siècles."²⁸ Ces indices, explique-t-il en 1581 dans une lettre à l'université de Cambridge qui accompagne l'envoi du précieux manuscrit, ce sont les mots, en grec barbare, inscrits dans le manuscrit.²⁹ Il poursuit, "Ce volume a dormi longtemps dans la poussière du monastère s. Irénée à

Lyon où il a été mutilé (il ne contient, en effet, que les Évangiles et les Actes) et où il a été trouvé en 1562, au début de la guerre civile."

Si l'on en croit Tischendorf, il n'a pas dû dormir longtemps dans la poussière lyonnaise ; en effet, dans son introduction à l'édition du *Claramontanus*, il signale que l'évêque de Clermont-Ferrand, Guillaume Duprat, présenta au Concile de Trente un manuscrit très ancien qui contient en Jn 21,22, "si tu veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne que t'importe." (*ean auton thelô menein outôs eôs erchomai) leçon que le *Cantabrigiensis* est seul à posséder.³⁰ Ce qui l'incite à suivre l'hypothèse de Wettstein qui ne voit pas dans le nom Clermont "un obscur monastère de Clermont en Beauvaisis", comme l'affirme Bèze, mais le très vieux siège épiscopal de la capitale auvergnate. Autrement dit, par substitution de terme, le *Codex Bezae* serait un *Claramontanus*, quant au *Claramontanus*, ce serait un *Parisiensis* ou un *Cluniacensis*. Pour Wettstein, le manuscrit des épîtres pauliennes³¹ aurait appartenu à la bibliothèque de la célèbre abbaye de Cluny. Lors du sac du monastère par les troupes protestantes, en 1562, il aurait échappé au feu et serait tombé dans les mains d'un officier des troupes suisses, Nicolas de Diesbach, qui l'aurait ramené en Suisse. C'est ainsi qu'il serait parvenu entre les mains de Bèze.

Pour justifier cette construction, Wettstein se base sur un texte des *Mémoires de de Thou* qui mentionne la présence de troupes helvétiques lors du sac de l'abbaye.³² Le manuscrit est ensuite resté à Genève, jusqu'au moment où il fut racheté par Claude Dupuy puis légué en 1656, par ses fils Pierre et Jacques, à la bibliothèque du Roy de Paris, dont ils étaient conservateurs.³³

Ce qui donne du poids aux suggestions de Tischendorf est le fait que Bèze mélange parfois les vocables. Il parle, dans les Annotations, du *Claramontanus* à propos de Lc 19,26 et d'Ac 20,3, alors qu'il ne peut s'agir que du *Cantabrigiensis*. De toute manière, ce qui est certain, c'est que le *Claramontanus* se trouvait de longue date en Occident, depuis le IXe siècle vraisemblablement³⁴ et que le *Cantabrigiensis* comportait des annotations liturgiques accordées à une liturgie franque. Ce qui montre qu'il se trouvait depuis longtemps en France, si du moins il devait venir d'ailleurs.³⁵

Faut-il en conclure que les explications données par Bèze sont sans valeur et qu'il n'a pas pris la peine de s'informer avec exactitude des manuscrits qui lui parvenaient ? Cela n'est certainement

pas si simple, et ce sont vraisemblablement les spéculations de Wettstein et de Tischendorf qui ont embrouillé la question.

Si Robert Estienne a bel et bien disposé de leçons du *Cantabrigiensis*,³⁶ cela ne signifie pas qu'il l'ait eu en main. Si des amis l'ont collationné pour lui, en Italie, ce pourrait être à Trente, en 1546, auprès de l'évêque de Clermont. Pourquoi le manuscrit se trouve-t-il à Lyon en 1562, au moment de la prise de la ville par les huguenots ? Les imprimeurs lyonnais étaient actifs en matière biblique et de nombreux érudits ont travaillé dans cette ville à l'époque³⁷ ; il pourrait y être pour cette raison. On peut, avec plus de simplicité encore, considérer comme correcte l'indication de Bèze qui affirme qu'il s'agit d'un manuscrit du couvent de Saint- Irénée. L'évêque Duprat l'aurait alors tout simplement emprunté avant de partir pour le Concile et l'aurait rendu, lors de son retour, à la bibliothèque de la Collégiale. Il faudrait, dans ce cas, corriger Bèze sur deux points. D'une part, quand il affirme dans sa lettre à l'université de Cambridge que le manuscrit dormait dans la poussière de Lyon. La poussière aurait été plus ou moins secouée à l'occasion du voyage à Trente. D'autre part, quand il parle d'un monastère (*coenobium*), il s'agit, en fait de la collégiale de Saint-Irénée à Lyon.

E. A. Lowe parle d'un manuscrit "sauvé lors du sac de la collégiale et ramené à Genève par un huguenot."³⁸ Cette hypothèse est la plus vraisemblable. Les réfugiés huguenots quittaient nombreux Lyon vers les années 1565 et emmenaient avec eux des charrettes de livres. Nous le savons par plusieurs imprimeurs lyonnais venus s'installer à Genève. C'est ainsi que le manuscrit serait parvenu entre les mains de Bèze. Autre hypothèse, le colonel Nicolas de Diesbach, membre de la branche protestante de la famille, a participé à la prise de Lyon avec le baron des Adrets. Alors que rien dans les archives familiales ne mentionne sa présence au sac du monastère de Cluny, il pourrait, conformément à la remarque de de Thou, avoir trouvé le manuscrit à Lyon et ramené à Genève.

De toute manière, il ne semble pas que Bèze ait remarqué que R. Estienne avait disposé de leçons de ce manuscrit. En tout cas, il en parle, dans l'édition de 1582, comme d'un codex qui ne fait pas partie de l'héritage de Robert Estienne, que détenait, à l'époque, son fils Henri Estienne II. Il affirme, en effet, avoir utilisé dix-sept manuscrits des Estienne, après quoi seulement, il parle du *Cantabrigiensis*, de la version syriaque et de la version arabe ainsi que du *Claromontanus*.³⁹ Dans la

préface de 1598, par contre, il n'évoque pas les deux onciaux mais parle simplement des 19 manuscrits grecs soit, de toute évidence, les 17 des Estienne plus les deux onciaux.

Quant au *Claramontanus*, le plus sage est sans doute aussi de reprendre à la lettre les indications de Bèze : il existe bel et bien une localité de Clermont-en-Beauvaisis. Le comté de Clermont venait d'être rendu à la branche des Clermont-Condé après sa confiscation sur le connétable de Bourbon en 1535. C'est peut-être tout simplement par le prince de Condé que Bèze est entré en sa possession. Bèze lui était très lié et le servait comme conseiller et trésorier pendant ces années de guerre. Dans son ouvrage E. A. Lowe affirme que Bèze l'a acheté aux chanoines, sans indiquer ses sources.⁴⁰ Cependant, ici encore, il faudrait corriger un détail, il ne s'agit pas d'une abbaye mais d'une collégiale.⁴¹

Il est curieux que Bèze se soit séparé du *Cantabrigiensis* avant d'avoir achevé ses éditions grecques. Il ne songe pas à mettre sa fierté dans la mise en valeur d'un manuscrit de si haute antiquité. Tout au contraire, il estime qu'il constitue un danger plutôt qu'un profit pour l'édition biblique. Dans la lettre qui accompagne son envoi à l'université de Cambridge, il conseille qu'étant donné les différences constatées entre ce manuscrit et les autres, en particulier dans l'Évangile de Luc, il serait bon, pour éviter le scandale, de le garder caché plutôt que de le publier (*ut vitandae quarundam offensionis, asservandum potius quam publicandum existem*).⁴²

Plusieurs raisons peuvent expliquer cette méfiance. D'abord, le *Claramontanus* comme le *Cantabrigiensis* sont des représentants de la famille occidentale, or la filière Érasme-Estienne repose essentiellement sur des manuscrits de la famille orientale. L'utilisation de la version syriaque ne fait que renforcer cette prépondérance du texte oriental. Ensuite, le *Claramontanus* présente effectivement des leçons très particulières, qui le mettent non seulement en marge de la famille orientale, mais aussi de la Vulgate.⁴³ Il devenait donc extrêmement difficile pour Bèze de trancher en cas de controverse.

De surcroît, et tous les exemples que nous avons donnés ci-dessus le confirment, Bèze ne choisit pas en fonction du texte mais de l'idée. Sa manière de procéder l'indique, il n'est pas parti – c'est un anachronisme auquel nous pourrions céder – d'un texte grec qu'il aurait reconstitué à partir de manuscrits, pour en faire ensuite la traduction, puis le commentaire. Il disposait, au départ, d'une

doctrine clairement élaborée (cf. sa *Summa totius christianismi*), il retravaille le texte latin en fonction des commentaires théologiques et philologiques dont il disposait, puis il a édité un texte grec qu'il a juxtaposé à sa version latine.

Donnons un dernier exemple. En Rm 15,24 il donne un texte long : (*eleusomai pros umas). Il ne le trouve ni dans le *Claromontanus* ni dans la Vulgate. Le syriaque, par contre, propose un texte encore plus long *elpizo oti eleusomai kai theasomai umas ("j'espère que je viendrai et que je vous verrai"). Cette leçon plaît à Bèze parce qu'elle est très claire (*maxima perspicua*), "mais elle n'est soutenue par aucun manuscrit grec que j'ai pu voir".⁴⁴ On peut imaginer que s'il avait trouvé un témoin qui aille dans ce sens, il l'aurait suivi, comme il l'avait fait avec le *Claromontanus* en 15,17.

Bèze garde la même attitude vis-à-vis du grec que de la version latine : il cherche le texte le plus intelligible. Le postulat de la clarté de l'Écriture le met aux antipodes du principe critique de la *lectio difficilior* : ici, l'aspect inachevé de la phrase de s. Paul.

Contrairement à ce que disait Richard Simon, Bèze n'est donc pas "critique" au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Il est textuellement tout à fait conservateur, mais sur la base d'une prudence qui provient, pour une large part, de sa vaste érudition. Si l'on compare ce qu'il écrit dans ses préfaces sur la valeur relative de la Vulgate et des manuscrits grecs dans l'établissement du texte, on voit qu'il possède une conscience beaucoup plus nette des problèmes textuels que n'en montre un Bénédicte Turretini dans sa réponse de 1618 aux attaques de Pierre Coton.⁴⁵

5.6. La polémique Coton-Turretini au sujet de l'autorité de la Vulgate et du texte grec

Les critiques des partisans de la Vulgate à l'adresse des éditeurs du texte grec n'avaient pas cessé depuis la première édition d'Érasme. Elles vont se poursuivre dans la ligne des conflits confessionnels. Du vivant de Bèze, Pierre Coton, le confesseur du roi Henri IV, formule ses premières critiques à l'égard des éditions et des traductions d'Écriture Sainte en provenance de Genève, celles de Bèze en particulier. Il les publiera dans un premier volume, à Paris, en 1618, sous le titre de "Genève plagiaire".⁴⁶

Dans sa préface, Coton souligne l'importance du principe scripturaire. Pour respecter l'Écriture, il importe de disposer des meilleurs textes possibles. En ce qui concerne le Nouveau Testament, il s'agit du texte grec car c'est dans cette langue qu'ont été écrits les originaux, excepté l'Évangile de Mathieu et peut-être celui de Marc.⁴⁷ Malheureusement, dit-il, le texte grec dont nous disposons aujourd'hui est corrompu, le latin de la Vulgate est à la fois plus ancien et plus correct, c'est pourquoi il doit servir de base.⁴⁸ De l'aveu même de Bèze, poursuit-il, la Vulgate se base sur un original grec meilleur que celui connu actuellement.⁴⁹ Quant à d'autres sources dont on fait grand cas aujourd'hui, comme la traduction syriaque, elle est "plus récente que la Vulgate comme on le voit par les allusions aux jeûnes, prières pour les morts, mémoires des saints, etc. ce que même Tremellio a été obligé d'admettre."⁵⁰ La version de s. Jérôme est donc le texte du N. T. le plus sûr que l'on possède, conclut-il.

Ce qui est à retenir, c'est cette idée que la Vulgate reposait sur des textes grecs plus anciens que ceux qui étaient accessibles à la fin du XVI^e siècle et donc que son autorité était supérieure à celle des manuscrits grecs, qui ne pouvaient être qualifiés sans autre d'"originaux". C'est un thème qui sera développé vigoureusement, ensuite, par Richard Simon. Mais, on l'a vu, Bèze n'est pas inaccessible à cette idée et comme il l'indique effectivement dans ses préfaces, il a une plus haute opinion de la Vulgate qu'Érasme.

Ce point de vue disparaît dans la réponse que Bénédict Turretini donne aux critiques de Coton.⁵¹ Il assimile sans autre le texte des manuscrits grecs à l'original du Nouveau Testament. Dans sa préface au roi de France, Turretini félicite "les rois Très Chrétiens, qui ont avec tant de gloire... érigé leurs universités, ont épuisé de manuscrits la Grèce et fait transporter du Levant les riches monuments de la vraie Antiquité, au trésor de leurs Bibliothèques, d'où par la lumière des langues, ils ont mis au jour le joyau précieux de l'Original du Nouveau Testament en sa pureté... pour servir à la gloire de cette Parole".⁵² L'exaltation du texte grec et la dépréciation de la Vulgate sont donc durcis par Turretini d'une manière beaucoup plus forte que Bèze ne l'aurait fait.

Ensuite, Turretini esquisse brièvement l'histoire de l'exégèse au XVI^e siècle : "Au commencement du siècle passé, le Pape Léon X trouva bon que Pagnin traduisit le Vieil Testament et Érasme le Nouveau : les Cardinaux s'employaient à l'édition de la Bible, les Doctes à découvrir les

fautes de la Vulgaire et rendu le sens de l'Écriture, *Hebraïcae et Gaecae fidei*", mais depuis, Rome a bien vu que cela conduisait à sa ruine et "par le biais de cabales et du concile de Trente a freiné tout cela".⁵³

La Vulgate peut d'autant moins prétendre remplacer le recours au grec, poursuit-il, que son origine est tardive et qu'elle ne peut se targuer de l'autorité de s. Jérôme. "Qui osera assurer que le latin du Nouveau Testament d'aujourd'hui soit celui de s. Jérôme ? Qui nous acertene que le Grec est plutôt corrompu que le Latin ? La plupart des adversaires confessent que le NT n'est pas la translation de s. Jérôme... Érasme en sa préface et apologie sur le NT qu'il traduit par l'autorité et approbation du Pape Léon, montre que l'auteur de la Vulgaire au NT est incertain, un inconnu, et qui n'a acqui réputation qu'en l'épais de l'ignorance : que les Pères ont une merveilleuse diversité, en leur citations : car Ambroise, Cyprien, Augustin, rapportent des passages diversement et en sens contraire en latin. Même que la correction de s. Jérôme a faite, nous ne l'avons pas aujourd'hui, et semblables raisons qui rompent le col à l'audace de Coton, qui ne veut pas qu'aujourd'hui on parle d'examiner le latin sur le grec" conclut-il.⁵⁴

On voit dans la position de Turretini que l'attitude critique vis-à-vis du texte grec a largement reculé et que, réciproquement, la dépréciation de la Vulgate s'est tellement amplifiée que son apport à l'établissement d'un texte sûr en est négligé. Cette attitude n'a pas peu contribué à la canonisation effective du *Textus Receptus*.

La valeur des traductions est aussi très nettement relativisée. Pour Turretini, seul compte l'"Original", le grec. "Et quand il y aurait en nos traductions quelque défaut ; ce n'est ni fausseté, ni falsifications. Car nous ne faisons point de nos versions un texte authentique, pour leur donner le cours au prix de l'Original".⁵⁵

Sur ce point aussi, la position de Turretini a évolué par rapport à Bèze. Dans sa préface à la reine d'Angleterre, ce dernier souhaitait effectivement une version commune réalisée par un collège de savants, que les princes appuieraient de leur autorité.⁵⁶ Cette proposition est encore plus nette dans la préface de Loiseleur à l'édition des Minors de 1574, dans laquelle la version de Bèze, ou une autre meilleure, serait proposée pour usage commun "à l'école et à l'église" en lieu et place de la Vulgate.⁵⁷

D'autre part, la façon de traduire de Bèze, qui compare deux versions entre elles pour établir la sienne propre et recourt souvent aux concepts hébreux sous-jacents, sans compter sa grande retenue dans l'établissement du texte grec, montrent que le grec n'est pas, pour lui, l'"Original" du NT qui servirait d'autorité dernière et absolue. On constate, au contraire, un parallèle significatif entre son effort et celui du concile de Trente pour l'établissement d'une version latine autorisée absolument nécessaire aux besoins quotidiens de l'Église.⁵⁸

Par contre, dans la polémique entre Coton et Turretini, la Vulgate d'un côté, le grec de la filière Érasme-Estienne sont devenus des absolus qu'il ne s'agit plus de remettre en question.

On ne peut cependant pas considérer que Bèze ait appuyé en principe cette canonisation du Texte Reçu, son érudition était trop grande pour lui permettre une telle simplification. Par contre, on doit admettre que son conservatisme textuel ouvrait la porte à ce genre de canonisation. Cependant, ne l'oublions pas, l'œuvre de Bèze vaut mieux que son texte grec ou sa version latine pris séparément, c'est pour les Annotations que son ouvrage a été généralement le plus apprécié.

Notes du chapitre 5

1. Samuel Berger, *La Bible au XVIe siècle*. Paris 1879.

"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."

Samuel Berger, op.cit. p.131. Nous verrons que ces deux affirmations méritent d'être nuancées.

2. Berger, op.cit. p.135.
3. Lettre de Bèze à l'université de Cambridge. Nous la citons ci-dessous, note 42.
4. "The importance of Beza's work lies in the extent to which his editions tended to popularize and to stereotype the Textus Receptus." Bruce M. Metzger, *The Text of the N.T.* Oxford 1964 p.105
5. E. Mangenot, *Le dictionnaire de la Bible*, article : « le texte du Nouveau Testament », c.2129.
6. "So superstitious has been the reverence accorded to Textus Receptus that in some cases attempts to criticize or amend it have been regarded as a kind of sacrilege. Yet its textual basis is essentially a handful of late and haphazardly collected minuscule manuscripts, and in a dozen passages its readings is supported by no known witness." Metzger, op.cit. p.106.
7. Préface de *Ekainê Diathêkê. *Novum Testamentum Ex Regiis aliisque optimis editionibus, hac nova expressum qui quid accesserit, Praefatio docebit*, Lugd. Batavorum. Ex officina Elzevirum, 1633.
8. Cf. ci-dessous le paragraphe consacré à l'édition de 1582.
9. **H Kaine Diathekê Novum Testamentum. Editio Nova : in qua diligentius quam unquam antea variantes lectiones tam ex manuscriptis quam impressis codicibus collectae, et parallele Scripturae loca annota sunt, Studio et labore Stephani Curcellaei*. Amstelaedami, ex officina Elzeviriana 1658.
10. E. Mangenot, *Dictionnaire de la Bible*. Article du Nouveau Testament, c. 2128.

- [11.](#) Cf. de Jongh: communication à l'IHR, août 1982. H. J. de Jong: "Novum Testamentum a nobis versum': the essence of Erasmus' edition of the New Testament".
- [12.](#) Les impressions successives du texte grec : 1565 (2), 1567, 1569, 1580, 1582, 1589, 1590, 1598, 1604, 1611, 1625, 1626, 1629, 1642, 1647, 1653, 1663, 1671, 1708, Cf. Bibliographie des Bibles et N. T. pp.363 ss.
- [13.](#) Nestle-Aland, *Novum Testamentum graece*. 26° Stuttgart, 1898-1979.
Merk A., *Novum Testamentum graece et latine*. 9° Romae, 1964.
The Greek New-Testament. 3° UBS. 1975.
- [14.](#) Nous en restons au seul texte de l'épître aux Romains : voici les doublons les plus marquants :

Rm	Rm
3,12 *ou estin	3,22 *kai epi pantas
6,11 *to kurio emôn	7,3 *autos (aner)
7,18 *ouch eriskô	8,1 *Mê kata sarka peripatousin alla kata pneuma
8,34 *uper emôn	9,28 *en dikaiosunê, oti logon suntetmênon
9,32 *nomou	10,3 *dikaiosunên
11,2 *legôn	11,6 *ek de ex ergôn auk eti esti charis ; epei to ergôn ouk eti stim ergon
13,9 *ou pseudomartureseis	14,6 *kai o mê phronôn tên êmeran, kuriô ou phronei
14,9 *kai anestê (kai anezêsen)	15,24 *eleusomai pros umas
15,29 *toueuaggelliou tou	16,20 *Amen
16,24 *e charis tou kuriou emôn Iesou meth umôn Amen	

15. Par exemple le *autes de Rm 7,3 et le *Amen de Rm 16,20.

16. *esti pour *estin (1,12 ; 2,2 ; 2,11 ; 3,8 ; 4,15 ; 4,16 etc...)

*pasi pour * pasin (1,5 ; 1,7...) de même *ephanerose – (1,20) *poiemasi – (1,20), *prassousi (1,32), *Ellesi – (1,14) etc... De même pour le "s" euphonique de *outo pour *outos (1,15 ; 1,26...)

17. Les inversions :

1,1	*Christou lesous	1,13	*ina tina karpon
1,19	*O Theos gar	6,11	*eina nekrous
8,32	*êmeis kai	8,14	*uiou eisin
9,11	*prothesis	8,38	*dunameis
10,19	*Israel	9,20	*o anthrôpe
15,11	*panta ta ethnê ton kurion	13,8	*allelous agapan
15,18	*ti lalein	15,16	*Christou lesou
15,31	*gentai	16,2	*emou autou
16,23	*kai olês tês ekklesias		

Les omissions :

*O après *estin (3,12), *gar après *krinei (14,5), *tês (gnoseos) 15,4, *en (pneumati agio) 15,16, *tên (kauchesin) 15,17, *ton (Theon) 15, 17, *pasai (ekklisiai) 16, 16

Des substitutions et des modifications de termes :

*uper pour *peri 1,5, *kakia (1,29), *pôie pour *poiôsin (2,14), *echreiotesan pour *echreotesan (3,12), *oun pour *gar (3,28), *ou ou pour *ô ou (4,8), *echomen pour *echômen, *to eni paraptômati pour *tôt ou enos paraptômati (5,17), *basileueto pour *basleutô (6,12), *eucharistô pour *charis (7,25), *tais astheneiais pour *tê astheneia (8,26), *kakon pour *phaulon (9,15), *gar Môse pour *Mousai gar (9,11), *kataleimma pour *opleimma (9,27), *tou

Israel estin pour *uper autôn (10,1), *en autois pour *en aute (10,5), *gar pour *de (11,13), *enekentristheis pour *enekentristhès (11,17), *chrêstotêta pour *chrêstotês (11,22), *o de pour *to de (12,5), *ean oun peina pour *all'ean peina (12,20), *apo pour *upo (13,1), *ton agathon alla tôn kakon pour *to agathô ergô ala têtô kakô (13,3), *ômas poue *umas (13,11), *ôn agathôn allatôn kakôn pour *têtô agathô ergô ala têtô kakô (13,3), *omas pour *umas (13,11), *dunatos pour *dunatei (14,4), *toutois pour *en toutô (14,8), *proographê pour *egraphê (15,4), *de (*Jôsoun) pour *gar (15,8), *epainesate pour *epainesatôsan (15,11), *pollôn pour *ikatôn (15,23), *Priskillan pour *Priskan (16,3), *gegonasin pour *gegonan (16,7), *chairo oun tous aiônas Amên pour *ô ê doxa eis tous aiônas têtôn aiônôn. Amên. (16,27).

- [18.](#) La ponctuation, de surcroît, a subi des modifications sensibles. Il s'agit généralement de points remplacés par des virgules ou, inversement, de parenthèses ajoutées ou supprimées. Par exemple, en 3,1, Bèze met un point d'interrogation après la première moitié du verset et le répète en fin de verset, Estienne, seulement après la première partie. En 3,8, Bèze ne reprend pas la virgule après *kaka. Dans le même verset, il y a un point d'interrogation après *agatha, chez Estienne, un simple point. Ce cas se reproduit en 3,16, 3,18, 3,24 etc. On peut multiplier les exemples de ce genre.
- [19.](#) Bèze, lui-même, voit la deuxième édition de son texte grec dans le NT latin-grec de 1565, in-8°, avec les petites annotations et la préface au Prince de Condé. Nous en restons ici aux éditions des *Majores*.
- [20.](#) Nous remercions la famille de Marignac à Genève pour avoir mis cet exemplaire à disposition des chercheurs de l'Institut d'Histoire de la Réformation.
- [21.](#) Rm 1,13, 1,15, 1,16, 1,19, 1,21, 1,26, 1,29, 1,30, 1,31.
- [22.](#) *Sic hunc locum restitui, tum ex illius pulcherrimi et augustae plane vetustatis codicis Graecolatini Claromontani auctoritate, tum multo magis ipsa ratione adactus.* Bèze, *Majores* de 1582, sur Rm 5,17.

[23.](#) En Rm 1,13, 1,29, 1,32, 4,16, 5,3, 5,17, 5,21, 6,8, 7,6, 8,26, 8,27, 8,32, 8,36, 9,18, 9,28, 10,1, 10,20, 11,6, 11,22, 11,28, 11,32, 13,1, 14,10, 14,19, 15,4, 15,13, 15,19, 15,24, 15,31, 15,32, 16,5 (2), 16, 6, 16,17, 16,20, 16,21, 16,27.

[24.](#) Dans l'épître aux Romains : Suppression de la particule *en en 15,16 et 16,2 ; l'ajout d'un point d'exclamation en 11,33. L'erreur de 13,13 (l'abréviation *kata pour l'abréviation *kai) n'est pas supprimée.

L'édition de 98 comporte de nombreuses petites variantes, qui sont des fautes d'impressions, dont Bèze s'est plaint amèrement. C'est pourquoi, si l'on veut avoir une idée du texte définitif, il vaut mieux se reporter à l'édition qu'en a donné Daniel Roger à Cambridge, en 1642, qui l'a expurgée.

[25.](#) Après avoir parlé de plusieurs commentaires, il ajoute : "*Ad haec omnia accessit exemplar ex Stephani nostri bibliotheca cum viginti quinque plus minus manuscriptis codicibus, et omnibus pene impressis diligentissime collatum : quae res una prae caeteris magnopere me in plerisque sublevavit*". Préface de 1556, CB II p.229.

[26.](#) Cf. E. Armstrong, op.cit. p.137.

[27.](#) CHB p.104

[28.](#) *Multa quoque in priore quidem librorum parte, id est, in quatuor Evangelistis et Actis Apostolicis, ex manuscripto Graecolatino, ex D. Irenaei coenobio Lugdunensis eruto, et maiusculis utrinque literis descripto, tantaeque vetustatis codice ut ipsius pene Irenaei temporibus extitisse videri possit, nisi ex Graecia fuisse ante aliquot secula importatum ex aliis indiciis constaret.* Préface au lecteur de 1582. Les indices dont il s'agit sont des notes marginales en grec d'une main "archaïque".

[29.](#) Sur ces notes marginales, voir J. Rendel Harris, *A study of Codex Bezae, a study of the so called western text of the New Testament*, Cambridge, 1891.

[30.](#) Voir Tischendorf, *Codex Claromontanus sive epistolae Pauli omnes graece et latine...*, Leipzig, 1852.

[31.](#) Pour la clarté de l'explication, par *Cantabrigiensis*, nous entendons le manuscrit oncial gréco-latin du 4^e-5^e siècle, appelé aussi *Codex Bezae*. Il contient sur deux colonnes, le texte grec et une version latine. Considéré comme un représentant typique de la famille occidentale, il est désigné dans l'appareil critique sous la lettre D pour le grec et d pour la version latine. Il a été édité par E. Scrivener, *Bezae Codex Cantabrigiensis, being an exact copy in ordinary type*, Cambridge, 1864. Conservé à la collégiale St Irénée de Lyon jusqu'au 16^e siècle, il a peut-être été recopié d'un exemplaire qu'Irénée aurait amené de Smyrne. Il se trouve actuellement à Cambridge.

Le *Claromontanus* est un autre très important manuscrit oncial. Daté du VI^e siècle, il comporte de même le grec et le latin sur deux colonnes en versets et désigné par la lettre D, ou parfois D^p, puisqu'il ne comporte que les épîtres pauliniennes, il appartient, lui aussi, à la famille occidentale. Il est actuellement conservé à Paris.

[32.](#) Wettstein J.-J., *Novum Testamentum Graecum*. Amsterdam, 1752.

De Thou, tome I. XXXI p.221: "*Sub id tempus (i.e. 1562) Poncenacus Lugduno a Subisio summissus cum Helvetiis auxiliariibus, quibus praeerat Nic. Diesbachus antiquae nobilitatis vir in Bernatum pago... Inter aae Poncenacus Cluniacum nobilissimum toto christiano orbe coenobium: impetu capit; in cujus direptione longe copiosissima bibliotheca, magno studiosorum dolore et incredibili rei literariae, quod vix unquam sarciri poterit, detrimento, militari licentia incendio periit.*"

Benoît de Diesbach-Belleroche, « Généalogie des Diesbach-de Mézières », Bulletin d'héraldique et de généalogie, Fribourg 1990, n. 8, pp. 20-23, signale que le colonel bernois Nicolas de Diesbach prête main forte avec son régiment suisse au baron des Adrets dans la prise de Lyon par les Huguenots en 1562, mais ne sait rien d'une participation au pillage de l'abbaye de Cluny. C'est un autre indice en faveur de l'origine lyonnaise du *Cantabrigiensis* et peut expliquer en partie la notice de de Thou. Les Bernois étaient les protecteurs militaires de la Genève réformée, cependant Nicolas de Diesbach fut sanctionné par les autorités bernoises pour avoir transgressé l'interdiction de combattre les troupes royales françaises.

- [33.](#) Sous la cote N°2245 de la bibliothèque royale, actuellement n°107 du fonds grec de la Nationale.
- [34.](#) Cf. Gregory C. R., *Prolegomena ad N. T. Tischendorf*, Leipzig 1884.
- [35.](#) "Harris a constaté que les annotations liturgiques du Codex Bezae étaient coordonnées, non point à la liturgie grecques ou à la liturgie romaine, mais à la liturgie gallicane, c'est-à-dire à la liturgie en usage dans les églises franques avant la réforme liturgique du temps de Charlemagne." Battifol, DB II, c.1772.
- [36.](#) Cf Metzger, op.cit. p.104.
- [37.](#) Notamment Hugue de la Porte. Nous avons vu que Santes Pagnino et Michel Servet avaient édité des Bibles à Lyon. Cf. Péricaud, *Notice sur Santes Pagnino*, Lyon, 1850.
- [38.](#) Lowe E. A., *Codices latini antiquiores*. Tome II N°140.
- [39.](#) Voici le texte intégral de la notice : "*Hos Noui Foederis libros non modo cum variis septemdecim Graecorum codicum a Roberto Stephano, beatæ memoriae viro, citatorum lectionibus rursum contulimus, sed etiam cum Syra interpretatione, ut est a doctissimo Emmanuel Tremellio edita : et scorsim quoque Actorum Apostolicorum historiam, et utranque ad Corinthos epistolam cum Latina ex Arabico sermone versione fratris ac symmystæ nobis obseruandi Franc. Junii, sedulo comparauimus, Multa quoque in priore quidem horum librorum parte, id est, in quatuor Evangelistis et Actis Apostolicis, ex manuscripto Graecolatino, ex D. Irenæi coenobio Lugdunensi eruto, et maiusculis utrinque literis descripto, tantæque vetustatis codice ut ipsius pene Irenæi temporibus extitisse videri possit nisi ex Graecia fuisse ante aliquot secula importatum ex aliis indiciis constaret. In posteriore vero, id est Pauli epistolis, ex alio parvis vetustatis exemplari, in Claromontano apud Bellouacos coenobio reperto, plurim non parui momenti obseruauimus. Denique in Latina ipsius contextus interpretatione nostra, pauca quaedam, facere meliora studimus : in annotationibus quaedam, partim ab amicis admoniti, partim indicio nostro emendauimus : quaedam sustulimus, multa prius non animaduersa suis locis adiecimus.*" Annotations de 1582. Préface au lecteur chrétien.
- [40.](#) Lowe E. A., op.cit. tome V, N°521.

- [41.](#) Cf. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, tome VII col.299-300. Je dois ces renseignements à l'obligeance du prof. Robert Amiet de Lyon.
- [42.](#) "*Etsi vero nulli melius quam vos ipsi, quae sit huic exemplari fides habenda, estimarint, hac de re tamen vos admonendos duxi, tantam a me in Lucae praesertim Evangelio repertam esse inter hunc codicem et caeteros quantumvis veteres discrepantiam, ut vitandae quarundam offensionis, asservandum potius quam publicandum existimem.*" Lettre de Bèze à l'université de Cambridge de décembre 1582, reproduite en tête de l'édition Scrivener du *Codex Bezae*.
- [43.](#) Sur les caractéristiques de D^p, voir l'introduction de l'édition de Tischendorf. Ainsi que Corsson P., *Epistolarum paulinarum codices...* Kiel, 1887-89. Von Soden Hermann, *Die Schriften des NT in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt I, 1*, Berlin, 1902, etc.
- [44.](#) C'est le commentaire de 1598. En 1557, il donne la même traduction, mais sans mentionner, bien évidemment, le *Claramontanus* et le syriaque. Il signale simplement l'absence de la proposition chez Chrysostome.
- [45.](#) Cf. p.84
- [46.](#) Pierre Coton appartient à une génération postérieure. Né en 1564 au château de Chenevoux dans la Loire, il entre à l'âge de vingt ans dans l'ordre des jésuites. Ces études le conduisent à Milan et à Rome, où il a notamment Robert Bellarmin comme directeur. Prédicateur réputé, il devient confesseur du roi de France Henri IV et précepteur de son fils Louis XIII. Le principal de son activité est dirigé contre les huguenots, dans ses ouvrages : *l'Institution catholique*, 1610, *Genève plagiaire*, 1618 et *Rechute de Genève plagiaire*, 1620, mais il s'occupe aussi beaucoup de l'école mystique française et entretient des contacts suivis avec Marie de Valence et Mme Acarie. Cf. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Paris, 1923. T. II pp.75 ss.
- [47.](#) Pierre Coton, *Genève plagiaire ou vérification des dépravations qui se trouvent es Bibles de Genève*. Paris, 1618. p.27.
- [48.](#) Coton, op.cit. p.39.

- [49.](#) Coton cite un extrait de la préface de Bèze de l'année 1565 où il écrit : "Quinetiam aliquot locis animadvertus, veteris interpretis lectionem, quamvis cum nostris exemplaribus interdum ei non conveniat : tamen ipsis rebus multo melius quadrare ; nempe quod ille quisquis fuit, emendatius aliquod exemplar nactus esset." La même idée se retrouve dans la préface de 1556, CB II p.227.
- [50.](#) Coton op.cit. p.27.
- [51.](#) Bénédicte Turretini, *Défense de la fidélité des traductions de la s. Bible...* Genève, 1618.
- [52.](#) Voir aussi la réponse à la préface de Pierre Coton, pp.2 et 3.
- [53.](#) B. Turretini, op.cit. p.9
- [54.](#) B. Turretini, op.cit. pp.81-82.
- [55.](#) B. Turretini, Ibidem.
- [56.](#) Bèze, Préface de 1565. CB V p.165. La Lettre-préface à la reine d'Angleterre est datée du 19 décembre 1564.
- [57.](#) "... Noui nempe Testamenti Bezae versionem, omnium castissimam esse existimaui procurare, illa non tantum ut extaret, sed etiam velut a vulgate versione quam minimum abest, sic in eius locum in schola et in ecclesia succederet donec (quod ut aliquando fiat a Deo peto) ex principum christianorum voluntate, aut illa ipsa, aut melior aliqua, communibus quasi suffragiis ab omnibus recipetur." Loyseleur, Genève, 1565, préface au comte de Huntingdon, p.I.
- [58.](#) Cf. Bèze : "*Quam necesse sit in Ecclesia Dei extare emendatam nostrarum tabularum Latinam interpretationem...*" Bèze, préface au lecteur, CB II p.225.

CHAPITRE 6 : Les sources des Annotations

6.1. Le genre Annotation

Ni le texte grec, ni la version latine n'ont valu à Bèze la réputation d'exégète que lui ont apportée les notes qui accompagnaient son Nouveau Testament, à tel point que sa version latine avec les Grandes Notes est souvent désignée par le simple mot d'*Annotationes* selon le titre qui est mis à leur tête : "*Annotationes in quibus ratio interpretationis redditur*". Il ne s'agit cependant pas de simples éclaircissements concernant la traduction, c'est un véritable commentaire apportant une masse considérable de données philologiques, grammaticales et théologiques. Alors que le terme de commentaire évoque généralement une discussion qui concerne le contenu du texte analysé, et pour cette raison traite un passage d'au moins deux ou trois versets, ici les notes se font à propos d'un seul mot ou d'une courte proposition, dont il s'agit d'expliquer le sens. Ces notes appartiennent donc davantage au genre de la glose qu'à celui du commentaire. Cependant la dimension de certains développements et la richesse des matériaux rassemblés dépassent largement le cadre des gloses médiévales et constituent un type particulier de commentaire plus exégétique que théologique auquel on peut laisser le nom que Bèze lui a donné, "Annotations". C'est la dénomination qu'Érasme avait utilisée pour ses propres commentaires du NT ainsi que pour son édition de la *Collatio novi Testamenti* de Lorenzo Valla.¹

Bèze reprend cette idée dans sa propre préface même si cela ne correspond pas toujours à sa pratique : "*Deinde quum in illis explicandis non semper conveniant inter doctissimos etiam scriptores, satius esse existimavi, integra omnia interdum relinquere, quam committere ut allata una interpretatione, alias omnes viderer ejecisse. Neque tamen nobis religio fuit, in annotationibus illustrare quae obscurius dicta videbantur : & quid potissimum sequeremur, paucis indicare.*" Bèze, préface des *Majores* de 1557, « Au lecteur chrétien », folio III b Cf. CB II p.225.

L'étude de ces Annotations pose un sérieux problème de méthode : par quel bout les aborder ? D'abord leur masse est considérable. Dans les épîtres pauliniennes et en particulier dans l'épître aux Romains, les notes occupent les 8/10 de l'espace ne laissant que le solde aux versions latines et au texte grec. Elles sont donc beaucoup trop longues pour qu'on puisse les citer d'une

manière tant soit peu complète mais, d'autre part, ces notes ne sont pas assez développées pour constituer un commentaire exhaustif. Elles sont très riches mais disparates : ici une remarque grammaticale, là une explication rhétorique, ensuite un développement sur un problème textuel, un bref débat théologique et beaucoup de citation de Pères de l'Église, d'auteurs contemporains, de grammairiens modernes ou antiques ; un foisonnement de citations, les unes explicitement mentionnées, les autres anonymes. Le contenu des notes est donc très riche mais il ne constitue pas un texte à lire en continu. Il n'est donc pas facile d'en donner une idée générale satisfaisante.

La première solution envisagée était de suivre un thème. Par exemple celui de la loi, si important dans l'épître aux Romains, mais une synthèse intéressante s'est avérée difficile. Bèze parle chaque fois en fonction d'un contexte précis, n'en garde que les aspects généraux, donne un résultat moins valable que l'étude d'un texte systématique des *Tractationes theologicae* par exemple.

Entrer à propos de chaque passage dans le menu des discussions qui mettent aux prises Bèze avec Érasme, Castellion et de nombreux autres auteurs devient, au contraire très lourd et peu compréhensible. Il n'est donc pas du tout facile de rendre compte de la théologie de Bèze dans les *Annotations*. De plus, ce que nous faisons ici n'est pas une étude dogmatique mais une histoire de l'exégèse. Nous nous sommes donc focalisé sur le lien entre les données philologiques, l'établissement de la version et sa compréhension. En allant à la recherche des sources des *Annotations*, nous sommes tombés sur une série de paradoxes qui nous paraissent ouvrir des éléments instructifs sur la façon dont, chez Bèze, s'articulent l'exégèse et le dogme.

Nous avons procédé en deux étapes ; d'abord rassembler les noms de tous les auteurs cités, puis partir à la découverte des nombreux anonymes qui parsèment les notes. La première étape peut être résumée dans les tableaux suivants. Ils concernent la première édition des *Annotationes Majores* en 1557, chez Robert Estienne à Genève.

A) Comparaison des citations antiques et patristiques entre Érasme, Bèze et Calvin

	<u>Érasme (1535)</u>	<u>Bèze (1557)</u>	<u>Calvin (1551)</u>
Origène	133	80	4
Chrysostome	132	31	3
Théophylacte	120	14	-
Ambroise	119	37	-
Augustin	73	31	10
Jérôme	50	7	2
Rufin	26	2	-
Hilaire	10	3	-
Cyprien	7	3	-
Tertullien	2	5	-
Psd. Athanase	2	-	-
Basile	1	6	-
Irénée	1	1	-
Athanase	1	-	-
Théodotion	1	1	-
Paulin	1	-	-
Psd. Clément	1	-	-
Didyme	1	-	-
Photius	-	5	-
Clément	-	5	-

Théodoret	-	3	-
G. de Nazianze	-	2	-
Epiphane	-	2	-
Vigile	-	1	-
Cyrille	-	1	-
Grégoire	-	1	-
Sévérien	-	1	-
Aquila	1	2	-
Symmaque	1	1	-
Lactance	-	-	2
Eusèbe	-	-	1
	_____	_____	_____
	683	246	22

B) Les citations patristiques de Bèze (en 1557)

	<u>Références</u>	<u>Positives</u>	<u>Discutées</u>	<u>Négatives</u>
Origène	80	1	4	75
Ambroise	37	5	12	20
Chrysostome	31	5	6	20
Augustin	31	19	5	7
Théophylacte	14	8	-	6
Jérôme	7	1	-	6
Basile	6	4	-	2

Tertullien	5	5	-	-
Photius	5	2	1	2
Clément	5	3	1	1
Hilaire	3	1	-	2
Théodoret	3	-	-	3
Rufin	2	-	-	2
G. Nazianze	2	2	-	-
Aquila	2	1	1	-
Cyprien	3	1	-	2
Epiphane	2	1	1	-
Irénée	1	1	-	-
Vigile	1	1	-	-
Cyrille	1	-	-	1
Grégoire	1	-	-	1
Synesios	1	-	-	1
Théodotion	1	-	1	-
Sévérien	1	-	-	1
Symmaque	1	-	1	-
	246	61	33	152

C) Les médiévaux

	<u>Érasme</u>	<u>Bèze</u>	<u>Calvin</u>
Thomas d'Aquin	21	1	-
Nicolas de Lyre	7	1	-
s. Bernard	1	-	-
Haymon	1	-	-
Duns Scot	1	-	-
Glose Ordinaire	1	1	-
	_____	_____	_____
	32	3	0

D) Les contemporains

	<u>Érasme</u>	<u>Bèze</u>	<u>Calvin</u>
Valla	14	5	-
Lefèvre	11	3	-
N. Béda	1	-	-
Gaza	1	2	-
Érasme	-	280	27
Budé	-	9	1
Bucer	-	3	3
Reuchlin	-	1	-
R. Estienne	-	1	-
Froben	-	1	-

Musculus	-	1	-
Vadian	-	1	-
	_____	_____	_____
	27	307	31

E) Auteurs profanes : a. Les Grecs

	<u>Érasme</u>	<u>Bèze</u>	<u>Calvin</u>
Platon	3	3	-
Aristophane	2	-	-
Homère	1	3	-
Socrate	1	-	-
Pythagore	1	-	-
Athénée	1	-	-
Zénon	1	-	-
Aristote	1	2	-
Pollux	1	-	-
Satyrique	1	-	-
Hésychius	1	1	-
Plutarque	1	3	-
Démosthène	-	4	-
Eustathe	-	1	-
Phalère	-	1	-
Euripide	-	1	-

Lucien	-	1	-
Hésiode	-	1	-
Solon	-	-	1
Lycurgue	-	-	1
	_____	_____	_____
	15	21	2

F) Auteurs profanes : b. Les Latins

	<u>Érasme</u>	<u>Bèze</u>	<u>Calvin</u>
Horace	5	-	-
Cicéron	4	7	2
Juvénal	2	-	-
Sénèque	2	-	-
Térence	2	2	-
Pline	1	-	1
Tite-Live	1	2	-
Tacite	1	-	-
Quinte Curce	1	-	-
Fabius	1	-	-
Plaute	1	-	-
Suétone	1	-	-
Nason (Ovide)	1	1	-
Virgile	1	1	-

Martial	1	-	-
Ulpian	-	1	-
Columelle	-	1	-
Quintilien	-	1	-
Caton	-	1	-
	25	17	3

G) Auteurs profanes : c. Histoire juive

	<u>Érasme</u>	<u>Bèze</u>	<u>Calvin</u>
Josèphe	2	-	-
Greco et Latins ensemble	40	38	5

Signalons d'abord l'aspect simpliste de la méthode. Elle a consisté à noter tout bonnement les noms que Bèze, Érasme et Calvin avançaient, qu'il s'agisse d'une discussion approfondie ou d'une simple mention. Nous les avons laissés tels qu'ils sont donnés par nos auteurs : Bèze parle d'Ambroise alors qu'il s'agit de l'Ambrosiaster. Mais Bèze ignorait que l'évêque de Milan n'avait publié aucun commentaire des Romains. De même, sous le nom de Jérôme se cache un commentaire pélagien de s. Paul. Bèze s'en doute mais Érasme l'ignore. Enfin, nous avons placé Aquila parmi les Pères de l'Église, ne voulant pas faire une catégorie spéciale pour lui ni le ranger parmi les auteurs profanes. On comprendra que notre liste puisse diverger d'avec celle d'autres auteurs ; néanmoins pour obtenir des ordres de grandeur, ces approximations peuvent être suffisantes.²

6.2. Bèze entre Érasme et Calvin

Dans le premier tableau, Bèze occupe une position moyenne entre Érasme et Calvin ; moins de citations des Pères que chez Érasme, plus que chez Calvin (246 contre 683 et 22). On peut en tirer la conclusion que Bèze s'intéresse davantage aux Pères que Calvin mais moins qu'Érasme. Mais cette impression est démentie par le deuxième tableau ; chez Bèze les lectures des Pères sont rejetées en écrasante majorité : 152 contre 61. L'exégète le plus cité, Origène, est écarté 75 fois sur 80. Même proportion pour Ambroise, Chrysostome et Jérôme. Très rares sont les Pères considérés d'un œil favorable : Augustin s'en tire assez bien : 19 mentions positives sur 31 ; Théophylacte encore mieux : 14 mentions, 8 positives. Mais c'est Tertullien qui décroche la palme : 5 sur 5. Bèze accorde davantage sa confiance aux Latins et parmi ceux-ci aux Africains. En cela, il est proche de Calvin, qui, sur 32 citations en accorde plus de la moitié à Augustin (10) et à Jérôme (2). Érasme, au contraire, accorde ses faveurs aux Grecs : Origène, Chrysostome et Théophylacte constituent à eux seuls plus de la moitié des citations totales.

Si l'on regarde maintenant les théologiens médiévaux, Bèze se situe à nouveau dans une position moyenne : 32 citations chez Érasme, aucune chez Calvin, 3 chez Bèze (1 de s. Thomas d'Aquin, 1 de Nicolas de Lyre, 1 de la Glose ordinaire, toutes les trois tirées du commentaire d'Érasme).

Il n'y a qu'un seul domaine dans lequel Bèze cite davantage qu'Érasme, les auteurs profanes grecs : 21 chez lui, 15 chez Érasme, 2 chez Calvin. Il s'intéresse aux orateurs (Démosthène 4), aux philosophes (Platon 3 fois, Aristote 2), aux poètes et fabulistes (Homère 3, Plutarque 3, Euripide et quelques autres 1). Par contre, il donne moins de place aux hommes de loi que Calvin, qui cite Solon et Lycurgue. Il est malgré tout curieux de constater que l'helléniste Bèze est plus à l'aise avec les Grecs profanes qu'avec les théologiens.

Chez les auteurs profanes latins, nous retrouvons le profil habituel : les citations érasmiennes sont les plus nombreuses (25), les calviniennes les moins fréquentes (4), Bèze se trouvant à mi-chemin (16). Nouvelle surprise, Érasme cite un poète en premier chef : Horace. Bèze, qui a commencé sa carrière comme poète latin, accorde plus d'attention au Cicéron rhéteur et philosophe (7 citations) qu'aux poètes (Virgile et Ovide, une citation chacun). Érasme s'intéresse également

davantage aux historiens : Tite-Live, Tacite, Suétone ainsi qu'à l'auteur de l'Histoire de la guerre juive, Flavius Josèphe. Bèze ne cite pas Josèphe mais mentionne deux fois Tite-Live.

Il est beaucoup plus délicat de comparer les contemporains dans la mesure où Érasme lui-même y joue le rôle central, et que Calvin n'apparaît pas. Les contemporains appartiennent à la catégorie la moins citée par Érasme :

683 Pères	32 médiévaux	28 contemporains.
-----------	--------------	-------------------

La proportion est inversée chez Bèze :

246 Pères	3 médiévaux	307 contemporains.
-----------	-------------	--------------------

Et chez Calvin :

22 Pères	-----	31 contemporains.
----------	-------	-------------------

Chez Bèze et Calvin, Érasme s'arroe la part du lion : 280 citations sur 307 chez le premier, 27 sur 31 chez le second.

C'est révélateur des périodes qui servent de références aux uns et aux autres. Érasme est méfiant à l'égard des "modernes" auxquels il reproche leur éloignement de l'Écriture, leur infidélité à l'esprit des Pères, leur goût pour une dialectique abstraite et discoureuse. Il se penche donc sur l'antiquité chrétienne sans oublier les meilleurs témoins du Moyen-Âge. Calvin se méfie de la tradition médiévale et de la majeure partie de l'antiquité chrétienne, il est résolument "moderne". Bèze ne se situe pas entre les deux, quoi qu'il paraisse : il partage le point de vue de Calvin. S'il se rapproche d'Érasme c'est à cause de sa méthode polémique. Comme il l'avait fait avec Castellion, dans la controverse sur le châtimeht des hérétiques, il reprend ici les citations d'Érasme mais en inverse la perspective. Quand Érasme découvre une interprétation origénienne particulièrement intéressante, Bèze commente : "*plane sunt hallucinati veteres graeci*", les grecs anciens se trompent complètement ! Moins acerbe qu'à l'égard de Castellion, la polémique contre Érasme se déroule par personnes interposées, elle vise les Pères de l'Église et tout spécialement Origène.

6.3. Origène, "ennemi de la grâce et archihérésiarque"

Dès le premier verset des Romains, Bèze avertit qu'il ne peut considérer Origène comme un modèle. Il souhaiterait l'enlever des mains des lecteurs et ne le laisser qu'avec la plus extrême prudence à l'usage des étudiants. Dans le verset, "Paul, serviteur de Jésus-Christ, appelé à être apôtre, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu", Origène évoque la connaissance que Dieu avait du zèle débordant de l'apôtre, raison pour laquelle il l'avait choisi dès le sein de sa mère : "Or l'élection, dit Bèze, ne doit rien à la prescience, elle est le fait de la pure liberté de Dieu ». Comme la justification, l'élection est gratuite, c'est un leitmotiv des Annotations. Aussi oppose-t-il à l'interprétation d'Origène le commentaire d'Augustin, qui, dans l'épître à Sixte, "réfute cet infâme blasphème". Origène, par sa conception d'une prédestination liée à la prescience met en cause les "mystères de toute la religion chrétienne". Et Bèze poursuit : "si j'écris ceci, c'est pour que si, par la suite, on m'accuse de tancer trop vertement Origène, le plus grand adversaire de la grâce de Dieu après Pélagie, personne ne me fasse le grief d'être plus sévère que de raison ".³

Après la prédestination, le péché originel. A propos de Rm 5,14, Bèze reproche à Érasme de s'être laissé influencer par Origène au point d'aboutir à une position "qui n'est pas très éloignée du pélagianisme" en voyant l'influence du péché d'Adam par le fait de l'exemple plutôt que celui d'une modification de la nature humaine. Nous reviendrons plus loin sur ce sujet à propos d'Érasme.

Calvin est encore plus sévère que Bèze : Origène divague et traite la corruption humaine "de manière profane et philosophique" et "non seulement énerve mais détruit presque totalement la grâce du Christ. Érasme n'est pas excusable de faire tant d'efforts pour excuser un délire aussi manifeste".⁴

Troisième point de contestation : la loi. Nous avons déjà vu dans la controverse avec Castellion à propos de la punition des hérétiques, l'accent mis par Bèze sur l'unité des deux Testaments : il n'y a qu'un Dieu, il n'a qu'un seul projet sur le monde, il n'y a donc qu'une seule loi.⁵ "Enlevons-nous par la foi toute valeur à la loi ? " demande s. Paul en Rm 3,31. Il s'agit ici de la loi au sens général du terme, commente Bèze. Si nous ne sommes pas justifiés par la loi de Moïse, nous ne le sommes par aucune autre, dit-il, et Origène se trompe en voyant dans la justice de Dieu

manifestée en dehors de la loi ce qu'il appelle les lois évangéliques. "Il n'y a pas d'autre justice à admettre que celle qui vient par imputation du Christ".⁶

"Dieu m'est témoin, lui à qui je rends un culte en mon esprit en annonçant l'Évangile de son Fils" dit s. Paul en Rm 1,9. Commentant "en mon esprit", Bèze rejette la distinction origénienne entre la chair et l'esprit de la loi, qui déforme le propos de Paul sur la lettre qui tue et l'esprit qui vivifie. Et il renvoie au début du chapitre VIII où il montre "combien Origène était ignorant du bienfait du Christ".⁷

En un mot, le docteur d'Alexandrie est un adversaire de la doctrine paulinienne. Il n'a jamais lu saint Paul si ce n'est pour le corrompre. C'est un mauvais exégète qui obscurcit le sens de l'Écriture : "Inepte, obscure, futile, intempestive, ridicule", les qualificatifs dépréciatifs s'accumulent à propos de l'interprétation d'Origène.⁸ Par ses allégories impures, il expose la doctrine du Christ à la moquerie.⁹ Il est aussi pélagien sur la question de la justification et des mérites.¹⁰ Bref, qu'il s'agisse de la Loi, de la grâce, du libre-arbitre, de l'usage de l'allégorie, Origène est un modèle dangereux, le père de toutes les hérésies, c'est un archihérésiarque.¹¹

6.4. Saint Jérôme

Jérôme est une autre bête noire de Bèze. C'est la plus haute référence parmi les exégètes de l'époque, - il n'y a qu'à voir les innombrables peintures de la peinture renaissante qui le représentent dans son studium avec un lion à ses pieds -, qu'il juge ainsi défavorablement. Cela surprend davantage, vu qu'il le présente comme un de ses modèles dans la préface des Annotations¹² et qu'à plus d'une occasion, Jérôme s'est montré sévère pour Origène. De toute manière, le traducteur de la Vulgate est l'un des moins cités : 7 fois, 6 lectures rejetées, une reçue.

A propos de Rm 5,12, Bèze avertissait "ceux qui pensent que les étudiants en théologie doivent passer leur vie à la lecture des Pères"¹³, combien Origène et Jérôme en particulier constituent une source impure. A propos de Rm 12,3, il reproche à Jérôme son caractère bouillant, son incapacité d'apprendre quelque chose de ses interlocuteurs et sa façon de corriger les manuscrits à tort et à travers.¹⁴

Le ton n'est pas aussi négatif à l'égard de tous les Pères. La traduction de Rm 1,23 par saint Hilaire, "*preaterito creatore*" se voit qualifiée de "*pure et eleganter*". Le commentaire de Clément d'Alexandrie sur Rm 1,17 est approuvé et reçoit la mention "*recte*". Mais c'est, bien sûr, Augustin qui se voit le mieux traité.¹⁵

6.5. Saint Augustin

Cependant, même à l'égard de l'évêque d'Hippone, il convient de rester vigilant. En Rm 3,12, "Tous ils sont dévoyés, ensemble pervertis ; il n'en est pas un qui fasse le bien, non pas un seul" (*non est usque ad unum*). Cela veut dire "ne unum quidem", pas même un seul, dit Bèze, et c'est une erreur de voir sous ce "seul" le Christ. Sur ce point Augustin s'est laissé abuser. Augustin pourtant, "que je tiens pour le prince des théologiens, tant grecs que latins, en ce qui concerne les dogmes de la religion." D'où, souligne Bèze, l'importance "de puiser la vérité à ses sources", c'est-à-dire à l'Écriture et non dans ses interprètes.¹⁶

C'est au chapitre 7 principalement que la lecture d'Augustin sert de références. Quand au verset 25, s. Paul s'écrie : "C'est donc bien moi qui par la raison sers une loi de Dieu et par la chair une loi de péché". Parle-t-il de lui-même ou exprime-t-il le déchirement de l'homme sous la Loi ?

Érasme, suivant une bonne partie de la tradition patristique, opte pour cette dernière interprétation. Bèze qualifie sa lecture de "tout à fait misérable" et celle d'Origène d'"*impura, violenta, detorta*". En lisant Ambroise et Jérôme, il "frémit d'horreur". Par contre l'exégèse d'Augustin, qui le rapporte à la personne même de s. Paul, est qualifiée "d'aussi juste qu'élégante" (*verissime et elegantissime*).¹⁷ L'opposition est ici totale, on peut même dire viscérale, entre Origène, Ambroise, Jérôme, Érasme d'un côté, Augustin, Calvin et Bèze de l'autre. C'est que nous touchons à l'un des points les plus sensibles de l'anthropologie religieuse de Bèze : la lutte de l'homme contre la concupiscence pécheresse. Il est important pour Bèze que l'Apôtre ait éprouvé lui-même ce combat dans sa chair. Il ressent toute mise en doute de cette interprétation comme une attaque contre la vérité de la condition profonde de la vie chrétienne, d'où le sentiment d'horreur que cela lui inspire.

D'ailleurs dans ce passage, comme si souvent dans les Annotations, il faut se référer à Érasme pour le dossier patristique et à Calvin pour l'interprétation. Calvin voit en ce passage un lieu

théologique marquant : "texte célèbre qui enseigne que le fidèle se sentira marqué par la conscience de sa misère tant qu'il se trouve dans son pèlerinage terrestre à tel point qu'il doit souhaiter la mort comme le remède unique à son mal..."¹⁸ Quant à Érasme, il cite plus largement Augustin que Bèze. Ce dernier ne reprend pas en totalité les citations d'Augustin et ne donne pas les références précises. C'est, qu'en effet, s. Augustin n'offre pas une seule lecture de ce passage, Bèze ne reprend que l'Augustin antipélagien.¹⁹

6.6. Les contemporains

Si l'on regarde la liste des contemporains, elle présente manifestement des lacunes. Le nom de Calvin n'apparaît pas, celui de Bullinger non plus, deux hommes qui sont pourtant auteurs de commentaires sur les Romains et qui sont considérés par Bèze comme ses pères dans la foi. Dans l'édition de 1557, Castellion n'est pas mentionné ; il l'est par contre fréquemment à partir de 1565. A regarder de plus près, on s'aperçoit que Castellion l'était déjà en 1557 mais de manière anonyme. Bèze ne parlait que de "quelqu'un" (*quidam dixit*). Or, de tels quidams, il y en a beaucoup dans l'édition de 1557, il faut aller à leur recherche. Ce jeu d'ombre et de lumières sur les commentateurs contemporains est une des énigmes des Annotations, elle n'est pas sans raisons profondes.

Sur les noms que Bèze a cités, il y a peu de chose à dire : Budé, une référence comme philologue, est le plus mentionné (9 fois) ; ensuite Valla et Lefèvre d'Étaples, invoqués explicitement comme sources dans la préface. Ils ne semblent pas, malgré tout, jouer un rôle important dans les Romains. Les emprunts de Valla sont tirés directement d'Érasme (Rm 1,3, 1,4, 1,15, 6,10, 8,15).

Par contre en ce qui concerne Lefèvre, Bèze dispose d'un accès indépendant d'Érasme. Mais cela ne concerne qu'un seul passage (Rm 15, 22-26). De toute manière, les notes d'Érasme contiennent une masse de matériaux de ces deux commentateurs beaucoup plus considérable que ce que Bèze en a retenu. Trois mentions de Bucer, quand on connaît l'épaisseur des *Enarrationes* du réformateur strasbourgeois, ce n'est pas beaucoup et nous n'avons pas été capables de faire apparaître d'autres emprunts qui seraient restés anonymes. (Martin Bucer : *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli*. Strasbourg, 1536)

Il nous fallait partir maintenant à la recherche des autres quidams. Une possibilité était de prendre la liste des commentaires d'Écriture se trouvant à la bibliothèque de l'Académie de Genève au moment de son ouverture, vu que nous en possédons le catalogue. Il y a un anachronisme à le faire, vu que la première édition de Bèze est de 1557 et que l'Académie ne s'ouvre qu'en 1564. De surcroît, lors de la rédaction de la première édition, Bèze se trouvait à Lausanne et non à Genève, mais comme ce fonds de bibliothèque était celui d'un réformateur ami, Pierre Martyr Vermigli, il peut nous donner une indication sur ce qu'un exégète réformé de l'époque pouvait avoir à sa disposition.²⁰ Aucun sondage n'a donné de résultat en ce qui concerne des exégètes tels Cajetan, Ambroise Catharin, de Soto, Marino Grimani.²¹ Aucune mention non plus d'exégètes français, nombreux à publier des commentaires des Romains au milieu du XVI^e siècle : Jacques Sadolet, Jean de Gaigny, Philibert Harresche, Nicolas Legrand, Georges de Selve, Jean d'Abres et surtout Claude Guillaud.²² Il faudrait y ajouter encore Jean Benoît, Nicolas Grandis, Nicolas Cousin, Antoine Broickwy, Pierre Picherel.²³ Bèze n'en parle pas, leurs œuvres sont peu connues, à l'exception de celles du chanoine Guillaud qui ont été plusieurs fois rééditées (Paris 1543, Lyon 1544, Paris 1548, etc.) L'utilisation par Bèze de ces commentateurs catholiques paraît peu probable mais nous n'avons fait effectivement aucune vérification.

Par contre, nous savons que Bèze fut accusé d'avoir plagié Pierre Picherel. La seule source que nous possédons sur cette affaire est une lettre de Picherel à Bèze, pour le laver de ce soupçon.²⁴ Les commentaires d'Écriture de Picherel ne devaient être connus que par ses cours, car son commentaire sur les épîtres pauliniennes ne fut terminé qu'en 1589 et n'a jamais été publié avant la mort de son auteur.²⁵ Cependant, nous pouvons nous faire une idée de son exégèse par un petit volume : l'"*Expositio verborum Instit. Coenae Domini ex capit. XXVI Matthei*" et une "*In Cosmopeian Paraphrasis*" qui traite des trois premiers chapitres de la Genèse. (Paris 1596). Ce ne sont pas des commentaires suivis mais plutôt des exposés sur l'eucharistie et la création effectués à partir de textes bibliques. Ni la technique ni le sujet ne montrent une parenté avec les Annotations de Bèze.²⁶

6.7. L'anonymat des commentateurs réformés

Trois mentions de Bucer, une de Robert Estienne, de Froben, de Musculus ou de Vadian, c'est peu.

Le nom de Bucer apparaît trois fois. En Rm 1,1 à propos de l'étymologie du mot pharisien, où il suit, à juste titre, estime Bèze, une remarque de Reuchlin. Érasme voit dans le mot pharisien la racine hébraïque "séparé", alors qu'il s'agit, pense Bèze, du mot "commenter", les pharisiens sont des commentateurs, "*ut recte ex erudito illo Capnione observavit sanctissimae memoriae vir Martinus Bucerus*".²⁷ En Rm 1,12 Bèze préfère également la traduction de Bucer, *exhortatio*, à celle d'Érasme "*consolatio*".²⁸ Enfin en Rm 12,2 Bèze note que Bucer a rajouté un *et* devant *to agathon, une possibilité qu'il ne suit pas mais qu'il ne rejette pas non plus. La présence de Bucer dans les notes de Bèze est peut-être plus importante que ces trois mentions explicites mais son très gros commentaire véhicule tant de matériaux qu'il n'est pas facile de déterminer si quelque chose d'autre proviendrait de lui. En tout cas, dans nos sondages, nous avons été incapables de repérer d'autres emplois de Bucer.

Un autre cas particulier est constitué par Sébastien Castellion, il est anonyme en 1557 mais en 1565 son nom apparaît dès la préface. C'est qu'entre temps, leur polémique est devenue publique. Castellion s'est reconnu dans le quidam de 1557 et publie sa *Defensio suarum translationum Bibliorum, et maxime Novi foederis* (Bâle 1562). Bèze réplique en 1563 par la *Responsio ad defensiones et reprehensiones S. Castellionis*. Ce changement de statut nous met sur la piste d'une explication. Bèze met en avant les mêmes noms qu'Érasme : Valla, Lefèvre, ou les Pères de l'Église, il laisse les autres dans l'ombre. C'est une technique qu'il avait déjà utilisée dans sa polémique contre Castellion. Bèze se place sur le même terrain que son adversaire, reprend les mêmes citations, le même genre d'arguments mais en donne une interprétation contradictoire. Selon toute vraisemblance, c'est ce qui se passe dans les *Annotations*. En ce qui concerne Castellion, le débat étant devenu public, il était inutile de taire son nom. Quant à Bucer, c'est davantage comme grammairien qu'il est cité que comme théologien. Il entre plutôt dans la catégorie de l'érudition aux côtés de Budé.

Curieux par contre, que Bullinger, grand ami, avec lequel il entretient une correspondance nourrie, ne soit pas cité. Il se pourrait cependant que Bèze l'ait utilisé. En effet, en Rm 8,3, il écrit que "quelqu'un" a traduit *sarkos amartias par *carnem peccatricem*, ce qu'il écarte en traduisant lui-même *carni peccato obnoxiae*. Cette "chair pécheresse" possède un petit parfum luthérien, et Luther a effectivement traduit en allemand "fleischlicher Sünde" mais pas en latin. Le Mélanchthon latin ne le connaît pas non plus. Par contre cette *caro peccatrix* se trouve dans la Bible de Zürich, chez Oecolampade et chez Bullinger. Bèze préfère une chair « obscurcie par le péché », car il s'agit de celle du Christ.

A la ligne suivante, Bèze fait remarquer qu'Érasme a rajouté le verbe *praestitit* et que "quelqu'un" l'avait suivi. Plusieurs sont dans ce cas, dont Castellion et Bullinger mais pas Oecolampade.²⁹ Or, Bèze vient d'écarter comme trop affectée la traduction de Castellion *corpore sontis simili*, ce n'est donc vraisemblablement pas de lui qu'il s'agit ici mais de Bullinger.³⁰

D'autre part, en Rm 1,22 sur la prétention à la sagesse des païens, Bèze note que "certains" voient dans ces gens des philosophes de différentes sortes, comme en possèdent tous les peuples : druides chez les Gaulois, aruspices chez les Étrusques, philosophes chez les Grecs, prêtres égyptiens, gymnosophistes de l'Inde ou rabbins juifs. Or, de tous les auteurs que nous avons consultés, c'est chez Bullinger que nous trouvons le seul développement important sur ces différents types de sagesse humaine.³¹ Tous ces indices font donc penser que Bèze a consulté le commentaire de l'Antistes zurichois. Pourquoi ne l'a-t-il pas mentionné ? Dans le premier cas, il écartait sa traduction, on pourrait donc penser à une forme d'égard, mais dans le second ?

La même remarque vaut pour Pierre Martyr Vermigli. Ici, également, la parenté théologique se double de liens personnels assez étroits mais il faut bien chercher pour le découvrir – selon toute vraisemblance – derrière deux allusions anonymes en Rm 1,22 et 1,19.³² Si l'on peut admettre que c'est dans le cadre de sa méthode polémique que Bèze n'a pas cité ces deux commentateurs, la même explication ne vaut sans doute pas pour Calvin puisqu'il est désigné mais d'une manière très particulière.

6.8. Le *doctissimus interpres* (Jean Calvin)

En aucun point du commentaire des Romains le nom de Calvin n'apparaît ; par contre il est fait plusieurs fois allusion à un très savant interprète, *doctissimus interpres*, qui s'avère être chaque fois Jean Calvin.³³ C'est un qualificatif d'espèce : Bèze parle de *doctissimus Budaeus*, d'un *disertior interpres* ; Érasme peut être un *doctissimus vir* ; l'expression *doctissimus interpres* est réservée au seul Calvin. Ce titre n'est pas destiné à le cacher. Dans la préface Bèze avait salué "l'excellent serviteur de Dieu et mon meilleur parent dans le Christ, Jean Calvin".³⁴ Ensuite, à propos de Rm 12,17, il n'hésite pas à écrire : "comme le très savant interprète note de manière très pertinente dans l'Institution de la religion chrétienne". Une allusion si transparente équivaut à une dénomination, alors pourquoi ne pas dire simplement Calvin ?

Ce titre d'*interpres* comporte une signification très particulière : elle doit souligner que Calvin ne possède pas une doctrine propre mais que, même quand il élabore un traité aussi systématique que l'*Institution*, il n'est qu'un interprète de l'Écriture. Aussi, rien ne lui sied mieux que le titre à la fois modeste et glorieux d'*interpres*. Érasme, lui aussi, est très docte, il ne transmet cependant pas le "pur Évangile" mais la doctrine impure et satanique d'Origène. On peut rapprocher ceci du titre que donne Bèze à une de ses répliques à Castellion : "Préface des calomnies contre la doctrine de Jean Calvin ou plutôt des Églises fidèles, au sujet de la Providence secrète de Dieu".³⁵ Calvin lui-même, dans le Commentaire des Romains identifie sa doctrine au pur Évangile. Rappelant les calomnies dont Paul est l'objet quand des adversaires l'accusent d'enseigner à faire le mal pour qu'en sorte le bien (Rm 3,8), il commente : "ce n'est donc pas un fait nouveau quand des adversaires aujourd'hui rendent odieuse notre doctrine, que nous savons nous-mêmes être le pur Évangile de Christ, ce dont nous sont témoins aussi bien les anges que les fidèles."³⁶

Bèze perçoit effectivement Calvin comme le garant d'une juste interprétation de l'Écriture. Le 29 juillet 1555, peu avant l'achèvement de son ouvrage, il écrit à son maître : "A propos de nos annotations, plus vous modifierez de choses, moins elles me déplairont. Aussi je vous prie d'exercer à l'égard d'un ami la même sévérité que vous avez l'habitude de le faire à l'égard de vos ennemis, si du moins nous ajoutons foi à leurs calomnies, à savoir que nous ne reposerez pas jusqu'à ce que tout ce

qui vous déplait ait disparu."³⁷ L'anonymat de Calvin ne signifie donc pas son absence mais au contraire une présence qui représente l'interprétation authentique du texte sacré.

Voici deux passages dans lesquels Bèze affirme explicitement qu'il suit le *doctissimus interpres* contre Érasme. En Rm 13, 11, Paul exhorte les Romains à la vigilance : "vous savez en quel temps nous sommes : voici l'heure de sortir de votre sommeil ; aujourd'hui, en effet, le salut est plus près de nous qu'au moment où nous avons cru." Comment comprendre ce dernier membre de la phrase ? C'est l'interprétation eschatologique qui jouit de la faveur de nombreux interprètes modernes. Est-ce que l'accent est à mettre au contraire sur l'exhortation morale : faisons un dernier effort pour hâter la réalisation de notre salut ? C'est l'interprétation parénétiq. La vision d'Érasme est davantage historique : Paul s'adresse principalement aux judéo-chrétiens de la communauté romaine et leur dit que le salut est plus proche "qu'au temps où nous croyions" (à la loi de Moïse) parce que, sous la loi de Moïse, il s'agissait plus de l'ombre que de la réalité du salut. C'est pourquoi il traduit par l'imparfait. Bèze, au contraire, traduit pas le passé simple comme la Vulgate et affirme : je pense de mon côté comme le "très savant interprète" que l'apôtre désigne le temps qui a précédé la foi. L'argument est le suivant : "autrefois, avant que nous ayons cru, ces choses nous étaient dites en vain, maintenant que le salut n'est plus aussi lointain, il nous faut faire un effort pour ne pas donner l'impression que nous négligions cette occasion". C'est donc tout entier dans l'interprétation parénétiq. que se situe Bèze.³⁸

Le commentaire de Calvin précise plus clairement cette option ; sa distance par rapport à Érasme est nette. L'exégèse érasmiq. est volontiers historique, il rattache le plus souvent possible une affirmation générale à une situation particulière. Il fuit l'universel au profit du concret. Chez Calvin, c'est l'inverse. Il écarte d'un revers de main l'interprétation d'Érasme : combien de Juifs dans cette assemblée ? Donc cette proposition ne s'adresse pas aux Romains. Paul parle de manière générale et ce sont tous les chrétiens qui sont visés. Il écarte également la lecture eschatologique au profit de l'interprétation morale : s. Paul veut dire que le chrétien a progressé depuis le début de la foi. Quand il dit que la nuit avance, "c'est parce que nous ne sommes pas plongés dans des ténèbres aussi épaisses que les incroyants pour qui aucune étincelle de vie n'apparaît, alors que pour nous l'espoir de la résurrection est placé sous nos yeux par l'Évangile."

Bèze se situe donc dans la même ligne d'interprétation. Il va encore l'accentuer au fil des éditions. En 1565, il ajoute la phrase : "On peut comprendre aussi du temps intermédiaire, comme si l'Apôtre disait, plus nous approchons de la lumière plus nous devons être éloignés des ténèbres." En 1582, il supprime toute allusion à Calvin mais précise plus clairement son opposition à Érasme auquel il reproche de méconnaître totalement le sens de l'Ancienne Alliance, "je pense que Paul dit la même chose que les auteurs profanes quand ils font remarquer que plus le coureur se rapproche du but, plus il bande ses forces, s'il veut gagner le prix lié au but."⁴⁰ L'aspect eschatologique et le point de vue historique ont complètement disparu au profit de l'exhortation morale. L'allusion à la sagesse profane est d'autant plus significative dans ce contexte.

Dans le deuxième exemple, Bèze suit Calvin pour des raisons philologiques, alors même que la traduction d'Érasme lui paraît excellente. "Accueillez celui qui est faible dans la foi sans critiquer ses scrupules", dit s. Paul au début du chapitre 14. Pour l'un, il y a des différences entre les jours, pour l'autre, ils se valent tous. Que chacun, en son jugement personnel, soit animé d'une pleine conviction", écrit-il au verset 5.

La Vulgate avait traduit "ils se valent tous" *krinei pasan emêran, de manière littérale "*judicat omnem diem*", ce qui est incompréhensible, note Bèze. Érasme : "*idem judicat de quovis die*", c'est très bon, commente Bèze, mais il préfère suivre le "très docte interprète" qui a traduit "*ille autem peraeque aestimat omnen diem*", parce que cette traduction s'éloigne moins du grec, ce qui n'est pas forcément évident, mais la divergence est de toute manière fort marquée soit quant à la forme soit quant au fond.

Par contre, à propos de la première partie du verset, l'opposition fondamentale entre Érasme et Bèze à propos des Pères grecs et latins apparaît de manière particulièrement crasse. La discussion tourne autour de la question de savoir quels sont ces "faibles" auxquels Paul fait allusion. Bèze rejette l'interprétation des Pères grecs (et de l'Ambrosiaster) qui pensent à la coutume des jeûnes quotidiens ou un jour sur deux (traduction possible de *emeran per emeran). En effet, à la suite d'Origène, de nombreux Pères grecs voient dans les faibles qui distinguent parmi les aliments et parmi les jours, des Juifs convertis qui seraient restés fidèles aux prescriptions alimentaires de la loi mosaïque.⁴¹ Saint Augustin voit également dans ces faibles des judéo-chrétiens "qui observent les

sabbats et néoméniés d'après la Loi mosaïque".⁴² Érasme le suit sur ce point mais s'oppose à une interprétation très particulière donnée dans les "*Questiones*" sur les Romains, dans laquelle Augustin voit moins ici le parallèle entre deux types d'hommes qu'une opposition entre l'homme et Dieu. "Celui qui juge entre les jours est un homme : il peut, aujourd'hui juger ainsi, demain, autrement... Celui qui juge chaque jour c'est Dieu : parce qu'il sait ce qu'est chaque chose." Érasme voit dans ce commentaire un exemple d'exégèse aberrante : Augustin fait une lecture spirituelle et non pas historique, cette allégorisation est indue. Et Érasme d'interroger théâtralement le lecteur : "Je te demande, lecteur, ne te semble-t-il pas être conduit dans un autre monde, quand il écrit ceci ?".

Ce reproche à l'égard d'Augustin débouche sur une exhortation à prendre en considération les commentateurs grecs, "Je ne voudrais pas que l'on saisisse l'occasion d'y voir une injure à Augustin, dont à la fois nous suspectons l'érudition et vénérons la sainteté, mais que l'erreur d'un tel homme nous convainque qu'il ne faut pas négliger l'étude des livres grecs."⁴³

Bèze tient la position exactement contraire, ce sont les allégories d'Origène qui présentent un danger mortel pour l'Écriture et sur le même passage, il commente : les anciens grecs se sont complètement trompés ("*plane sunt hallucinati veteres Graeci*") sans même mentionner la position d'Augustin.

6.9. Érasme de Rotterdam

Il est omniprésent dans les Annotations sur les Romains, nous avons déjà pu nous en rendre compte : dans 330 versets commentés, son nom apparaît 280 fois. De plus, Bèze fait dans d'autres notes des emprunts sans références explicites. Il est certain qu'Érasme est la source principale des Annotations. D'ailleurs, dès le début de la préface, Bèze situe son entreprise par rapport à son prédécesseur.⁴⁴ Il affirme avoir libéralement utilisé les commentaires de Valla, de Lefèvre et d'Érasme sans toutefois s'être senti lié par eux.⁴⁵ Et de fait, si les mentions d'Érasme sont nombreuses, son jugement sur lui est sévère. Dans l'édition de 1557, le nom d'Érasme apparaît quelque 280 fois, son interprétation est rejetée 199 fois, acceptée 32 fois et admise comme discutable 49 fois. Ce qui laisse une image générale défavorable. Bèze s'est beaucoup plus souvent distancé de lui qu'il ne l'a suivi.⁴⁶

Cette constatation rejoint ce que l'on sait du jugement de Bèze sur le théologien hollandais. D'abord, son opinion a été très favorable. Dans les *Poemata* de 1548, il lui consacre une pièce dithyrambique : commentant un portrait qui le représente en buste, il demande "pourquoi on ne l'a pas montré tout entier ? " Réponse : c'est "parce que la terre elle-même ne pourrait contenir un si grand homme."⁴⁷ Mais ensuite le jugement devient plus sévère. Dans la *Punition des hérétiques*, il note : "Je viens à Érasme, de l'avis duquel je confesse franchement n'être pas en plusieurs choses. Car je ne sçay sur quoy m'arrester en luy vu qu'il est si variable qu'il a mieux aimé dissimuler ce qu'il croyait, que de le dire."⁴⁸ Bèze adopte un point de vue répandu chez les protestants d'un Érasme proche de cœur de la Réforme mais trop soucieux de sa tranquillité pour oser dévoiler ses convictions.

Plus virulente devient sa position en septembre 1557 quand, avec Farel, il s'exprime publiquement à Bâle, une ville où Érasme a conservé beaucoup d'admirateurs. Un commensal fait remarquer qu'Érasme a été en désaccord avec les Réformateurs sur plusieurs points. Farel part en guerre : "Comment ? Érasme, le pire des charlatans, archi-déshonnête, archi-scélérat, archi-débauché ?" Et Bèze faisant chorus d'ajouter : "C'est un arien, qui nie la justification par la foi, ce que je suis prêt à soutenir devant toute Église et autorité."⁴⁹

On trouve un écho de tout ceci dans les Annotations. La science d'Érasme n'est pas mise en doute, mais sa théologie est rejetée. Cependant, Bèze si violent contre Castellion, use de formules modérées à l'égard d'Érasme. "Je ne puis assez m'étonner de ce qui est venu à l'esprit d'Érasme, homme d'un très grand savoir", s'exclame-t-il à propos de Rm 9,5.⁵⁰ Il a été abusé dit-il, à propos de son interprétation de Rm 11,16, "mais je ne veux pas l'offenser", ajoute-t-il entre parenthèses.⁵¹

Comment interpréter cette retenue ? Bèze est impressionné par le savoir d'Érasme, il partage sa volonté de réformer le texte latin à partir du grec, il souhaite faire une œuvre analogue aux Annotations érasmiennes mais en présentant à la fois une meilleure version et surtout une interprétation théologique plus sûre. On le constate en regardant les reproches principaux que Bèze adresse à son devancier : l'ambiguïté de la traduction et le pélagianisme de l'interprétation.

A) Son ambiguïté

Le reproche le plus fréquent est sans doute celui de l'ambiguïté : la traduction d'Érasme n'est pas assez explicite, elle est amphibologique, elle est obscure.⁵² Cette ambiguïté n'est pas toujours évidente, il s'agit souvent d'une traduction littérale que Bèze aimerait voir précisée. Ainsi, en Rm 3,5, "Dieu n'est-il pas injuste en nous frappant de sa colère ?", Érasme traduit littéralement *orgê par *ira*, la colère. Bèze trouve ceci "obscur" et lui-même traduit *poena* : le châtiment. Car, à proprement parler, dit-il, Dieu frappe les hommes de son châtiment et non de sa colère, il s'agit d'un hébraïsme qui met la cause à la place de ses effets.⁵³

Un peu plus loin, en Rm 3,28, "Nous estimons en effet que l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi", Bèze s'écarte de la traduction littérale de la Vulgate et d'Érasme qui traduisent *logizometha par *arbitramur*. Ce n'est pas faux, dit Bèze, mais c'est tout de même ambigu, parce que "nous estimons" désigne souvent quelque chose d'incertain, une simple opinion, or, c'est ici le contraire que veut dire Paul, il s'agit d'une conviction bien établie. Aussi traduit-il "*colligimus*" nous concluons que l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la foi.⁵⁴

On voit donc que la traduction, selon Bèze, ne peut se contenter de refléter le texte, elle ne doit laisser planer aucune équivoque, il ne faut donc pas hésiter à la compléter si nécessaire. En Rm 4, 24-25, "puisque nous croyons que Celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus notre Seigneur, livré pour nos fautes...", Bèze ne se contente pas du *qui traditus est* d'Érasme et de la Vulgate ; il ajoute *morti*, " qui a été livré à la mort" et il commente : "J'ai suppléé à ce qui semblait manquer et j'ai utilisé un participe pour éviter l'amphibologie". Quel est le sens à éviter ? Celui qui comprendrait que le Christ est mort du fait de nos péchés. Or, note-t-il, c'est en vertu du décret du Père que la mort du Christ expie nos fautes. La causalité est donc dans la volonté éternelle du Père et non dans le péché de l'homme.⁵⁵ Cette traduction s'explique en fonction du long développement que Calvin consacre à ce passage, dont la conclusion affirme : le Christ est dit "livré plutôt que mort (pour nos péchés) parce que cette expiation dépend du bon vouloir éternel du Père qui a voulu être apaisé de cette manière."⁵⁶

On voit donc que le reproche d'ambiguïté, ici aussi, ne concerne pas une traduction qui serait trop floue, Érasme traduit philologiquement juste, mais il ne traduit pas en fonction de l'interprétation théologique que Bèze veut en donner. Il ne s'agit pas d'une remarque d'ordre philologique comme on pourrait le croire de prime abord mais d'une différence sur le fond. On voit en action un des principes fondamentaux de l'exégèse bézienne : l'Écriture est claire, elle ne possède qu'un sens et ne permet donc qu'une traduction. En paraphrasant, Bèze veut préciser cet unique sens.

B) Son "pélagianisme"

Deuxième reproche adressé à Érasme : celui de favoriser le pélagianisme. Remarquons bien l'expression, Bèze n'accuse pas directement Érasme de pélagianisme mais il reproche sa traduction de laisser la place à une interprétation pélagianisante.

C'est à propos de Rm 5,12 ss et surtout du verset 14 : "pourtant d'Adam à Moïse, la mort a régné même sur ceux qui n'avaient pas péché par une transgression identique à celle d'Adam, figure de celui qui devait venir." Bèze rejette dans son commentaire sur "ceux qui n'avaient pas péché" les diverses remarques qu'Origène fait à ce propos. Et il poursuit : "il me semble incroyable combien Érasme a pu être trompé par Origène sur ce passage à tel point que dans son effort pour sauver son opinion il ne se trouve pas loin du pélagianisme, par exemple, quand il parle abondamment d'un certain penchant au péché, qui dit-il semble enté en chacun, bien que je pense qu'il provienne davantage de l'exemple que de la nature.⁵⁷" Érasme, en effet cite abondamment Origène, Ambroise et "les scolies attribuées à Jérôme" et s'efforce de trouver une position moyenne entre le pélagianisme "qui nie tout péché originel" et son interprétation du passage qui pense aux péchés personnels des hommes et refuse de voir chez Paul une volonté d'affirmer le dogme du péché originel. Ce qui ne veut pas dire, assure Érasme, qu'il nie cette doctrine qu'il a confessé clairement à plusieurs autres occasions, mais ici il voit dans ce passage une allusion à un péché par imitation.⁵⁸

Lui-même suit l'interprétation d'Origène et celle attribuée à s. Jérôme : ceux qui n'ont pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam sont ceux qui ont péché avant la loi de Moïse. "Ils ont commis une transgression de la loi naturelle et non d'un commandement explicite comme

Adam. Celui-ci a été le premier à transgresser un commandement de Dieu, il est le modèle de ceux qui cherchent à imiter."⁵⁹ Or, ce commentaire n'est pas de Jérôme, en effet, mais de Pélage lui-même. Ce serait un argument décisif pour convaincre Érasme de pélagianisme que de le voir se référer au commentaire de l'hérésiarque en personne mais Bèze n'insiste pas. On peut même trouver son commentaire très bienveillant quand il parle d'une position "pas très éloignée du pélagianisme."

Il se pourrait que Bèze soit malgré tout impressionné par les arguments grammaticaux apportés sur le *eph'ô de Rm 5,12. Car si tout le monde est unanime pour critiquer la position d'Érasme, de Calvin à Cajetan en passant par les théologiens de Paris et Louvain, et que tous s'accordent pour affirmer que Paul parle ici explicitement du péché originel, il faut avouer qu'Érasme apporte des données grammaticales qu'il n'est pas facile d'écarter.⁶⁰ En effet, *eph'ô ne veut pas dire *en ô, dans lequel tous ont péché, comme le traduisent la Vulgate et Bèze, même si cela ne veut pas dire non plus, selon toute vraisemblance "en tant que tous ont péché" comme le traduit Érasme : "*quatenus omnes peccaverunt*."⁶¹ Il faut bien avouer que si sa position n'est pas convaincante, il a le mérite de tenir compte des problèmes réels.⁶² Il s'en justifie d'ailleurs avec clarté. Pour lui, ce passage s'explique plus aisément par les péchés personnels commis par les descendants d'Adam et il n'a pas la conviction que s. Paul ici veuille "dévoiler le mystère du péché originel aux gentils."⁶³ C'est également, pour lui, l'occasion d'exposer son point de vue sur le rapport entre Révélation, Écriture et Magistère. Il affirme le droit à la discussion dans une matière disputée, le fait qu'il écrit pour des théologiens et non pour des "grammairiens" et qu'en fin dernière, c'est l'autorité de l'Écriture et de l'Église qui tranchent.⁶⁴

Aussi, nous pouvons suivre André Godin quand il écrit : "De fait, les arguments grammaticaux, l'absence d'unanimité patristique, la relativisation d'un décret conciliaire, mettent en porte à faux les tenants d'une interprétation univoque et enlèvent au texte sa pertinence doctrinale. Au plus concret de sa pratique exégétique, Érasme ne nous apparaît plus tout à fait fidèle à ses affirmations générales sur l'Église maîtresse d'interprétation scripturaire. Dans les faits, et sur un point de foi aussi fondamental que le péché originel, Érasme n'hésite pas à desserrer fortement, fût-

ce avec précaution, les entraves dogmatiques et ecclésiales qui, ici plus qu'ailleurs, retenaient la grammaire et assujettissaient la rhétorique."⁶⁵

La lecture de Bèze est à coup sûr plus simple. Il l'expose également à propos de Rm 5,12, "tous les hommes ont péché en Adam". Pour lui, il ne s'agit pas ici de la propagation de la corruption mais de celle de la faute originelle, c'est pourquoi l'Apôtre ne dit pas que tous ont été corrompus en Adam, ce qui est vrai par ailleurs, mais qu'ils ont tous péché en lui comme s'ils étaient enfermés dans ses reins. Depuis 1582, la note s'élargit d'une allusion à la prédestination : cela se fait en fonction du décret divin "inscrutable mais adorable" destiné à nous révéler la sévérité comme la miséricorde de Dieu.⁶⁶

Une autre note reproche à Érasme de favoriser le pélagianisme. Il s'agit d'une discussion autour du terme de *similitudo*, *omoiôma.

En Rm 6,4-5, s. Paul dit que par le baptême en la mort du Christ "nous avons été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle. Car si nous avons été totalement unis, assimilés à sa mort, nous nous le serons aussi à sa Résurrection" (*sumphutoi gegonamen tô omoiômati toû thanatou autoû). La Vulgate traduit littéralement "*complantati facti sumus similitudini mortis ejus*". Érasme, de son côté, a voulu exprimer le *autô sous-entendu et il traduit : "*nam si insititii facti sumus illi per similitudinem mortis ejus*". Bèze rejette ces deux traductions, le "*complantati*" ne lui paraît pas suffisamment expressif et surtout "*similitudo*" déplaît à Bèze car "elle favorise les pélagiens qui pensent que notre conformité avec Christ prend son origine dans l'imitation alors, qu'au contraire, l'imitation provient de la conformation." Pour préciser sa pensée, Bèze distingue entre les causes efficiente, matérielle, instrumentale, la fin proche et lointaine : "Par ces mots, Paul ne définit pas soit la matière de notre mortification, c'est-à-dire la mort du Christ, soit la cause efficiente, c'est-à-dire Dieu agissant par son Esprit : ni les instruments, c'est-à-dire la Parole, le Ministre, le Baptême, la foi, ni encore la fin proche ou lointaine mais en quoi et comment nous sommes conformés à Christ..."⁶⁷

Il va d'ailleurs modifier sa traduction et son commentaire. En 1598, il donne sa version définitive : "*si cum eo plantati coaluimus assimilatione mortis eius*." Et dès 1565, il retouche son commentaire. Il ne vise plus désormais Érasme directement mais la Vulgate et Tertullien : il récuse

toute traduction qui parle de ressemblance car ce qu'il faut rendre c'est la conformité intrinsèque. En effet, après avoir cité la traduction érasmiennne, il écrit qu'il s'est abstenu du mot de similitude, utilisé par l'ancien traducteur et celui de "simulacre" employé par Tertullien car cela pourrait être interprété dans un sens pélagien.⁶⁸ En effet, si l'on se réfère aux notes d'Érasme, on ne peut, cette fois, l'accuser de pélagianisme. Il ne fait aucune allusion à une imitation de la mort du Christ ou de sa résurrection. Il développe au contraire l'image introduite par *sumphutoi : il s'agit bel et bien d'une greffe : comme une branche prise d'un autre arbre reçoit la sève de l'arbre sur lequel elle est fixée, de même ceux qui sont insérés dans le corps du Christ par le baptême participent à ses richesses.⁶⁹ La traduction est exacte et le commentaire parfaitement classique. En fait, il ne semble pas que Bèze s'attaque particulièrement à Érasme. Il veut simplement écarter de sa version tout ce qui pourrait laisser place à une interprétation allant dans le sens de l'imitation. L'accusation de tendances pélagianisantes ne vise donc pas Érasme seulement ; elle correspond à une préoccupation plus fondamentale : ne laisser la place à aucune ambiguïté, ne permettre aucune interprétation hétérodoxe. La version latine corrige ce que le texte grec pouvait avoir d'équivoque.

Notes du chapitre 6

1. Paris 1505. La découverte de ces notes de Valla fut décisive pour la méthode érasmiennne. Bèze se situe donc dans une tradition qui le rattache indirectement à Valla. Érasme, préface des Annotations : "*annotationes scribimus, loges*". "Comme leur nom l'indique, elles ne forment pas un commentaire suivi et n'ont évidemment pas de valeur normative. Ce sont des *annotatiunculae* qui ont pour simple but la *sinceritas*, la *claritas lectionis*. En tout état de cause, Érasme laisse au lecteur son entière liberté de jugement." (André Godin, « Fonction d'Origène dans la pratique exégétique d'Érasme : Les Annotations sur l'épître aux Romains. » Dans l'Histoire de l'exégèse au XVIe siècle. Genève 1978.
2. En ce qui concerne Érasme, Cf. A. Godin : Fonction d'Origène p.17 note 2, et Albert Rabil, *Erasmus and the New Testament*, San Antonio 1972. Sur l'attitude face aux Pères pp.108 et 120-21 ; Rabil analyse la progression des citations patristiques entre 1516 et 1535. En additionnant les chiffres qu'il propose, nous aboutissons à des chiffres qui diffèrent davantage de ceux de Godin et des miens, surtout dans la mesure où Chrysostome paraît plus cité qu'Origène : Chrysostome 131, Origène 110, Théophylacte 105, l'Ambrosiaster 92, Augustin 56, etc.
3. B 57 : "*Neque vero quum haec dico, quicquam volo Patrum autoritate detrahere, sed sane quod ad me attinet, Origenem non possum bona conscientia inter eos Patres collocare quos velim imitari. Itaque non pudebit illius errata passim refellere, nullo (ita me bene Deus amet) obtrectandi studio, sed quod impurum scriptorem exoptem aut ex lectorum manibus executi, aut summo cum iudicio a studiosis tractari.*"
4. CO 43,97.
5. Cf. ci-dessus p.36 ss. Nous allons revenir plus abondamment sur le thème de la loi au chapitre VII
6. B 57 : "*Quandoquidem ex lege Mosis non justificamur, nos nulla alia lege justificari : quum nulla sit lex cum Lege Mosis comparanda. Sed hic rursus obstrepat Origenes, in hoc eodem capite per justitiam Dei absque Lege manifestatam intelligens Evangelicas (quas vocat) leges, ut, nesciat dextra tua quid faciat sinistra tua. Verum obstrepat ille licet cum sophisticis omnibus, nullam aliam justitiam coram Deo agnoscimus quam quae tota in solidum, et quidem per imputationem, a Christo monatur, ut omnis gloriatio excludatur.*" En 1598, toute cette notice sur Origène a disparu

au profit d'une notice qui dit que *toute loi* veut dire la loi naturelle qui se trouve chez tous les mortels, celle d'Abraham (c'est une nouveauté que cette loi d'Abraham) concernant la circoncision et celle qui vient du ministère de Moïse dans le désert.

- [7.](#) B 72, "*Quod autem Origenes in hunc locum de carne et spiritu Legis disserit, huc etiam detorqueus dictum illud Pauli, Litera occidit, Spiritus est qui vivificat, id totum ejiciemus in initium capitis octavi : ubi quam ignotum fuerit Origeni beneficium Christi, planum faciemus*". Il s'agit, en effet, du verset 8,3. Cette notice va rester à travers toutes les éditions des Annotations.
- [8.](#) B 57 : Sur Rm 1,3 ; 1,4 ; 1,8 ; 2,31 ; 4,19 ; 5,7 ; 5,14 etc.
- [9.](#) B 57 : Rm 2,27. Personne n'est plus opposé à la grâce, en particulier à propos du péché d'Adam (Rm 5,14). Il est un "sophiste" (par ce mot, Bèze désigne généralement les théologiens médiévaux et les catholiques en général). Il est aussi pélagien sur la question de la justification et des mérites.
- [10.](#) B 57 : "*Verum obstrepat ille licet cum sophistis omnibus, nullam justitiam coram Deo agnoscimus quem quae tota in solidum, et quidem per imputationem ; a Christo manat, ut omnis gloriatio excludatur*" sur Rm 3,31. Il faut d'ailleurs remarquer que le mot de justice n'apparaît pratiquement pas dans les Annotations sans que lui soit adjoint le qualificatif d'"imputée", Cf B 57 : Rm 1,18 ; 2,13 ; 3,20 ; 3,27 ; 3,31 ; 4,3 ; 4,4 ; 4,5 ; 4,7 ; 4,9 ; 5,12 ; 5,16 ; 5,17 ; 5,20 ; 6,1 ; 8,4 ; 8,10 ; 10,4...
- [11.](#) Cf. B 57, Rm 1,1 : Origène..."*quo nemo videtur Gratia Dei magis secundum Pelagium, adversatus*"; Rm 3,20 : *Certe hoc ausim dicere, si haec sunt Origenis cujus titulum praeferunt, hunc hominem fuisse selectem Diaboli organum Apostolicae doctrinae funditus evertendae destinatum.* " Origène comme l'instrument du Diable, on croit reconnaître la même passion que celle de Th. Bradwardine voyant Pélage lui apparaître dans un cauchemar. Cf. le préambule de *De causa Dei adversus Pelagium*, Londres 1618. Rm 3,31 : *Origenes quum sophista esset.* Rm 4,3 : Origène ne sait rien de l'imputation gratuite, de la foi, de la justice, de la justification, c'est un instrument du diable. En Rm 8,28 : il entraîne avec lui dans la question de la préséance des œuvres humaines les théologiens grecs "*quorum dux et princeps est Origenes*". Enfin, il est agité des mêmes furies qu'aujourd'hui les anabaptistes : B 57 sur Rm 13,5.

12. B 57 : *"Ad Hieronymum autem quod attinet, si Vetus illa editio tam erat emendata quam vos esse vultis, cur Damasci Romani episcopi hortatu, idem in illa tentavit quod olim Origenes in Veteris testamenti Graeca interpretatione ? Nam quod istam de qua agimus, Hieronimo tribuitis, cum summa illius infamia coniunctum esse res ipsa clamat : quia si ita est, certe necesse est fateamur Hieronymum plurima, eaque manifesta errata non animadvertisse. Quum igitur in illa Vulgata editione (quam tamen ego maxima ex parte amplector, et caeteris omnibus antepono) permulta requirantur, laudandus est profecto eorum labor qui illam emendare studuerunt alii, Hieronymi exemplum et pontificum decreta, ipsamque adeo rationem sequuti, ad Graecorum usque fontes recurrerunt. Nam de Nouo testamento hic nobis quaeritur. "* (CB II 226)
13. B 57 : *"Hoc considerant qui in Patrum lectione putant theologiae studiosis consenesendum, ac praesertim Origene et Hieronymo : quibus certe interum nihil impurius fingi potest. "* Cette notice va disparaître dans les éditions postérieures.
14. En fait, il ne s'agit pas du commentaire de Jérôme mais de celui de Pélage. Or, à propos de Rm 5,14, Bèze montre qu'il le sait : pourquoi n'en fait-il nulle mention deux versets plus haut ? B 57 ; Rm 12,3 : *"Hieronymus vero in pugna adversus Iovinianum plus aequo incalescens, et in eo ipso peccans quod hoc loco reprehenditur ab Apostolo, quasi a nemine discere, omnes vero erudire posset, hunc locum ad pudiciam detorquet, Latinos codices emendans in quibus scribitur ad sobrietatem quam ipse potius magnam reprehensionem mereatur quod hunc locum et alios plurimos impudenter detorsit."*
15. B 98 ; Rm 12,3 : *magnus vir alioquin et cui plurimum debet Ecclesia.*
16. B 57 ; sur Rm 3,12 : *"qua in re deceptus est etiam Augustinus, omnium veterum theologorum Graecorum tum Latinorum (meo quidem iudicio) quod ad dogmata religionis attinet, facile princeps. Tanti est momenti ex fontibus ipsis veritatem haurire."* Dans les éditions suivantes, la désignation d'Augustin comme le prince des théologiens aussi bien grecs que latins a disparu. On constate d'ailleurs qu'à partir de la deuxième édition (1565) les notes trop laudatives ou trop polémiques disparaissent.
17. B 57 : *Mirum est autem, quum tam expresse testetur Apostolus de seipso loqui (in quo scilicet omnes servi Dei tanquam in speculo seipsos intueantur, ne sibi nimium placeant) tamen Origenem potuisse in hunc locum scribere, ista non convenire Apostolo : quasi nimirum indigna*

sint tanto Christi servo : ac non potius non ipse intellexerit quod verissime et elegantissime dixit Augustinus, siqua hic esse potest fidelium perfectio, in eo positam esse ut se imperfectus esse agnoscant. At contra Origenes putat haec dici in aliena persona, eius scilicet qui gratiae Divinae nondum participes, luctetur adhuc cum carnis affectibus, illis impar. Et nequid salvi superesset quod iste non corrumperet, ad aliam, sermonem gratias agentis Deo. Quam expositionem qui non impuram, detortam, violentam esse videt ? Et tamen Ambrosius et Hieronymus, ab isto inducti in errorem, putant Apostolum non suspirare in sua persona, tanquam liberandum, sed tanquam liberatum gratias agere. Quod ego quum legerem, sane fateor me exhoruisse.

- [18.](#) Calvin, CO 49, 134 n. 5. *Insignis locus, qui docet oportere fideles perpetua miseriae sensu affici quamdiu in terra peregrinantur...* C'est aussi un texte important contre les "Cathares" qui relèvent la tête aujourd'hui "*Notabilis locus, ad convincendum illud perniciosissimum Catharorum dogma, quod hodie suscitare rursus conantur tumultuosi quidam spirita.*" OC 49, 136.
- [19.](#) Érasme donne sa référence : *Augustinus adversus duas epistolas Pelagianorum libro primo, capite octavo.* Quant au dossier patristique sur la question et les différentes lectures augustiniennes, cf, Huby, *Saint Paul. Épître aux Romains*, 1957 p.256. Chez Bèze, la vivacité de cette note restera inchangée au travers de toutes les éditions. Elle sera complétée dans la dernière par un assez long développement combattant la doctrine des "sophistes" concernant les mérites *de condigno* et *de congruo*.
- [20.](#) Cf. Alexandre Ganoczy, *La bibliothèque de l'Académie de Calvin*, Genève 1969 p.41.
- [21.](#) C'est de lui qu'il s'agit et non de Rorario dans le volume marqué sous ce nom à la Bibliothèque Publique et Universitaire de Genève, héritière de l'Académie Calvin.
- [22.](#) Cf. Bernard Roussel, *La découverte de sens nouveaux de l'épître aux Romains par quelques exégètes français au XVIe siècle*, Genève 1978 pp.331 ss.
- [23.](#) Nous devons ces renseignements à M. Bernard Roussel.
- [24.](#) CB XII pp.163-164.
- [25.](#) De Thou dans ses *Mémoires* évoque cet épisode : "De Thou le reconnut après l'avoir examiné, et lui demanda ce qu'il faisait là, parmi le bruit éclatant des armes et des trompettes. Picherel lui répondit, en lui montrant son logis qui n'était pas loin, que malgré ce tumulte il n'avait pas laissé

de travailler quatorze heures ce jour-là, qui était le dernier de sa soixante et dix-neuvième année ; qu'il venait d'achever son commentaire sur saint Paul, et de mettre la dernière main à l'épître à Philémon ; qu'il n'attendait que la fin de la guerre qu'il souhaitait avec passion, pour le faire imprimer ; ... C'était à la considération de M. de Thou qu'il avait écrit son saint Paul, après avoir travaillé sur saint Luc et sur saint Matthieu, et il avait entrepris ce commentaire d'autant plus volontiers qu'il était persuadé que peu de personnes jusqu'alors y avaient réussi. La religion mise à part, il louait fort l'exactitude de Bèze ; mais il disait qu'après avoir moissonné dans un champ si fertile, Bèze avait encore laissé, et à lui et aux autres, beaucoup à recueillir. Malheureusement, Picherel était mort peu de temps après, ce précieux effet de sa succession tomba entre des mains étrangères, dont il n'y a pas d'apparence de le pouvoir retirer, ni que le public en profite." *Mémoires de Jacques-Auguste de Thou*, Basle 1742, (1589) pp.135-361.

- [26.](#) Sur les contacts entre Bèze et Picherel, qui appartient au groupe des théologiens catholiques modérés du colloque de Poissy, voir la lettre de Bèze à Bullinger du 2 mars 1562 CB IV p.63 et la lettre à Calvin de février de la même année, CB IV p.55.
- [27.](#) B 57 sur Rm 1,1. A partir de 1582, cette note disparaît au profit d'une référence proposée par Jean Mercier dans le dictionnaire de Pagnino.
- [28.](#) B 57, dès 1565, Bèze ajoute : "je souscris à la traduction de Bucer et du très docte interprète."
- [29.](#) Oecolampade, *In Epistolam B. Pauli Apostoli ad Romanos adnotationes*, Bâle 1525. Sur Rm 8,3.
- [30.](#) Heinrich Bullinger, *Commentarii in omnes Apostoli Epistolas*. Zurich 1539. Il vaut la peine de mentionner à cette occasion l'excellente étude de Susi Hausamann, *Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation. Eine Studie zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525*. Zurich 1970.
- [31.](#) Bullinger : op. cit. pp.7-8
- [32.](#) Pierre Martyr Vermigli, *In Epistolam s. Pauli Apostoli ad Romanos*. J'avais à disposition la 3ème édition, Bâle 1568. En Rm 1,22 la traduction "*qui profitebantur se esse sapientes*" se trouve chez lui. En Rm 1,19 il s'agit de la traduction du *en autois : parmi les *nonnulli* qui ont traduit *inter eos* ou *apud eos*, il y a Castellion et Pierre Martyr.
- [33.](#) B 57 : 8 mentions : Rm 7,8 ; 8,33 ; 9,22 ; 12,7 ; 13,11 ; 14,13 ; 15,13. Inutile de dire que c'est chaque fois en un sens positif.

- [34.](#) B 57 : préface au lecteur p. III.
- [35.](#) *Praefatio calumniarum adversus doctrinam J. Calvini, aut potius fidelium Ecclesiarum, de occulta Dei Providentia*, Genève 1558.
- [36.](#) "Non ergo novum est exemplum quod hodie doctrinam nostram (quam esse purum Christi evangelium et scimus ipsi, et testes sunt nobis omnes tum angeli, tum fideles) tot falsis criminationibus onerant ac odiosam reddunt adversarii." Calvin sur Rm 3,8 ; CO 49, 51.
- [37.](#) CB I p.170.
- [38.](#) B 57 : Rm 13,11 : "*Erasmus : quam quum credebamus. Nam, inquit : sub Mose opinio fuit potius salutis quam salus, et umbra potius quam res. Atqui Apostolus Romanis scribit non Iudaeis : et quamvis in Romana Ecclesia nonnulli etiam essent qui ex circumcissione crediderant, tamen quum minimus fuerit hic numerus, sit autem haec universalis doctrina, non sit mihi verisimile hoc ita explicandum ut ad solos Iudaeos pertinet : puto igitur cum doctissimo interprete, Apostolum tempus illud designare quod fidem praecessit, a quo scilicet sumpsit hoc argumentum quasi diceret : Olim antequam credemus frustra haec nobis essent dicta : nunc vero quum non iam longissime a nobis absit salus, ut antea sed proxime ad nos accesserit, danda est opera ne hanc occasionem videamur neglexisse.*
- [40.](#) B 82, B 98 : "*Paulum existimo hoc ipsum dicere de quo monent etiam scriptores alioqui profani, nempe quo propius metam cursos accedit, eo magis intendendas esse vires, si praemium ipsa meta propositum assequi velit. Sic enim Apostolos docet quo propius a salutis luce absumus, tanto longius a tenebris abesse nos oportet.*"
- [41.](#) C'est le cas de s. Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret, comme de s. Jérôme, de l'Ambrosiaster et de s. Thomas, cf. Huby : op. cit. pp.449-450.
- [42.](#) Augustin : Exp. n. 78 PL 35 c. 2035.
- [43.](#) Érasme : Rm 14,5 LB (c.639-40) "*Quaeso te lector, nonne videtur in alio mundo versari, quum haec adscribit ? Quod noli mita rapiat aliquis, velut in Augustini dictum contumeliam, cujus et eruditionem siscipimus, et sanctimoniam veneramur, sed ut tanti viri lapsus nobis persuadeat non esse negligendam Graecorum voluminum collationem.*"

- [44.](#) B 57 : "*Dicendum est igitur mihi potius quae me causa impulerit ut post aliorum, ac praesertim Erasmi, interpretationes, in hoc argumento versarer.*" CB II p.225.
- [45.](#) B 57. Préface au lecteur : "*In his autem omnibus concinnandis, cum Vallae, Stapulensis, Erasmi annotationibus, etiam veterum et recentiorum scripta diligenter contuli: a quibus ita me adiutum esse libens agnosco, ut aperte profitear, si illa excipias quae ab iis sum mutuatus, reliqua non ita multis paginis posse comprehendi. Quanquam ne his quidem aut illis ita fuit addictus, ut meum iudicium aliquoties non sim sequutus*" CB II p.229.
- [46.](#) - Lecture rejetée : 1,1 (2) ; 1,3 ; 1,4 (2) ; 1,5 (2) ; 1,8 ; 1,9 ; 1,12 ; 1,17 ; 1,18 ; 1,21 ; 1,23 ; 1,24 ; 1,25 ; 1,28 (3) ; 1,29 ; 1,31 ; 1,32 ; 2,1 (3) ; 2,7 ; 2,18 ; 2,20 ; 3,2 ; 3,4 ; 3,5 ; 3,9 ; 3,20 ; 3,22 ; 3,23 ; 3,25 (2) ; 4,1 ; 4,3 ; 4,11 (2) ; 4,12 ; 4,14 ; 4,16 ; 4,25 ; 5,4 ; 5,6 ; 5,7 ; 5,11 ; 5,12 (4) ; 5,14 ; 5,15 ; 5,16 (2) ; 5,17 ; 5,18 ; 5,20 (2) ; 5,21 ; 6,1 ; 6,4 ; 6,5 (2) ; 6,6 ; 6,13 ; 6,17 ; 6,19 (2) ; 7,1 ; 7,4 ; 7,5 ; 7,6 (2) ; 7,7 ; 7,8 (2) ; 7,13 (2) ; 7,17 ; 7,18 (2) ; 7,19 ; 7,25 (2) ; 8,1 ; 8,2 (2) ; 8,3 (5) ; 8,11 ; 8,15 ; 8,17 ; 8,18 ; 8,20 ; 8,21 ; 8,22 ; 8,23 ; 8,26 (2) ; 9,11 ; 9,19 (2) ; 9,20 ; 9,22 (2) ; 9,32 ; 10,4 ; 10,5 ; 10,11 ; 10,18 (2) ; 11,2 (2) ; 11,5 ; 11,6 ; 11,7 ; 11,14 ; 11,16 (2) ; 11,17 ; 11,22 ; 11,25 (2) ; 11,27 ; 11,28 ; 11,30 ; 11,31 ; 11,33 ; 12,1 (2) ; 12,3 ; 12,6 ; 12,7 ; 12,8 ; 12,9 (2) ; 12,10 (2) ; 12,11 ; 12,14 ; 12,16 ; 12,17 ; 12,21 ; 13,1 (2) ; 13,2 (2) ; 13,11 (3) ; 13,12 (3) ; 14,2 ; 14,3 (2) ; 14,4 ; 14,5 ; 14,6 ; 14,13 (2) ; 14,14 ; 14,20 ; 14,23 ; 15,1 ; 15,13 ; 15,18 (3) ; 15,19 ; 15,20 ; 15,26 (2) ; 15,27 ; 15,28 (2) ; 15,30 ; 16,18 ; 16,22 ; 16,24 ; 16,26 ; 16,27.
- Lecture acceptée : 1,4 ; 1,23 ; 1,27 ; 1,31 ; 2,4 ; 2,16 ; 3,21 ; 3,24 ; 4,17 ; 6,3 ; 6,5 ; 7,8 ; 8,7 ; 9,5 ; 9,10 ; 9,11 ; 9,24 ; 9,29 ; 14,5 (2) ; 14,6 ; 14,14 ; 15,7.
- Lecture discutée : 1,4 ; 1,17 ; 1,18 ; 1,21 ; 1,25 ; 2,7 ; 2,26 ; 3,28 ; 4,22 ; 5,14 ; 6,3 ; 6,5 ; 6,7 ; 6,9 ; 6,21 ; 7,6 (2) ; 7,13 ; 7,19 ; 7,24 ; 8,5 (2) ; 8,16 ; 8,26 ; 9,10 ; 9,22 ; 9,28 ; 10,2 ; 10,20 ; 11,7 ; 12,7 (2) ; 12,16 ; 12,18 ; 14,1 ; 14,5 ; 14,6 ; 14,9 ; 15,14 ; 15,16 ; 15,28 ; 16,5 (2) ; 16,19 ; 16,23.
- [47.](#) Bèze, *Poemata* 1548, Épigramme 34.
- [48.](#) Bèze : *De l'autorité du magistrat* p.50.
- [49.](#) Cf. Geisendorf p.89 : CO XVI, 649 ; Lettre de Boniface Amerbach, Jérôme Froben et Nicolas Bischoff, CB II n.113 p.114.
- [50.](#) "*mirari satis non possum quid Erasmo doctissimo viro in mentem venit*" B 57 sur Rm 9,5.
- [51.](#) "*in eo mihi videtur hallucinari (quod cum bona ipsius venia dictum velium*"...) sur Rm 11,16.

- [52.](#) Cf. B57 : Rm 3,4 ; 3,5 ; 3,23 ; 3,28 ; 4,11 ; 4,11 ; 4,25 ; 5,16 ; 7,4 ; 7,8 ; 7,13 ; 8,3 ; 8,11 ; 8,18 ; 9,19 ; 9,20 ; 11,2 ; 12,1 ; 12,7 ; 12,9 ; 12,21 ; 13,1 ; 13,2 ; 13,12 ; 14,3 ; 14,6 ; 14,13 ; 15,18 ; 15,19 ; 15,29 ; 16,22.
- [53.](#) B57 : sur Rm 3,5 note Poenam.
- [54.](#) B 57 : note 88.
- [55.](#) En 1557, il notait simplement "*ut amphibolium vitarem*", en 1598, par contre, il en donne l'explication théologique : "*Traditum autem intellige a Patre, cum Filio pro nobis non pepercit infra 5,8. Significantius autem sic locutus est Apostolus, quam si Christum propter lapsus nostros mortum dixisset. Quod enim Christi mors est peccatorum nostrorum expiatrix, oritur ex gratuito Patris decreto, sic nobiscum paciscente.*"
- [56.](#) Calvin, CO 49, 87 : "*Traditum vero dicit potius quam mortuum : quia expiatio ab aeterno Dei beneplacito pendet, qui hoc modo placari voluit.*"
- [57.](#) B 57, "*Ac pene incredibile mihi aliquando visum est fieri potuisse ut Erasmus ita ab Origene deciperetur hoc loco, ut eius tuendae sententiae studio, nonnulla effunderet a Pelagianismo non longissimo remota : veluti quum diserte scribit, de naturali quadam ad peccandum pronitate. Quae, inquit, videtur omnis insita, quanquam arbitror magis ab exemplis profiscisci quam a natura.*"
- [58.](#) Érasme, sur RM 5,12 LB VI 587 : "*Pelagii sententiam damno neque me fugit Veterum hac de re consensus : tantum de hujus loci sensu disputatio est, an proprio pertineat ad peccatum originale.*" Cela devient, pour lui, attaqué de toutes part à cette occasion, le motif d'un grand débat sur l'enseignement traditionnel de l'Église à propos de ce passage : "*Tota Ecclesia docet omnes Adae posteros nasci poenae obnoxios ob peccatum Adae : sed hunc locum non posse accipi nisi de peccato originis, nusquam docet universalis Ecclesia.*" Loc. cit. c. 588 F.

Sur ce point, Érasme va perdre la partie, cf. le concile de Trente, session V, *Decretum de peccato originali* 1512-13, 17 juin 1546. A ce propos, consulter Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. II pp. 218 ss.

- [59.](#) Érasme, LB VI 590 F: "*Quum enim exposuisset eos qui ante legem Mosis peccarunt, explicat quod dixit his verbis, Hi sunt qui non ad similitudinem prevaricationis Adae peccarunt, qui per*

naturalem legem transgressi sunt, et non sicut Adae per mandatum... Sicut enim Adam primus mandatum Dei praevaricatur exemplum est imitari eum cupientibus."

[60.](#) Calvin, CO 49, 95-97 : "*Observa autem non vocari Adamum peccati figuram : Christum justitiae : ac si tantum exemplo suo nobis praeirent : sed alterum cum altero conferri : ne cum Origene perperam hallucineris, et quidam pernicioso errore. Nam et philosophice profaneque disputat de humani generis corruptilis, et gratiam Christi non modo enervat, sed totam fere delet. Quo minus excusabilis est Erasmus, qui in excusando tam crasso delirio nimium laborat.*" De même Cajetan (*Opera omnia*, Lyon 1639, t.5 p.25) note à propos de Rm 5,12 : "*clarissime explicatur peccatum originale*" (cité par A. Godin, *Fonction d'Origène* p.42)

[61.](#) Érasme, LB VI 585 B-F.

[62.](#) Bèze va insister sur le sens "dans lequel", vu qu'en 1598 il traduit même "*in quo homine*". Voir, par contre, le curieux écart des Bibles françaises de Genève qui reprennent l'interprétation d'Érasme : "d'autant que tous ont péché". Bibles françaises de 1562, 1568, 1610 cf. ci-dessous les critiques de Pierre Coton, Coton p.611. Nous ne pouvons pas insister sur les problèmes soulevés par l'exégèse de *eph'o, un des points les plus épineux de l'épître aux Romains, difficile sur le plan philologique et riche en implications théologiques. Il ne vaut même pas la peine de citer une bibliographie sur la question, vu qu'il s'agirait d'une petite bibliothèque. Nous en resterons à la comparaison des textes de nos auteurs, mais comme l'opinion personnelle de l'historien influe son jugement, disons que notre lecture du passage est inspirée par l'exégèse de Xavier Léon-Dufour dans son *Commentaire sur l'épître aux Romains* (Fourvière – Lyon, 1970, pp.58-61.) Pour lui, le *eph'o n'est pas causal (eph'o=oti), le "parce que" de la plupart des versions modernes (cf. la TOB et sa note à ce sujet) mais consécutif (*epi : ce sur quoi on se base pour...) et il traduit : "la mort a régné sur tous les hommes, indice que tous ont péché."

[63.](#) Érasme, LB VI 591 D : "*Quin potius ex ipsa disputationis consequentia diligentur expendamus, quid senserit Paulus, dispicientes quid hic agat, unde coeperit, quorsum tendant, et num consentaneum sit illum statim mysterium hoc Gentibus aperire voluisse, quod hodie quoque magis creditur quam intelligitur, nimirum communi sensu reclamante. Frustra vero quidam calumniantur, quod hac annotatione videar labefactare peccatum originis, quum tot locis in*

scriptis profiter et asseram. Verum hic locus mihi videtur mollius exponi de personalibus commissis posterorum Adae, si tamen ut nullius sententiae praejudicem."

64. Érasme, LB VI c. 589 F – 590 A. : "*Quod si fidei praesidium in silentio collocamus, quid sibi volunt tot quaestionum volumina, quibus recentiores Theologi mundum impleverunt, propositis argumentis omnia vocantes in dubium, praesertim Scotus, cujus argumenta veritatem oppugnantia, quae illi vocant ante oppositum, interdum nervosiora sunt iis quibus illa diluit. Cur hic non metuunt ne praebeatur ansa Haereticis? Sed illa, inquit, disputantur inter Scholasticos. At mea vix leguntur in cubiculis, nam Theologis illa scripsimus, non Grammaticis. Nobis sufficit unicum Scripturae testimonium, interdum et sine Scripturis auctoritas Ecclesiae.*"

65. A. Godin, *Fonction d'Origène* p.31. Godin nous semble ici victime d'une conception dogmatique du magistère. L'Église est maîtresse d'interprétation scripturaire elle n'est pas maîtresse du texte révélé. Le rôle de l'exégète des textes sacrés – qui est un théologien – est de faire apparaître et de préserver le sens original de l'Écriture, même si cela ne correspond pas nécessairement aux intérêts doctrinaux et pastoraux immédiats de l'Église. Une théologie biblique vit dans cette tension qui doit être acceptée de part et d'autre. Il s'agit toujours du dépôt de la foi : dans la préservation du dogme ecclésial d'un côté, dans le respect de la lettre de l'Écriture de l'autre. Citons ici Henri de Lubac : "Érasme entreprend une œuvre de simplification, mais en même temps de concentration. Il refuse de reconnaître dans ces *moderni* auxquels il s'affronte depuis une vingtaine d'années, les légitimes héritiers de la tradition chrétienne. Il leur reproche leur éloignement de l'Écriture et leur infidélité à l'esprit des Pères. Il estime aussi – lui qui, à vrai dire, était peu philosophe – qu'il y a dans l'esprit humain une profondeur dont leur philosophie ne sait pas rendre compte, en sorte qu'ils se rendent impuissants à comprendre en sa profondeur le Mystère du Christ – ce Mystère qui n'est pas seulement le tout de sa 'philosophie chrétienne', mais qui commande jusqu'à la composition littéraire de ses deux écrits. Comme il s'y appliquera de nouveau l'année suivante dans son *Apologia ad Latomum*, il veut renouer le lien trop distendu de l'exégèse et de la théologie – par-delà les disciplines préparatoires et les techniques auxiliaires – grâce à une exégèse spirituelle qui reproduise en quelque sorte, sous l'action de l'Esprit du Christ, le mouvement de la réflexion et de la vie chrétienne. Tel est l'essentiel de son "origénisme". H. de Lubac, préface à Georges

Chantraine, "Mystère" et "Philosophie du Christ" selon Érasme, p. IX. Si, dans le passage qui nous occupe, Érasme n'est parvenu à résoudre le problème de manière satisfaisante ni sur le plan philologique ni sur le plan doctrinal, il n'en reste pas moins que "dans ses gaucheries mêmes, avec ses extrapolations téméraires, l'auteur des Annotations semble plus attentif qu'aucun autre contemporain aux vicissitudes du texte original. Pour lui, ce qui compte d'abord, c'est l'authenticité (*veritas*) et la correction du document quel que soit son contenu, narratif ou doctrinal" (A. Godin, op.cit. p.24). On ne saurait mieux dire.

- [66.](#) B 57, sur Rm 5,12 "*Omnes peccarunt*" : "*Non dicit omnes in Adamo fuisse corruptos (quod tamen verum est) sed in eo peccasse, in ipsius scilicet lumbis inclusos. Nam (ut ante dixit) non considerat Paulus hoc loco, peccatum originis quatenus fons est nostrae corruptionis, unde postea tot novi reatus emergunt quo peccata prodeunt : sed quatenus Adamum nosque omnes in ipso reos constituit, cujus reatus poena est corruptio.*" Et B 82 et suivantes : "*Sufficere enim nobis hoc debet, quod sicuti Deus, quod ad consilium suum attinet omnes et singulos suis temporibus nascituros, in illis duobus *prôtoplastois condidit, si etiam omnes ex iisdem suo spontaneo lapsus reis futuris reos nascituros inscrutabili sed adorabili nobis consilio decrevit ab aeterno, ut suae tum severitati, tum misericordia aditum patefaceret.*"
- [67.](#) B 57, "*Favet enim Pelagianis, qui hanc nostri cum Christo conformationem putant ab imitatione proficisci, quum contra imitatio omnis ex ista conformatione nascatur... Itaque his verbis non declarat Paulus vel materiam nostrae mortificationis .i. Christum mortuum : vel causam efficientem .i. Deum per Spiritum suum agentem : vel instrumenta .i. Verbum, Ministrum, Baptismum, fidem, non denique finem, aut remotum, aut proquinquam, sed qua in re seu quatenus cum Christo coaluerimus, nimirum in eo quod ante exposuimus.*"
- [68.](#) B 65, "*Sed et aliam ob causam abstinui a nomine Similitudinis, quod usurpavit Vetus Interpres, et Simulacri, quo alicubi Tertullinnus utitur, hunc ipsum locum citans.*"
- [69.](#) Érasme, LB VI 593 E, "*Allusit (Paulus) enim ad insitionem plantae, quae respondet communioni corporis Christi. Quemadmodum surculus decerptus e suo arbore particeps fit humoris ejus arboris cui inseruntur, ita qui per baptismus Christi corpori inseruntur, consortes fiunt bonorum illius.*"

CHAPITRE 7 : La visée théologique des Annotations : La défense de la loi et de la grâce contre Origène, Érasme et Castellion

7.1. Les adversaires de Bèze

Malgré tout ce qui les sépare, Érasme et Castellion sont reliés par ce qu'on pourrait appeler l'origénisme. Origène est, avec Jérôme, le patron des exégètes. Comme Érasme, Castellion préfère Origène à Augustin et tous les deux prennent comme base de leur exégèse la distinction entre la lettre et l'esprit. Tous deux s'opposent à Bèze au sujet de l'Ancien Testament et de la Loi, de la justification et de la prédestination. Ils estiment l'Écriture obscure en de nombreux passages chez s. Paul et dans l'épître aux Romains tout particulièrement. A propos de cette épître, ils se trouvent d'accord également dans l'interprétation de Romains 5,12 et du chapitre 7 : "malheureux homme que je suis" ne se rapporte pas à l'apôtre Paul lui-même mais c'est une prosopopée de l'homme soumis à la loi. Si, sur tous ces points, Érasme et Castellion sont d'accord, c'est qu'ils suivent un même maître : Origène.

Ce n'est donc pas un hasard si Bèze vise principalement Origène, Érasme et Castellion. Ils représentent une théologie combattue aussi bien sur le plan exégétique que sur le plan dogmatique. Pour éclairer le débat, nous allons résumer les positions des principaux protagonistes sur la question de la Loi dans ses rapports à l'Évangile et à l'exégèse du Nouveau Testament.

7.2. Origène : supériorité de la Nouvelle Alliance sur l'Ancienne

La question de la validité de la Loi est déterminante pour l'exégèse chrétienne : dans quelle mesure conserve-t-elle une valeur normative pour le chrétien ? Si elle la conserve totalement, le chrétien ne se distingue pas du Juif. Si elle la perd totalement, le chrétien est coupé de ses racines et l'Ancien Testament n'a plus de signification. Si elle ne la perd qu'en partie, "la loi et les prophètes" ne peuvent plus être lus immédiatement, dans leur sens littéral, ils doivent être interprétés en fonction de la loi nouvelle, la loi du Christ. L'exégèse de l'Ancien Testament devient, dans ce cas, allégorique, au sens étymologique du terme : elle parle pour un "autre", le Christ. L'exégète chrétien doit donc chercher le sens intérieur, spirituel de la loi et ne pas en rester à la lettre, à la "chair". Il y a donc un

lien intrinsèque entre la question de la Loi et la façon de lire l'Écriture, telle est la perspective dans laquelle se situe la position origénienne.

Pour Bèze, nous l'avons vu, le Christ n'a jamais aboli la Loi de Moïse, il en a plutôt urgé l'application. Car il n'est pas un législateur, il est un juge qui montre l'hypocrisie des hommes et le juste châtement de Dieu. Il faut se garder d'opposer l'Ancien au Nouveau Testament, la douceur de la Nouvelle Alliance à la rigueur de l'Ancienne, il n'y a qu'une seule loi, même si certaines modalités politiques ou cérémonielles n'avaient qu'une portée limitée, et le Christ s'est gardé de la détruire.

Pour Origène, au contraire, la Loi est périmée. Préparation de l'Évangile, elle fut une ébauche comme l'ébauche de glaise prépare la statue de bronze, quand la statue est coulée, l'ébauche est détruite. Elle n'était que l'"ombre des choses futures".¹ L'Ancien Testament conserve certes des perles, mais il faut les recueillir en vue de la perle unique, la perle précieuse du Nouveau Testament : "Ainsi les choses de la loi et des prophètes, parfaitement comprises, sont des rudiments en vue de la parfaite intelligence de l'Évangile et toute la connaissance spirituelle des paroles et des actes du Christ".² C'est ainsi que l'Évangile succède à la Loi, comme Josué (Jésus) succède à Moïse.³

Mais cela ne se fait pas sans heurts, car la "figure" ne veut pas s'effacer pour laisser place à la "réalité", ce que montre l'endurcissement des Juifs. L'ombre qu'ils représentent veut empêcher le rayonnement de la vérité plénière.⁴ La Jérusalem terrestre a dû être détruite pour que la nouvelle apparaisse. "Il fallait que Jésus aille à Jérusalem, pour mourir de la mort qui correspond à 'Celui qui perd sa vie à cause de moi la trouvera', afin que, ayant souffert là beaucoup de choses, il accomplit les prémices de la résurrection des morts dans la Jérusalem d'en haut, évacuant et détruisant celle d'en bas avec tout son culte".⁵

"Nous sommes ici au point où le problème historique de l'Évangile succédant à la Loi rejoint celui de l'interprétation spirituelle de l'Ancien Testament. L'attitude des Juifs hostiles au Christ n'est pas seulement un événement du passé : le refus d'accepter l'abolition de la Loi reste l'attitude des Juifs de toujours – et aussi de ceux qui veulent s'en tenir au sens littéral. Eux aussi, s'attachent à une figure désormais périmée. C'est ainsi que le refus du sens spirituel équivaut à un refus de l'histoire, à un anachronisme", commente Jean Daniélou.⁶ Il y a une continuité entre les Juifs persécuteurs et les

interprètes littéraux de l'Écriture. On imagine l'intérêt de cette conception pour Castellion dans son plaidoyer pour la tolérance religieuse.

Origène poursuit : " Quiconque veut entendre l'Écriture selon la lettre ferait mieux de se ranger parmi les Juifs que parmi les chrétiens. Mais quiconque veut être chrétien et disciple de Paul doit écouter Paul qui nous dit que la loi est spirituelle".⁷ C'est que, si l'on se tourne vers le Christ, accomplissement de la figure, la Loi elle-même s'éclaire et devient spirituelle. "La lumière cachée dans la Loi de Moïse, recouverte par le voile, a brillé à la venue de Jésus, le voile étant enlevé et les biens dont les lettres contenaient l'ombre étant soudain manifestés".⁸

Le véritable interprète de l'Écriture, c'est Jésus. Comme Josué relisant la deuxième loi – la Deutéronome – au peuple. Jésus interprète les Écritures pour les disciples sur le chemin d'Emmaüs. "C'est donc Jésus qui nous lit la Loi, lorsqu'il nous révèle les secrets de la Loi. En effet, nous qui appartenons à l'Église catholique, nous ne méprisons pas la Loi de Moïse, nous la recevons, si toutefois c'est Jésus qui nous la lit. Car nous pouvons comprendre correctement la Loi, si c'est Jésus qui nous la lit, en sorte que, lui la lisant, nous saisissons sa signification spirituelle. Ne penses-tu pas que de là vient qu'ils en avaient saisi le sens ceux qui disaient : 'Est-ce que notre cœur n'était pas ardent sur le chemin, tandis qu'il nous expliquait les Écritures, lorsque, commençant par la Loi de Moïse et allant jusqu'aux prophètes, il leur lu tout et leur révéla ce qui était écrit de lui ?' "⁹

L'exégèse "spirituelle", c'est donc l'exégèse de Jésus. Il n'y a, à proprement parler, que deux sens à l'Écriture : le littéral et le christique, bien que ce dernier ne soit pas simple. On peut, en effet, considérer le Christ dans la perspective historique, dans son aspect sacramentaire ("mystique" ou "caché") et dans la perspective eschatologique.¹⁰

Origène ne conserve une interprétation littérale que des lois qui contiennent les principes éthiques. Par contre, les préceptes cérémoniels n'ont, pour lui, qu'une signification allégorique.¹¹ Il conçoit l'opposition entre la Loi et l'Évangile comme l'opposition entre la chair et l'esprit. Cette distinction fondamentale n'est cependant pas absolue car la loi a un principe spirituel, l'Évangile, qui est l'esprit de la loi. Sans l'esprit, par contre, elle n'est plus qu'une lettre qui tue. Le christocentrisme de l'Écriture est compris par Origène en fonction de 2 Cor 3,17 : " car le Seigneur, c'est l'Esprit".

Devenir chrétien, et c'est le thème des Romains, c'est passer de la Loi à l'Esprit, de Moïse au Seigneur.

Comme Érasme et Castellion, Origène insiste donc sur l'aspect pédagogique de la Loi. Elle prépare à ce qui doit venir, elle est comme l'enfant par rapport à l'adulte. Dans la péricope de l'homme riche (Mt 19,16 ; Mc 10,17 ; Lc 18,18), sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, garder les commandements a une valeur propédeutique par rapport à l'appel à la perfection.¹² Par contre, chose intéressante, il n'y a pas, chez Origène, d'assimilation de la loi naturelle à la loi de Moïse. "La justice de Dieu, qui est Jésus-Christ, est révélée sans la loi naturelle mais pas sans la loi de Moïse et des prophètes. La Loi rend témoignage à Jésus, comme il le dit lui-même (Jn 5,39). Car la loi naturelle peut bien offrir des possibilités et permettre des aperçus... mais qui peut en ce qui concerne le Christ faire la constatation, par des moyens naturels, de ce que serait le Fils de Dieu ? C'est pourquoi la justice de Dieu, qui est le Christ, a été révélée sans la loi (naturelle), bien que la loi de Moïse et les prophètes aient témoigné en sa faveur."¹³ Soit l'exégèse, soit la théologie origénienne sont dominées par ce christocentrisme. Non seulement l'Évangile clôt la Révélation définitivement et sans successeur, mais l'Ancienne Alliance ne peut se comparer à l'Évangile parce qu'elle est incapable de le dévoiler et ne fait que le prédire.¹⁴ Chez Origène, le Christ est le cœur de l'histoire et il y a une histoire parce que le temps, avant et après, se définit en fonction de lui.

7.3. Érasme : la loi, les Juifs et l'autorité d'Origène

Pour Érasme, il y a trois époques de l'histoire du salut : le temps de la loi naturelle, celui de la loi mosaïque et celui de la loi évangélique. Chacune prépare la suivante, qui l'englobe, mais la dernière, c'est l'Évangile et il n'y en aura pas d'autre. La loi de Moïse est ainsi périmée, celle du Christ est éternelle. La parabole des vigneronniers homicides de saint Luc (LC 20, 9-19) l'indique clairement : le maître de la vigne fera périr les vigneronniers et donnera la vigne à d'autres. Comme Origène, Érasme insiste sur l'antithèse des deux ordres de salut : "Si la langue du judaïsme qui prêche les rites et les prescriptions charnelles ne se tait pas... celle de l'Évangile ne pourra pas se faire entendre pour prêcher la grâce."¹⁵

Bèze insiste sur l'immutabilité de Dieu, Érasme sur son caractère pédagogique : il est un maître qui adapte son éducation à l'élève. Les Juifs, peuple ombrageux et rétif, devaient être matés par une loi sévère : "... L'Ancien Testament montre avec une parfaite évidence que les Juifs sont un peuple insoumis et obstiné ; c'est la raison pour laquelle ils ont reçu une Loi pénible et inexorable. Du moment qu'ils n'ont su se soumettre comme des fils aux commandements divins, il faut que la sévérité même de la Loi à la manière des fers et du joug, les retiennent comme des esclaves des mauvaises actions... Même les siècles ont un âge ; cela c'était l'enfance, et la loi de Moïse, le pédagogue des enfants."¹⁶

L'esclavage de la loi est supprimé par la liberté évangélique mais la menace d'une judaïsation persiste. Érasme, surtout dans les *Paraphrases*, assimile le combat de saint Paul contre les judéo-chrétiens à sa lutte contre les moines et la ritualisation de la piété. Saint Paul s'est efforcé de détourner les Juifs des œuvres pour les incliner vers les choses de l'esprit, mais en vain. "La populace chrétienne, comme je vois, y a de nouveau glissé." Et non seulement un peuple sans instruction mais les prêtres, une partie non négligeable des théologiens et "les innombrables troupeaux de moines."¹⁷

Cette conception de la Loi a évidemment des conséquences pour l'exégèse de l'Ancien Testament, qu'il faut lire de manière allégorique. Chez Érasme, c'est l'éthique qui en est la clef. Il y a, pour lui, un fil conducteur à travers tous les textes de l'Écriture : c'est le thème de la libération de la chair. Déjà les prophètes de l'Ancien Testament promettaient une alliance nouvelle et un cœur nouveau. Dans l'ascension vers l'esprit, certains points de la morale juive ont conservé leur pleine validité, d'autres ont été supprimés. Dans *l'Ecclésiaste*, Érasme écrit : "L'ancienne loi comprend de l'histoire, des commandements, des allégories, des rites et des promesses." Les commandements qui inculquent les bonnes mœurs et la piété sont éternels. Ceux qui règlent les rites ont perdu leur sens littéral mais ont gardé un sens spirituel. Le chrétien peut, par exemple, manger de la viande de porc mais il est tenu de s'abstenir des passions qui le ravalent au rang de la bête... Certains commandements ont été entièrement supprimés, les uns ont été mitigés, les autres modifiés, leur application a été parfois restreinte, ou, au contraire, élargie. Il faut accorder une attention particulière aux commandements de l'Ancien Testament qui ont été dictés par un souci d'humanité et d'équité : "Les règles de l'année jubilaire, l'interdiction de prendre les vêtements d'une veuve en

gage ou d'envoyer au combat un jeune homme qui n'a pas encore eu le temps de connaître sa femme."¹⁸

Le thème de la lettre qui tue n'est pas l'apanage de la tradition origénienne, il a même connu sa plus grande diffusion au travers du *De spiritu et littera* d'Augustin. Mais si l'on suit l'interprétation qu'en donne Henri de Lubac, la lecture d'Augustin se situe à mi-chemin de celle d'Érasme et de Bèze. Se référant moins à la deuxième épître aux Corinthiens, d'où est tirée la maxime, "la lettre tue mais l'esprit vivifie" (2 Cor 3,6) qu'à l'épître aux Romains, saint Augustin affirme que Paul n'oppose plus deux manières, littérale ou spirituelle, d'entendre la Loi. Il affirme que la Loi est sainte, juste et bonne. Elle s'impose à tous dans sa lettre même. Et néanmoins, elle tue lorsqu'elle se présente seule, sans l'intervention, à l'intérieur de l'homme, de l'"esprit vivifiant", c'est-à-dire de la grâce du Christ, "car si tu ôtes l'Esprit, que vaut la Loi ? Elle est source de transgression". Dans cette interprétation, le contenu de la Loi n'est plus en cause mais son efficacité. Le précepte ordonne, il montre ce qu'il faut faire, mais par lui-même il ne porte pas secours. Or l'homme pécheur a besoin de secours afin de pouvoir observer le précepte : "la grâce donne par l'Esprit Saint ce que la loi ordonne."¹⁹

C'est la grâce ainsi comprise qui distingue Érasme et Bèze de saint Augustin. La notion de grâce efficace joue un rôle subordonné chez Érasme ; c'est la spiritualisation concrète de l'homme qui lui importe. Chez Bèze, l'efficacité est déterminante mais elle passe par la volonté salvifique (ou réprobatrice) du Père. Les "contempteurs de la grâce" pour lui sont moins les moralistes pélagiens que les adversaires doctrinaux de la prédestination. Malgré sa dépendance du maître alexandrin sur la question de la Loi, Érasme s'intéresse à Origène plus pour ses apports exégétiques que pour sa théologie, même si les deux sont en rapport. Il lui accorde une grande autorité parce que c'est un Grec, qui connaît bien la langue du Nouveau Testament et possède une science exceptionnelle des Écritures. Il est un bon témoin du texte grec ancien. Son commentaire fourmille de remarques grammaticales et de notes sur les tournures stylistiques souvent difficiles de saint Paul. Plus qu'aucun autre auteur, il fournit l'explication des manières pauliniennes de raisonner et de s'exprimer.²⁰ "Au prix d'une lecture fortement sélective, Érasme a quasiment ratissé dans le commentaire d'Origène la plupart des notations, disons de stricte exégèse, pour établir le texte de l'épître aux Romains."²¹

Mais il ne s'agit pas seulement d'établir le texte, il faut le comprendre. L'épître aux Romains présente trois difficultés principales : une certaine confusion du discours (*sermonis ordo confusio*), l'obscurité de certains passages (*rerum inexplicabilium obscuritatem*) et de fréquents changements de personnages (*crebram ac subitam personarum mutationem*).²² La confusion du discours vient de ce qu'il est difficile de percevoir les étapes précises du raisonnement, on a l'impression que saint Paul glisse sans cesse de digression en digression. Ensuite, sa pensée est difficile à suivre parce qu'il est un mystique et qu'il a fait l'expérience "de réalités qu'il n'est pas permis d'exprimer". Saint Paul est, pour Érasme, l'homme du mystère de Dieu et de l'ineffable.²³

Mais ce sont les changements de personnes qui font le plus de difficultés : les interlocuteurs auxquels l'épître s'adresse, les personnes dont elle parle et même le sujet qui discourt changent constamment, le lecteur s'y perd. Érasme reprend une comparaison qu'Origène répète trois fois dans son commentaire des Romains : saint Paul est le chambellan d'un vaste, riche et très complexe palais qu'il montre à un visiteur. Celui-ci entre souvent par une porte et en sort par une autre, de sorte qu'au bout d'un moment, il se demande "d'où il vient, et où il est et par où il est passé."²⁴ La question du changement de personne se trouve précisément dans les passages où le conflit des interprétations est le plus vif entre Érasme et Origène d'un côté, Théodore de Bèze de l'autre : Rm 5, 12-14 et Rm 7,24. L'identification de ce dernier passage à la personne de l'apôtre est essentielle pour Bèze, car c'est le lieu théologique du *simul justus et peccator*. Saint Paul ressent lui-même, dans sa chair, la tension du péché et de la loi, il est ainsi un miroir pour les serviteurs de Dieu afin qu'ils ne se complaisent pas en eux-mêmes.²⁵ Pour Bèze, c'est un passage particulièrement clair et expressif. Pour Érasme, c'est la démonstration probante que l'attention aux différents sujets qui s'expriment par la voix de Paul permet seule de comprendre de quoi il en retourne.

"Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort ?" Paul a ajouté : "de ce corps", car il joue le rôle d'un homme éprouvant de tels sentiments. Et de fait, pour comprendre Paul, il y a comme une seule clef qui consiste à observer les changements de personnes et de qui il parle, remarque Érasme.²⁶

Il est intéressant de noter que le crédit accordé à Origène par Érasme lui valut de sévères remontrances de la part de théologiens catholiques, comme le préfet de la Sorbonne Noël Beda et le

théologien de Louvain Latomus. Béda reproche essentiellement à Érasme de s'appuyer sur un auteur hétérodoxe.²⁷ Latomus, dans le *Pro Dialogo de tribus linguis Apologia* (1550) ramène son désaccord à deux points fondamentaux : la place attribuée à Origène dans l'interprétation scripturaire et l'organisation des études.²⁸ Érasme renverse l'ordre d'acquisition du savoir théologique, fait-il remarquer. D'après le *De utilitate credenti* d'Augustin, il faut d'abord assimiler les articles de foi contenus dans le *Credo* avant de procéder à l'étude des Écritures. En professant l'inverse, Érasme paraît mettre la science au-dessus de la foi et se préoccuper davantage de la *puritas* des enseignements scripturaire plutôt que de leur *integritas*.²⁹

Ainsi, la méthode des études théologiques et le patronage respectif d'Origène et de Jérôme d'un côté, d'Augustin de l'autre, opposent les partisans de la méthode littéraire, les humanistes, aux tenants de la méthode logique des théologiens de l'École. Érasme s'élève contre la suprématie attribuée par l'École à la doctrine d'Augustin. De son côté, il affirme : "Une seule page d'Origène m'apprend plus de philosophie chrétienne que dix d'Augustin."³⁰ Or, sur ces deux points, Bèze se range résolument (est-ce vraiment une surprise ?) du côté d'Augustin. Il considère également Origène comme un hérésiarque et dans sa propre *Ratio studii theologici* il enseigne l'ordre classique défini par Augustin : "*doctrinae summa capita diligenter tenenda sunt*."³¹ Et chez lui le contrôle doctrinal de l'interprétation exégétique est redoublé par l'appareil des confessions de foi.³²

Dernier point de rapprochement : Érasme reprend le christocentrisme exégétique origénien. Il n'y a pas, pour lui, de différence entre le système théologique paulinien et le Jésus des synoptiques. Il s'agit toujours du même esprit, qui est particulièrement perceptible dans les propres paroles de Jésus, notamment dans son enseignement moral, qui est à la portée des plus simples. Le Sermon sur la montagne est la meilleure expression de cet enseignement, le cœur de la "philosophie du Christ", bien plus que l'épître aux Romains de saint Paul.³³ Ainsi l'essentiel du salut est clair et accessible à tous, même s'ils ne sont pas des sages et des savants. Le Jésus des synoptiques est la clef des Écritures et la référence directe du chrétien dans sa vie morale et religieuse. Les Évangiles sont pour Érasme le centre des Écritures et ils déterminent les confessions de foi.³⁴

7.4. Sébastien Castellion : origénisme et spiritualisme

Chez Castellion, nous retrouvons également une série des thèmes origéniens mais avec des glissements théologiques importants en direction du spiritualisme.

Dans sa *Defensio*, Castellion soutient le point de vue d'Origène, Ambroise et Jérôme contre Bèze à propos du locuteur de Rm 7,24 : Il ne s'agit pas de l'apôtre, mais de l'homme sous la loi.³⁵ Il reprend ce thème dans le *De arte Dubitandi* en se citant lui-même comme autorité : "Parmi les personnes qui ont reconnu la pensée de Paul à cet endroit, l'auteur de ce traité peut occuper une des premières places. Il a suffisamment réfuté les erreurs commises à ce sujet dans la Défense de la traduction du Nouveau Testament. Je renvoie le lecteur à cette réfutation s'il le désire..."³⁶ Il note que s. Paul s'exprime de la même manière en d'autres endroits, cf. Galates 2,18-19 : "En effet, si je rebâtissais ce que j'ai détruit, je me constituerais moi-même comme transgresseur" renvoie à Gal 2,17 où il était dit, au pluriel, "mais si, en cherchant à être justifiés par Christ ..." De même, le "car je n'aurais pas connu la convoitise" de Rm 7,7 renvoie au "lorsque nous vivions selon la chair" de Rm 7,5.³⁷

Il reprend également la double distinction de la lettre et de l'esprit, qui s'identifie à celle du mot et de la chose (*verbum et res*). C'est la raison pour laquelle, dans le prologue de l'évangile de Jean, il traduit *logos par *sermo* et non par le *verbum* traditionnel. Car *verbum* a pour lui une signification péjorative ; ce qui importe, ce n'est pas le mot, c'est la chose. Cette conception est déterminante pour sa manière de concevoir la traduction. De même que l'homme est constitué d'un corps et d'une âme, le corps servant d'habitable à l'âme, l'Écriture, dit-il, est composée de la lettre et de l'esprit, la lettre servant de réceptacle à l'esprit. L'inspiration des auteurs sacrés concerne le contenu mais pour ce qui est du langage, ils sont libres. Cette liberté est également donnée aux traducteurs.³⁸ Le traducteur est comme un couturier qui doit prendre la juste mesure, c'est-à-dire qu'il doit trouver une (et pas la seule) expression adéquate, pour rendre la pensée, note-t-il, dans la préface de sa Bible latine (Bâle 1551). Il se permet, effectivement, une liberté très grande à l'égard du vocabulaire reçu par la traduction. Dans un souci de latinité, il traduit sans autres les "prophètes" bibliques par leur équivalent romain de *vates*, les anges deviennent des *genii* et même un terme aussi fondamental que le baptême (*baptismus*) est rendu par *lotio* (Rm 1,2). Selon le principe qu'une

traduction doit faire passer une pensée du génie d'une langue à celui d'une autre, il écarte résolument les hellénismes comme les hébraïsmes dans sa version du texte sacré.

Ce sont là des "audaces" que Bèze écarte soigneusement. L'esprit saint se cache dans les mots ou, du moins, les mystères de la religion ne sont pas totalement extérieurs à la forme du vocabulaire. En tout cas, le mot n'est pas une simple enveloppe pour la chose, ils ont un rapport étroit entre eux.³⁹

La traduction de Castellion est ainsi d'une concision toute romaine et son style élégant et fluide. (Si l'on compare la traduction de Bèze à celle de Castellion à propos de Rm 1,9-10 : il y a 47 mots chez Bèze, 37 chez Castellion). Inversion des termes (le génitif précède toujours un complément objet), souplesse de la phrase, saint Paul devient grâce à lui un écrivain latin dont le style n'a rien à envier à celui de Cicéron. Abandonnant la traduction paraphrasante d'Érasme et de Bèze, répudiant le style heurté de la Vulgate et de Calvin, Castellion donne un rythme à sa phrase en usant au maximum des formules concises que permet le latin. Par exemple, en Rm 4,7-8, Castellion écrit : *Beati quorum remissa delicta, quorum obducta sunt peccata. Beatus homo, cui non imputat Deus peccatum*. Une phrase harmonieuse et musicale. En comparaison, la traduction de Bèze n'a pas de rythme : *Beati quibus remissae sunt legis transgressiones, et quorum tecta sunt peccata : Beatus vir cui imputavit Dominus peccatum*. Une phrase qui sonne de manière beaucoup plus intellectuelle. Plus ramassée la Vulgate, que Calvin reprend littéralement : *Beati quorum remissae sunt iniquitatae, et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*, la tonalité en est plus prosaïque.

Ainsi, paradoxalement, Castellion pour qui s. Paul est un écrivain difficile, en donne une traduction toute de clarté et d'élégance et Bèze pour qui l'épître aux Romains est un modèle de rhétorique et s. Paul un écrivain plus élégant que Platon, nous livre une version beaucoup plus contournée ! C'est que leur théorie de la traduction s'oppose. Il faut laisser au style de s. Paul son caractère, pense Bèze, car il possède plus d'éloquence que Platon, plus de vigueur que Démosthène, plus d'exactitude et de méthode qu'Aristote et que Galène.⁴⁰ Castellion n'entre pas du tout dans cette perspective. Non seulement cette louange est inexacte, estime-t-il, mais elle fausse la perspective. C'est comme " peindre la Vierge en habit de reine" alors que son mérite, c'est la

pauvreté. La faiblesse littéraire de Paul ne fait que souligner son mérite théologique. Ezéchiel avait fait remarquer que, sans les fruits, le sarment est laid mais que, par contre, rien n'est meilleur que la grappe, Ainsi, le style pénible de Paul ne fait que souligner la qualité de son esprit. ⁴¹

Bien entendu, au sujet de la Loi, Bèze et Castellion s'affrontent, nous l'avions déjà vu lors de la controverse sur la punition des hérétiques. Il y a chez Castellion la même conception que chez Origène et chez Érasme d'une loi pédagogique et d'un dépassement de la loi mosaïque par l'Évangile mais s'y ajoute chez lui une notion millénariste. Après le temps de l'Évangile, vient celui de l'Esprit. Castellion quitte la postérité d'Origène pour entrer dans celle de Joachim de Flore. Les trois âges de l'humanité ne sont plus, comme dans l'épître aux Romains, le temps de la loi naturelle, celui de la loi mosaïque et celui de l'Évangile, mais l'âge de la loi, l'âge du Christ et l'âge de l'Esprit.

A propos de l'Ancien Testament, il écrit tout d'abord : "... sous le nom de doctrine chrétienne, j'entends tout l'ensemble de saintes Écritures, c'est-à-dire l'Ancien et le Nouveau Testament, car le Christ (qui, à ce que nous voulons démontrer, fut le dispensateur de la meilleure doctrine) a approuvé l'Ancien Testament et a assuré qu'il n'était pas venu pour abolir la Loi, mais pour l'accomplir ; quant à nous, forts de l'autorité du Christ, nous devons approuver ce qu'il approuva."⁴² Il reprend dans le *Moses latinus* (1546) des positions classiques : comme loi naturelle, la loi mosaïque est éternelle, même l'ordre des préceptes qui n'ont pas leur base dans le droit naturel, par exemple la circoncision, sont devenues caduques à la venue du Christ. C'étaient des ombres que la lumière dissipe.⁴³ La loi de Moïse ne peut pas montrer elle-même son sens spirituel, le Christ doit le faire. Ce sens spirituel qu'il nous découvre, c'est la "loi du Christ". Le Christ a en effet enseigné la loi de la foi et de l'amour, qui était déjà le but de la loi mosaïque. C'est la raison pour laquelle Paul peut appeler cette loi "spirituelle" en Rm 7,14.⁴⁴ La loi de l'Ancien Testament est donc confirmée ou abolie de manière différente par le Christ. Comme loi politique, elle reste ce qu'elle a toujours été : un cas particulier du droit naturel général. Comme loi religieuse, la loi de Moïse est à la fois supprimée et accomplie par la loi du Christ.

Par contre, dans sa polémique, il reproche à Calvin de faire indûment valoir l'ordre juridico-politique juif et d'être un "juif" qui lit Moïse avec un visage caché et ne reconnaît pas que le Christ signifie la fin de la Loi".⁴⁵ Il faut avouer que dans la polémique autour de la mort de Servet le thème

de la lettre qui tue prend un réalisme redoutable. Dans la *Defensio*, Castellion va plus loin et parle même de l'abolition du Décalogue et dit que pour le chrétien même la loi du Décalogue est morte. Il s'en explique, en disant que la loi est morte pour le chrétien comme le chrétien est mort au monde et le monde mort pour lui.⁴⁶

Mais la plénitude des temps n'est pas encore donnée par l'Évangile. Si la Loi fut un pédagogue conduisant au Christ, la loi comme plénitude est atteinte avec l'Esprit. Il y eut le temps de la Loi, qui correspond au Père, le temps de l'Évangile, celui du Fils, et le temps de la perfection, celui de l'Esprit. "Et comme dans la vie corporelle, c'est un même souffle vital qui anime successivement l'enfant, l'adolescent et l'homme, ainsi dans l'ordre spirituel, c'est un seul et même Dieu qui commence au moyen de la Loi, qui poursuit par l'Évangile et qui achève par l'Esprit."⁴⁷

Le Christ, pour Castellion, est celui qui apporte la bonne doctrine et surtout il est le médecin qui soigne réellement l'humanité malade.⁴⁸ C'est la raison pour laquelle Castellion combat avec virulence la justice imputée. "Je sais bien une chose, c'est que j'étais aveugle et que maintenant je vois", dit l'aveugle de s. Jean (Jn 9,25). "Transposons cela aux choses de l'âme, dit Castellion et tout sera clair. Si un homme qui était ivrogne est, par sa foi en Jésus, devenu sobre, il dira : "je sais une chose : moi qui étais ivrogne, maintenant je suis sobre." Cette expérience, ce sentiment vécu est plus fort que tous les arguments et ne peut être réfuté par les arguments les plus subtils. Nous fondant sur ce sentiment, nous poserons donc que le Christ, médecin des âmes, apporte aux âmes malades la santé, et nous concluons que c'est en cela que consiste la grâce du Christ.⁴⁹ Retenons ceci, la grâce du Christ, c'est la guérison de l'âme. On ne met pas en doute la maladie, on ne peut mettre en doute la guérison, une justice seulement imputée est la négation de la grâce. Ajoutons à ceci que Castellion soumet à la critique les positions classiques sur la Trinité et l'eucharistie (il est proche de Zwingli sur ce point) et l'on comprend pourquoi il est le contemporain attaqué avec le plus de virulence par Bèze dans ses *Annotations*.

7.5. Unité de l'Évangile et de la loi chez Calvin

La perspective de Calvin est sensiblement différente. En schématisant, Christ est un interprète de la loi Mosaique et non pas le promulgateur des lois nouvelles.⁵⁰ La loi a toujours été

impossible à accomplir. Si le Nouveau Testament présentait une loi nouvelle, plus parfaite, il serait encore plus difficile à l'homme d'y parvenir. De plus, il ne peut y avoir de loi plus parfaite, vu que l'Ancien Testament réclame déjà la parfaite obéissance du cœur. Ce que le Christ apporte de nouveau, c'est que "depuis maintenant, nous pouvons entendre la loi de telle façon que nous puissions venir à la faire ; et cela tient à ce que du fait de la médiation du Christ nos cœurs deviennent nouveaux."⁵¹

Pour Calvin, il n'y a pas d'éthique chrétienne particulière qui se distinguerait du Décalogue et, de son côté, le Décalogue ne se distingue pas de la loi naturelle ordinaire.⁵²

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre que le comportement réclamé par Dieu est qualifié par Calvin d'"*humanitas*" tout simplement. "Le commandement de Christ est l'humain en soi."⁵³

Ainsi, Calvin rejette aussi bien la distinction entre les commandements (du Décalogue) et les conseils (évangéliques), que la position anabaptiste qui affirme la spécificité d'une loi chrétienne distincte du droit de ce monde. Ici, Calvin ne s'éloigne pas seulement de la traduction médiévale et patristiques, mais il se sépare également de Luther qui distingue les "deux mains de Dieu" : l'empire du monde auquel est donnée le glaive et celui du Royaume auquel on accède par la foi.

Calvin ne veut pas de cette distinction. Ce qui lui importe c'est l'unité du comportement divin : la loi divine doit être reconnue comme une et la même à travers toutes les étapes de l'histoire de Dieu avec les hommes.⁵⁴ Sa théologie est donc une harmonisation entre le Décalogue, le droit naturel et les exigences de Jésus.⁵⁵ Il veut échapper au dualisme qui verrait d'un côté le commandement d'amour et de l'autre les agissements du monde. Le moyen terme dans lequel les deux se retrouvent sont les concepts de *temperantia*, de *moderatio*, ou de *modestia*.⁵⁶ Pas de double morale, pas d'opposition entre Ancien et Nouveau Testament⁵⁷, Calvin rapproche le Baptême du Christ de telle sorte qu'entre sa parole et son baptême et la parole et le baptême de Jésus, il n'y a pas de différence essentielle. Il ne faut pas opposer les paroles du Christ à l'autorité de l'État (*contrarium humanis imperiis*), parce qu'en le faisant, on diffamerait l'Évangile en enseignant que "Christ détruit ce que le Père céleste a consacré". De surcroît, les lois, pour être efficaces ont besoin d'autorité : "les lois ne peuvent s'imposer que par l'épée, de même que la paix ne peut être préservée que sous la protection du bourreau et des soldats."⁵⁸

Calvin parvient à cette puissante unité de l'Ancien, du Nouveau Testament et des lois de ce monde au prix d'une exégèse restrictive des radicalismes évangéliques. Il ne faut pas, à moins de vocation tout à fait particulière, vendre ses biens pour suivre le Christ. La Vocation de Lévy (Lc 5,28) qui "quitte tout" est contredite par le fait qu'il peut encore donner ensuite un festin. Quant en Lc 16,25, le pauvre Lazare rejoint Abraham, alors que le riche sèche en enfer, Calvin fait remarquer qu'Abraham lui-même était riche. Le même type d'interprétation revient à propos de la difficulté des riches à entrer dans le royaume des cieux (Mt 19,23), de la conversion de Zachée, de l'envoi des disciples en mission.⁵⁹

La perspective calvinienne est pastorale. Il faut permettre à tous les chrétiens de vivre les exigences de Dieu sans "résignations", comme celle qui restreint à une élite la réalisation de la plénitude des appels de l'Évangile ou celle qui permet une distinction entre l'homme "spirituel" et l'homme "extérieur", c'est-à-dire, les positions monastiques, anabaptistes ou luthériennes.⁶⁰ D'où le jugement de P. Wernle que Calvin a ramené les commandements de Jésus au niveau de ceux de Moïse et par là les a affaiblis. Dieter Schellong fait l'interprétation opposée, ce sont les commandements mosaïques qui ont été élevés au niveau évangélique. L'éthique de Calvin se situerait ainsi à mi-hauteur entre Moïse et Jésus, car les exigences évangéliques sont telles qu'elles ne peuvent être livrées sans autre, c'est-à-dire, sans affaiblissement, à une communauté concrète.⁶¹ Hiltrud Stadtland-Neumann, la traductrice de l'*Harmonie évangélique* de Calvin, pense que c'est le combat contre les spirituels et les anabaptistes qui a conduit Calvin, dans la crainte de leur donner raison sur un point quelconque, à "briser la pointe des radicalismes évangéliques."⁶² C'est ainsi que la position de Calvin se situerait toujours dans la tension entre le texte évangélique d'une part et la situation concrète de la communauté ecclésiale de l'autre.⁶³

Mais il faut encore ajouter deux éléments pour situer la place de la Loi dans l'économie générale du salut selon Calvin. Deux éléments qui restreignent singulièrement la portée salvifique : la justification par la foi seule et la prédestination. "Quand il est question de notre justification, il nous faut démettre de toute cogitation de la loi et de nos œuvres, pour embrasser la seule miséricorde de Dieu et détourner notre regard de nous-mêmes, pour le convertir à un seul Jésus-Christ." Car la justice par l'application de la Loi est identifiée à la justification par les œuvres.

Celle-ci étant exclue comme impossible, il n'est pas question de faire intervenir la Loi dans la justification. "Les consciences des fidèles, quand il est question de chercher assurance de leur justification, s'élèvent et dressent par-dessus la loi et oublient toute la justice d'icelle."⁶⁴ C'est là d'ailleurs une doctrine commune à tous les Réformateurs. Chez Calvin s'ajoute l'importance donnée à la prédestination.

7.6. Bèze : la prédestination, la loi et la grâce

On perçoit mieux chez Bèze l'unité entre la Loi naturelle, mosaïque, évangélique et la prédestination. Il s'agit, dans tous les cas, de l'expression de la volonté souveraine et éternelle du Père. Dans les *Questions et réponses chrétiennes* (1584), il écrit : "Dieu ayant délibéré de toute éternité, comme on le peut cognoistre par les evenemens, de manifester sa gloire spécialement au genre humain, laquelle consiste partie en la manifestation de sa miséricorde, partie en la demonstration de sa haine alencontre du peché : crea l'homme entier dedans et dehors, doué d'une droite intelligence et volonté, mais muable. Car Dieu est souverainement bon n'a peu ni voulu créer aucune chose mauvaise. Et toutefois si le mal fust entré au monde, sa misericorde et sa justice ne fussent point apparues. L'homme donc estant muable s'est assujetti avec tous ceux qui naistrayent de luy, au peché et à l'ire de Dieu : et combien que cela soit advenu necessairement, si on considere le decret de Dieu et l'evenement : toutefois pour le regard du principe inherent en l'homme (asçavoir, la volonté d'iceluy) il est tombé volontairement et par pure contingence, estant en liberté de le faire ou de ne le faire pas."⁶⁵

L'essentiel du salut se joue en dehors de l'histoire, dans l'éternité de Dieu, avant même le péché d'Adam. Le système de Bèze conçoit l'existence humaine comme tout à fait contingente : le salut et la damnation éternels sont décidés en fonction du libre choix de Dieu. Les créatures, Bèze le note explicitement, n'ont pas besoin d'avoir une existence d'une durée mesurable.

"De là le Seigneur selon qu'il a ordonne en son conseil eternel, met au monde les uns et les autres, et pour estre glorifié les amene aux fins par luy ordonnees, tellement que ceux au salut desquels il veut manifester sa gloire, sont par luy ou transportés incontinent en la vie eternelle estans compris gratuitement en son alliance, ou s'il veut les laisser plus longuement en ceste vie, il

les appelle quand il luy plaist (quelquefois plus tard quelquefois plustost)... ou il les envoie incontinent en perdition, ou les attendant en patience, à fin qu'ils ayent quelque goust de sa bonté, il ne daigne les appeler, ou les appelle iusques là, qu'ils en sont tant plus inexcusables."⁶⁶

Et ceci n'est pas arbitraire. C'est une calomnie de penser que Dieu fasse acception des personnes et haïrait certains "d'autant qu'il lui plaist ainsi". Ce serait mettre une contradiction en Dieu en pensant qu'il puisse haïr son œuvre. Bèze introduit une distinction entre le fait de "haïr" et de "destiner à une juste haine".

"Il est certain que Dieu ne hait personne sinon à cause du péché, autrement il haïroit son œuvre. Mais il y a différence entre haïr et destiner à une juste haine : d'autant que la cause de la haine est toute apparente, à sçavoir le péché. Mais si on demande pourquoi Dieu destine à une juste haine ceux qu'il luy plaist combien que la cause nous en soit cachée (excepté le but de la gloire d'iceluy) toutefois elle ne peut estre injuste, veu que la volonté de Dieu est la seule règle de justice". La réponse est simple, il n'y a pas à s'interroger si l'attitude de Dieu est juste vu que la règle de la justice c'est précisément la volonté de Dieu."⁶⁷

La volonté absolue de Dieu pose l'objet et cette détermination est antérieure à toute question de justice : "Et si nous parlons de ceste suprême volonté de Dieu, laquelle dispose les causes de toutes choses, il ne faut pas dire qu'une chose doive estre juste avant que Dieu la veuille : mais au contraire, il faut que Dieu veuille une chose avant qu'elle soit juste."⁶⁸

Ce qui veut dire en clair que la volonté de Dieu n'est pas déterminée par la justice, elle est souveraine et c'est en fonction de ce qu'elle décide que se définit la justice.

On peut rapprocher cette formulation de celle de Gabriel Biel dans son *Commentaire des Sentences* : "Dieu peut faire quelque chose qu'il nomme injuste : s'il le fait, c'est donc juste ; ainsi la volonté de Dieu est la première règle de toute justice."⁶⁹ Ainsi "Le créateur et seigneur du monde peut, sans faire de tort à ses créatures, faire tout ce qu'il veut."⁷⁰ Chez Biel, il s'agit également d'une prédestination "*ante praevisa merita*" comme chez Bradwardine et Grégoire de Rimini.⁷¹

Bèze constate que cela semble "rude et estange" à d'aucuns que certains soient prédestinés à la mort. Mais il fait remarquer que l'absurdité serait plus grande si ce n'était pas le cas, car cela impliquerait trois choses :

- "Que Dieu ne s'est point proposé un certain but en creant les hommes, combien que le but soit la première chose en l'intention de celui qui besogne, comme les plus ignorants ouvriers le témoignent assez."
- "Que Dieu en creant les hommes s'est proposé un but duquel l'événement fust incertain, tellement que non pas le potier & l'ouvrier, mais la terre et l'ouvrage ayent puissance de faire ce que l'ouvrier avoit délibéré advenir ou n'advienne pas."
- "Que Dieu, après avoir cognu la volonté de son ouvrage, change de conseil, tellement qu'ayant délibéré de sauver tous les hommes en Christ, toutefois il change de délibération quant à ceux qui se veulent incliner à icelle."⁷²

Les blasphèmes qu'il faut éviter ce n'est pas que la bonté ou la justice de Dieu puissent être soupçonnées mais que Dieu puisse être pensé "muable" ou que l'issue de son décret fût incertaine.⁷³

On rejoint ici le jugement de W. Kickel : "la doctrine de la prédestination (chez Bèze) repose essentiellement sur les concepts de causalité universelle et d'immutabilité divine et la doctrine de la justification sur le principe de la justice de Dieu."⁷⁴ La prédestination est en effet un "genre", qui comporte deux "espèces" concurrentes, l'élection et la réprobation. Le chef de toutes les deux espèces est le décret de Dieu. "Les deux chemins comme partans de ce chef, se rencontrent derechef au dernier but qui est la gloire de Dieu."⁷⁵ C'est le schéma même de la *Summa totius christianismi*.

Dieu a-t-il simplement toléré qu'Adam tombât ou bien a-t-il voulu le péché du premier homme ? Pour Bèze, c'est certain, il l'a voulu. Calvin lui-même, après l'affaire Bolsec, et probablement sous l'influence de Bèze, a durci sensiblement son point de vue.⁷⁶ Dans le *Traité de la Prédestination*, il s'oriente résolument vers la seconde option : "Les fidèles accorderont bien ces deux choses ensemble, qu'en trébuchant d'une chute volontaire, il (Adam) a été cause de sa ruine ; et toutefois qu'il en avait été ainsi déterminé par le conseil admirable de Dieu, afin que la ruine volontaire d'Adam fût matière d'humilité de toute sa race. Car combien que Dieu ait connu que cela fût expédient, il ne s'ensuit pas que l'homme ne soit ruiné par sa propre coulpe, lequel autrement

était doué d'une bonne nature et formé à l'image de Dieu. Je dis derechef que je n'ignore pas quelle apparence d'absurdité et de contradiction a ceci envers les gens profanes et contempteurs de Dieu."⁷⁷

Il faut retenir cette expression de "gens profanes et contempteurs de Dieu", elle se rapproche de la notion de "pélagiens" chère aux augustiniens de la fin du Moyen-Age. Est "pélagien", "profane", "philosophe" ou "ennemi de la grâce", celui qui n'admet pas la double prédestination, qui écarte l'action nécessaire de la grâce pour toute action humaine, qui n'est pas un partisan du monergisme divin. Thomas Bradwardine dans son *De causa Dei* combat les "pélagiens modernes" qui sont en fait des penseurs disciples ou apparentés à Guillaume d'Occam, les accusant de naturalisme.⁷⁸ Or, le *Venerabilis Inceptor*, dans la ligne d'un autre augustinien, Duns Scott, est un ardent défenseur de la toute puissance divine, de la liberté et de la gratuité de la grâce, où se trouve donc son "naturalisme" ? Il s'agit précisément d'une conséquence de la liberté divine posée en absolu. Occam croit échapper à Pélagie en montrant que les actes moralement bons n'obligent pas le Tout-Puissant car ils n'exigent pas de récompense éternelle. Il faut, condition librement posée, que l'âme soit revêtue de charité infuse.⁷⁹ La simplicité de Dieu le rend insondable. Analyser la prescience ou la prédestination est absurde. Il n'y a pas d'ordre nécessaire, essentiel à l'amour divin dans la prédestination, mais seulement un ordre tout extérieur et contingent : les uns sont prédestinés à cause de leurs mérites, les autres, avant tous mérites.⁸⁰

L'homme de Scott et d'Occam a la capacité naturelle de poser des actes normalement bons ; c'est librement et sans obligation que Dieu ajoute à ces actes leur valeur de mérite éternel. En raisonnant sur l'absolu de la puissance divine, on découvre donc une parfaite libéralité. Le Dieu de Scott et d'Occam est un Dieu Tout-Puissant et Miséricordieux, mais insaisissable parce qu'échappant à la connaissance humaine.⁸¹

Bradwardine voit dans cette position un pélagianisme renforcé vu qu'il supprime totalement la nécessité de la grâce pour l'action humaine méritoire. En effet, dans le système occamien, la coupure est totale entre grâce et mérite ; il peut affirmer que l'homme ne "mérite" nullement pour ce qu'il fait, vu que Dieu accorde arbitrairement le mérite. Par contre, l'homme est parfaitement capable de réaliser les œuvres les plus hautes, "*ex puris naturalibus*", seulement, elles ne sont pas

nécessairement considérées comme méritoires par Dieu. Cela met en question la valeur de la grâce car quelle peut être sa signification concrète si l'on peut aimer Dieu par-dessus tout sans son aide ?

Bradwardine cherche au contraire de rendre à Dieu l'action humaine concrète que l'occamisme lui faisait perdre. Il veut mettre Dieu en contact direct avec tout ce qui concerne les créatures. C'est pourquoi il s'oriente vers une forme de déterminisme divin, en postulant une grâce spéciale pour chaque action humaine, même celle qui conduit au mal. Il rejette le libre arbitre, mais exclut également tout déterminisme qui n'aurait pas sa racine dans la libre volonté de Dieu et dans ses décrets : influences des astres, conditionnement psychologique, déterminisme physique, etc.⁸²

Pour lui, comme pour ses adversaires, le point de contact entre Dieu et sa créature est l'action de la volonté divine directement au travers de la créature. Comme ses adversaires, il rejette l'analogie entre l'action divine et l'action humaine ainsi que la capacité de la raison et de la métaphysique à décrire Dieu. Chez Occam, Dieu étant insaisissable, ses relations à la créature ne peuvent pas non plus être déterminées. Ainsi toute la doctrine occamienne de l'activité humaine peut se passer pratiquement de la grâce.⁸³ Pour sauvegarder la foi, Bradwardine le soustrait, de son côté, au contrôle de la raison, raison pour laquelle il insiste sur le magistère de l'évêque de Rome.⁸⁴

Si "mettre une action particulière de la Bonté divine" à la source de toute valeur morale, "c'est par essence une attitude anti-pélagienne",⁸⁵ Bradwardine va plus loin, il condamne comme "caïnites, "philosophes" ou "pélagiens" tous ceux qui admettent la possibilité d'une action humaine moralement bonne sans le secours de la grâce spéciale (les occamistes), la réalité d'un libre arbitre même accompagné d'un *habitus* de la grâce et d'une grâce spéciale (chez les thomistes et scottistes par exemple), les tenants d'une autonomie des causes secondes, qui ne considèrent Dieu que comme cause associée de l'action humaine, dans le cas d'une action mauvaise par exemple, (ce qui condamne non seulement s. Thomas, mais même Grégoire de Rimini, "pélagien" également sur ce point). Cela touche évidemment les Juifs qui admettent le salut par les œuvres et non par la foi ; les païens qui ne connaissent pas la grâce du Christ ; les "caïnites" qui désespèrent de leur salut et de la miséricorde de Dieu et ne pensent trouver le salut que dans l'achèvement de leur pénitence.

A ce représentant de l'augustinisme médiéval extrême, on pourrait ajouter Grégoire de Rimini pour qui sont pélagiens non seulement les négateurs de la grâce spéciale mais tous ceux qui

acceptent une synergie quelconque entre la volonté de Dieu et la volonté humaine. Il n'y a pas d'acte neutre en matière de salut, ou bien il s'agit de l'action divine et elle est sainte, méritoire et salutaire, ou bien il s'agit de celle de l'homme et elle est coupable, condamnable et rejetée de Dieu. Lui aussi lit en 1 Tim 2,4 que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes, que le choix de l'élection ne dépend ni du mérite ni du démerite humain. Il rejette la distinction classique de la volonté de Dieu antécédente et conséquente, dans la mesure où la volonté de Dieu serait déterminée par la volonté humaine.⁸⁶ Et, bien entendu, Rimini considère Augustin comme le meilleur interprète de Paul et Paul comme la clef de l'Écriture.⁸⁷

Ce contexte explique pourquoi Bèze n'est pas si sévère envers le "pélagianisme" érasmien. Il vise moins l'optimisme pratique de l'humanisme chrétien, partisan du libre-arbitre, confiant dans les capacités de l'homme de régler sa vie selon la morale évangélique (étant inspiré par les leçons, les exemples et la grâce du Christ) que les doctrines qui mettent en doute les mystères de la Toute-Puissance divine et de son élection éternelle. Il est intéressant de noter que, dans l'extrait du *De servo arbitrio*, que Bèze reproduit à la fin de son *De praedestinationis doctrina*⁸⁸ ce que Luther reproche à Aristote, n'est pas le déterminisme causal mais, au contraire, la présentation d'un Dieu non impliqué dans l'histoire du monde, indifférent au fait que les hommes se damnent ou se sauvent. Un Dieu dépouillé de la faculté de choisir parmi les hommes, dit Luther, n'est plus qu'une idole qui sommeille. Voilà le pélagianisme principalement visé par Bèze : l'affaiblissement de la présence de Dieu qui ne présiderait pas personnellement au choix des damnés et des élus.⁸⁹

C'était effectivement la crainte profonde de Thomas Bradwardine. Et, de fait, Bradwardine est apparu comme une aide pour soutenir le calvinisme orthodoxe. La délégation anglaise au Synode de Dordrecht fait imprimer pour la première fois le *De causa Dei* à Londres en 1618 avant de se rendre en Hollande, où il devait être utilisé pour combattre l'arminianisme.⁹⁰

En visant Origène, Bèze attaque implicitement la dogmatique de ses adversaires principaux, Érasme et Castellion. Rôle de la Loi et de la grâce, justification imputée ou transformation spirituelle, prédestination éternelle ou liberté du chrétien, sur tous ces points, Bèze a pris une position résolument "augustinienne".

Notes du chapitre 7

- [1.](#) *Commentaire sur Matthieu* 10, 19-10 ; Daniélou p.151.
- [2.](#) *Homélie sur Josué* II, 1 ; Daniélou p.152.
- [3.](#) *Commentaire sur Josué* 28,12 ; Daniélou p.155.
- [4.](#) *Commentaire sur Matthieu* 12,20 ; Daniélou p.155.
- [5.](#) *Daniélou* op. cit. p.156.
- [6.](#) Origène, *Homélie sur la Genèse* 6,1.
- [7.](#) *De principis* 4,6 : 302 ; 8-10. Daniélou p.160.
- [8.](#) Origène, *Homélie sur Josué* 9,8 ; Daniélou p.161.
- [9.](#) C'est évidemment un reflet simplifié d'Origène que nous donnons ici, mais cela suffit à marquer l'opposition des points de vue. Les catégories origéniennes sont, en effet, parfois brouillées par les catégories philoniennes. Cf. Daniélou p.164.
- [10.](#) V. E. Hasler, *Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes*. Zürich 1952 p.77.
- [11.](#) Hasler, p.79.
- [12.](#) Origène, *Commentaire sur les Romains* III, 7 b VI pp.201 ss. Cité par Hasler p.81.
- [13.](#) Hasler, p.81.
- [14.](#) Érasme, *Paraphrase sur s. Luc.* LB VII, 295 A. Cité par Simon Markish, *Érasme et les Juifs*. Lausanne 1979, p.26.
- [15.](#) Érasme : *Ennaratio* sur le Psaume II. LB V, 208-209. Cité par Markish pp.28-29.
- [16.](#) Érasme, LB V, 33. Cité par Markish p.41.
- [17.](#) Voir en particulier la veuve chrétienne, LB V 737 B. Cité par Markish pp.30-31.
- [18.](#) Augustin, *De spiritu et littera*, c.4. n.6 PL XLIV, 203 ; c. r n.8 (204-205). Augustin, *De continentia*, c.3. n.7 (J. Saint-Martin) 122-124.
- [19.](#) André Godin, « Fonction d'Origène dans la pratique exégétique d'Érasme : Les Annotations dur l'épître aux Romains ». Dans *l'histoire de l'exégèse au XVIe siècle*. Genève 1978. pp.22-23.
- [20.](#) Godin, op. cit. p.22
- [21.](#) Érasme, *Argumentum in Ep. Ad Romanos*, LB VI p.551.

- [22.](#) Remarquons que tout le monde est paulinien parmi nos auteurs mais de manière opposée. Pour Bèze, Paul est le maître du raisonnement rigoureux et de la rhétorique impeccable. Pour une tradition qui remonte à l'Aéropagite, s. Paul est le docteur mystique par excellence, celui qui est monté au septième ciel et qui évoque des mystères inaccessibles à la pensée et au langage humains, par exemple, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole et leurs collègues de l'école du christianisme platonicien italien. (Cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale* IV p.391 ss. : « Les humanistes mystiques ».) Sur les contacts d'Érasme avec cette filière, cf. de Lubac op. cit. p.440. Sur l'importance centrale de ce thème dans sa théologie, cf. G. Chantraine, "*Mystère*" et "*philosophie du Christ*" selon Érasme. Namur 1971 p.328 : "Langage allégorique et mystère." Sur le rôle d'Augustin chez Érasme : Charles Béné, *Érasme et saint Augustin*. Genève 1969.
- [23.](#) Érasme, *Argumentum* de l'épître. LB VI. p.551 ; Origène, PG 14, 1008 A ; 1013 A, 1014 A et la première fois sur Rm 5,12-14.
- [24.](#) B 57 in Rm 7,25, "*Nempe igitur ego*".
- [25.](#) Érasme, LB VI, 599 B. Cité par Godin op. cit. p.205. Castellion traite également de la question, cf. infra p.171.
- [26.](#) Cf. D. P. Walker : Origène en France, Paris 1959, pp.111-112.
- [27.](#) Latomus : *Pro Dialogo de tribus linguis Apologia*, dans *Latina opera amnia*, Louvain 1550. Cité par A. Godin op. cit. pp.36-37.
- [28.](#) "*scientiam fieri videtur antepondere... Ego vera contra scientiae fidem antepono*". Latomus : op. cit. folio 170 r, cité par Godin op. cit. p.37.
- [29.](#) Érasme : E. 844, I 119261 ; 150-161 ; 252-254.
- [30.](#) Bèze : *Ratio studii theologici*. In Fatio : Méthode et théologie, p.119*. Voir ci-dessous chapitre X, p.253.
- [31.](#) Le programme d'Érasme n'est en fait pas aussi révolutionnaire que l'affirme A. Godin. Si l'on suit la *Ratio verae theologiae*, dans un premier temps, il faut établir des "lieux scripturaires", c'est-à-dire une concordance de citations de l'Écriture. On peut utilement rapprocher divers passages en observant certaines règles, dit-il, mais il faut éviter de se perdre dans l'Ancien Testament et plutôt s'attacher à l'essentiel du Nouveau. Avant tout, insiste-t-il, qu'on lise les textes eux-mêmes, qu'on ne se contente à aucun prix des manuels quels qu'ils soient, sommes doctrinales,

dictionnaires ou autres scolies. Rien ne remplace – et c'est ici qu'apparaît davantage l'originalité d'Érasme – le recours au texte lu pour lui-même et non pas seulement consulté. On peut, en effet, le lire avec fruit dès que les conditions de la première initiation sont réalisées, c'est-à-dire "dès que l'on connaît les dogmes et que l'on a rapproché, comme je l'ai indiqué, les 'parallèles' "*prius cognitis dogmatibus et hac, quae dixit, collatione locorum adhibita.*" Érasme : *Ratio sive Methodus verae theologiae* LB V c. 130 F. 132 F. Cité par Louis Bouyer, *Autour d'Érasme* p.153.

Érasme n'est cependant pas sans critique à l'égard d'Origène. Il estime, dans son commentaire des Romains, que sa conception de la trinité est arienne (LB VI, 610). Dans l'*Ennaratio* sur le Psaume 38, il note : *Magnus Ecclesiae Doctor fuit Origenes, de cujus fontibus omnium paene Graecorum ingenia sunt irrigata : ad haec Martyris filius, ipse Martyrii candidatus : sed quam multa in hujus viri scriptis leguntur plusquam haeretica ? Ruinae occasio fuit Philosophia Platonica.* LB V, 432. Cité par Walker, *Origène en France*, p.114.

[32.](#) A propos de ce dernier terme qui a valu à Érasme le soupçon injustifié d'une réduction "philosophique" de la foi, il vaut la peine de rappeler que le terme est d'une vieille antiquité chrétienne. Le mot de théologie est, lui, d'origine païenne et a été introduit en Occident chrétien par Abélard. Philosophie connote non pas l'idée d'une science (logia), d'un savoir sur Dieu, mais celui d'une sagesse, d'une règle de vie, conception éminemment érasmiennne. A l'époque d'Abélard, la *vera philosophia*, c'est la vie monastique car la recherche de Dieu est la vraie sagesse, la "théologie" devient le domaine des savants. Régine Pernoud, *Héloïse*. Paris 1970 pp.94-95. A noter, au passage, que l'idéal d'Abélard est déjà celui d'unir la sagesse d'Aristote à celle de saint Paul. A l'époque d'Abélard, pour désigner la théologie, on parlait – le vocabulaire est révélateur – de *sacra pagina* ou de *lectio divina*. Ibid. pp. 96-97.

[33.](#) En ce sens, il faudrait affiner les catégories de W. Krüger quand il écrit : "Die sokratisch-platonische Philosophie und die Ethik der Stoa sieht Erasmus in erstaunlicher Affinität zur Lehre Christi. Da in den Augen des Erasmus die platonische Anthropologie der paulinischen entspricht, macht er sie zur Richtschnur auch seiner biblischen Auslegung. Von einem derart ontologisch bestimmten Dualismus her erschliesst er auch den Sinn der Bergpredigt als Belehrung über die Zwiespältigkeit der Welt und als Ruf in das Reich des Geistigen, das nicht anders als das Reich

Gottes ist. Darin offenbart sich die ganze Tiefe der Differenz, da Erasmus die eschatologische Dimension der Bergpredigt nicht wahrnimmt." Wilhelm Krüger, „Die Bergpredigt nach Erasmus“ dans: *Bucer und seine Zeit*. Wiesbaden 1976. p.28. Érasme ne se penche pas directement sur Platon et la Stoa, mais sur Origène et, à travers lui, Philon. Il ne s'agit plus tout à fait des mêmes conceptions, elles ont subi une modification sous l'effet de la réflexion juive et chrétienne.

- [34.](#) Castellion, *Defensio suarum translationum Bibliorum*, Bâle 1562, pp.193-197. Il est par contre plus réservé à l'égard d'Augustin, Cf. Castellion : *De Arte Dubitandi*, pp.392-395. Cité par Heinz Liebing, *Die Schriftauslegung Sebastian Castellios*. Thèse dactylographiée de Tübingen, 1953. p.18.
- [35.](#) Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*. Trad. Charles Baudoin. Genève 1953. XXIII p.197.
- [36.](#) Castellion, op. cit. pp.197-198.
- [37.](#) Castellion, *Defensio*, pp.16-19. Cité par Liebing pp.26 et 37.
- [38.](#) Bèze : préface des Annotations. Cf. ci-dessus : les principes de la traduction, p.103 : "*In his quidam libris in quibus saepe videas mirifica quaedam arcana unius vocabuli tanquam involucris tagi : ut quo proprius abest a Graecis et Hebraeis Latina interpretatio, eo mihi quidem magis probanda videatur.*" Préface des Annotations. Cf. CB II p.226.
- [39.](#) Bèze : Annotations sur 2 Cor 11,6 : "*Sed quum orationis ipsius totam indolem et *charaktêra proprius considero, nullam ego in ipso Platone similem grandiloquentiam quoties illi libuit Dei mysteria detonare, nullam in Demosthenem parem *dianotêta comperisse me fateor, quoties animos vel metu divini iudicii perterrefacere, vel ad contemplandam Dei bonitatem attrahere, vel ad pietissimis alioquin harum rerum artificibus, magis exactam methodum invenio...*"
- [40.](#) Castellion, *Defensio*. P.203. Cité par Liebing op. cit. p.54.
- [41.](#) Castellion, De l'art de douter pp.47-48. *De arte dubitandi* p.322.
- [42.](#) Castellion, *Moses Latinus*. pp.481-492, en particulier 485-487. Cité par Liebing, pp. 47-48.
- [43.](#) Castellion, *Contra libellum Calvinii*, pp. Hvijb-Hvijj.
- [44.](#) Castellion, *Contra libellum Calvinii* n. 122 p. viii. Cité par Liebing p.48.
- [45.](#) Castellion, *Defensio*, sur Rm 7 pp.73-76.
- [46.](#) Cf. Liebing p.51. Cité par E. Giran, *De l'art de douter*. Introduction, p.24.

[47.](#) La bonne doctrine est d'ailleurs celle qui soigne. "Je pose que la doctrine chrétienne de justice est, de toutes les doctrines, de beaucoup la plus excellente." (*De l'art de douter* p.44) ... il est certain que jamais nulle doctrine n'a été capable de sonder l'homme tout entier jusqu'au fond et de lui montrer son propre cœur en pleine lumière, comme c'est le fait de la doctrine chrétienne." (ibid. p.52) "L'autre miracle... c'est le changement des âmes, qui suivit cette doctrine et qui la suit aujourd'hui encore, chez ceux qui croient vraiment au Christ..." (ibid. p.57) "*Sanam doctrinam vocat Paulus eam, quae reddit homines sanctos.*" L'"*insana doctrina*" rend au contraire curieux, querelleur ; cf. "*Contra libellum Calvinii*" ad 14.129 p. liij b. "La bonne doctrine est comme un bon médecin qui soigne effectivement et guérit" (*De arte dubitandi* p.317).

[48.](#) Castellion, *De l'art de douter*. p.218.

[49.](#) Cf. Dieter Schellong, *Das evangelische Gesetz in der Auslegung Calvins*, Munich 1968, p.9. Calvin connaît également la conception de la loi comme pédagogie, la loi cérémonielle elle-même devait être comme "une pédagogie qui menât (les Juifs) à Christ comme par la main" (Sur Actes 13,39, OC 48,305), et, d'une manière plus générale, les trois usages de la loi :

1. – sa fonction pédagogique, d'être le miroir des péchés
2. – la fonction politique au sens le plus large
3. – son rôle permanent d'aiguillon de la conscience des croyants.

Cf. Wendel, *Calvin* p.147. Il distingue également entre l'office d'instruire et celui d'étreindre les consciences : le premier est seul maintenu pour les chrétiens, le second est aboli par la venue du Christ. (Cf. Wendel p.151.)

[50.](#) Schellong, op. cit. p.15.

[51.](#) Cf. Bohatec, *Calvin und das Recht*, pp.13 ss., Bohatec, *Calvin und Budé*, pp.383 ss. ; Wendel pp.159-160 ; Schellong, p.17.

[52.](#) "Das Gebot Christi is das menschliche schlechthin": Schellong: op. cit. P.17. Voir là-dessus Bohatec, *Calvin und das Recht*, p.389.

[53.](#) Schellong, op. cit. p. 20; Wendel p.160.

[54.](#) Schellong, op. cit. pp.18-19.

[55.](#) Schellong, pp.32-33.

- [56.](#) Cf. Wendel, pp.156-157.
- [57.](#) Schellong, pp.32-33 ; CO 45, 121 sur Lc 3,10-14 ; ainsi que sur LC 12,29 et Mt 7,1 CO 45, 212.
- [58.](#) Voir Calvin dans *l'Harmonie évangélique*, CO 45 sur Mt 10,1 c. 273, sur Mt 19,21, c. 540, Lc 16,19, c. 407 etc...
- [59.](#) Luther, selon Schellong, influencé par son passé monastique, distingue indûment entre l'homme spirituel et l'homme empirique, ce qui est une manière de limiter la portée de l'exigence évangélique, puisqu'elle n'atteint pas l'homme dans sa totalité. Schellong p.11.
- [60.](#) P. Wernle, pp.142-145 ; Schellong, p.9.
- [61.](#) H. Stadtland-Neumann, *Evangelische Radikalismen in der Sicht Calvins. Sein Verständnis der Bergpredigt und Aussendungsrede (Mt10)*, Neukirchen 1966, pp.10-12.
- [62.](#) Schellong, p.11.
- [63.](#) *Institution*. III, 19,2. Cité par Wendel p.152.
- [64.](#) Bèze, *Questions et responses* pp.137-138.
- [65.](#) Bèze, *Questions et responses* p.138.
- [66.](#) Bèze, *Questions et responses* p.132.
- [67.](#) Bèze, *Questions et responses* p.132.
- [68.](#) G. Biel, *1 Sent.* d. 43. q 1, art. 4 Cor. Cité par Heiko Obermann, *Spätscholastik und Reformation*, p.94.
- [69.](#) Biel, *1 Sent.* d. 41, q. 1 art. 3, dub. 3. Cité par Obermann, p.94. Sur les correctifs à ces expressions, voir p.95.
- [70.](#) Cf. Obermann, p.178.
- [71.](#) Bèze, *Questions*, p.123.
- [72.](#) Bèze, *Questions*: "autrement ces blasphèmes que nous avons découverts ci-dessus s'ensuivroyent necessairement" p.125. "Autrement les esleux & ceux qui ont esté une fois iustificiés par Christ pourroyent perir : dont ils s'ensuivroit ou que Dieu seroit muable, ou que l'issue de son decret fust incertaine, ce qu'on ne peut attribuer à Dieu sans blasphème". p.140.
- [73.](#) W. Kickel, *Vernunft und Offenbarung*, p.281.
- [74.](#) Bèze, *Questions*, p.122.

[75.](#) John S. Bray, p.138, note que Calvin met la prédestination dans la sotériologie et non dans la doctrine de Dieu dans l'édition de 1559 de l'*Institution*.

D'après Ian Mc Phee, c'est à la suite de l'affaire Bolsec que Bèze percevant les dangers de son attaque, construit un système dans lequel la prescience est totalement écartée de la prédestination. En fait, en 1552, l'*Institution* rattache la prédestination à la Providence ; ce n'est qu'en 1559 que cela change, après les *Tablettes sur la prédestination* de Bèze, et si, dans les *Tablettes*, Bèze range la prédestination à l'article 1 (*De Deo*) il ne le fait plus dans les *Questions et réponses* (1584). On peut estimer que c'est sous l'influence de Bèze – et de Bolsec – que Calvin a modifié son point de vue. (Communication orale de I. Mc Phee à l'IHR, Genève, le 7 novembre 1976).

[76.](#) CO VIII, 294, cité par Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, p.127. Bullinger, lui se montre plus réservé : "La pureté de la grâce divine, me semble-t-il, peut être sauvegardée sans que nous disions que Dieu crée les hommes pour la perdition, et les y amène par l'endurcissement et l'aveuglement." Texte de 1536, cité par E. G. Léonard, *Histoire du protestantisme II* p.7.

[77.](#) "*De causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum, ad suas Mertonenses*", terminé à Londres en 1344. Imprimé à Londres en 1618 par les soins d'Henry Savile.

[78.](#) Cf. Paul Vignaux, *Prédestination et justification au XVe siècle*, p.164.

[79.](#) Cf. Vignaux, p.185.

[80.](#) Cf. Vignaux, p.185.

[81.](#) Cf. Gordon Leff, *Bradwardine and the Pelagians*, p-15.

[82.](#) Cf. Gordon Leff, p.12.

[83.](#) Cf. Gordon Leff, p.263.

[84.](#) Vignaux, op. cit. p.161.

[85.](#) Cf. Martin Schüler, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, pp.43-44.

[86.](#) Schüler, p.23.

[87.](#) *De praedestiantionis doctrina et vero usu tractatio absolutissima. Ex. Th. Beae praelectionibus in nonum Epistolae ad Romanos caput a Raphaele Eglino Tigurino...excerpta. In Tractationes Theologicae (2) 1582, pp.402 ss.*

- [88.](#) "*Spoliatus vero Deus virtute et sapientia eligendi, quid erit nisi idolum fortune, cuius numine omnia temere fiunt? Et tandem eo venientur ut homines slavi fiant & damnentur ignorante Deo, ut qui nec discreverit certa electione salvandos et damnandos : sed oblata omnibus tum generali lenitate tolerante & et indurante ; tum Misericordia corripiente, & puniente : hominibus reliquerit utri velint salvi fieri, aut damnari. Ipse interim forte ad convivium Aethiopium profectus, ut ait Homerus. Talem Deum nobis & Aristoteles pingit, qui dormiat scilicet & sinat sua bonitate & corruptione uti & abuti quoslibet. Ne ratio aliter potest de ipso judicare : sicut enim ipsa spernit & contemnit res divinas, sic judicat & de Deo quasi spernat, & omissa eligendi, discernendi, inspirandi sapientia, voluntate, et Praesentia, hominibus mandarit negotiosum istud & molestum opus, lenitatem & iram suam acceptandi & refutandi. Huc venit dum ratione humana Deum meteri, & excusare volumus : dum secreta Maiestatis non reveremur : sed penetramus scrutantes, ut oppressi gloria, pro una excusatione mille blasphemias evomamus...*" Luther, *De servo arbitrio*. In Bèze, *De causa Electionis et Reprobationis*, op. cit. p.442.
- [89.](#) "Bradwardine kennt überhaupt keine Gnade oder aber nur Gnade und dann nur die spezielle Gnade, weil er nur Determination durch Gott kennt". M Schüler, op. cit. P.181. Parmi quelques textes à signaler dans le *De causa Dei* : Les chapitres II et III : Dieu, seule cause efficiente ; chapitre IV et IX sur le monergisme divin. Le Chapitre II : "*Quod Deus est omnium aliorum necessarius conservator.*" Et les *collaria* 1 et 2, pp.162-165 : *quod necesse est Deum per se et immediate servare quamlibet creaturam.*" La volonté de Dieu pénètre en effet les créatures comme la lumière pénètre l'éther. "*Ide sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans ad agendum...*"
- [90.](#) Sur l'historiographie du Synode de Dordrecht cf. William Mc Comish, *A Study of the theology of the Geneva Academy at the time of the Synode of Dort, with special reference to Giovanni Diodati*. Thèse dactylographiée, Genève 1983, pp.55 ss.

CHAPITRE 8 : Les critiques de Pierre Coton

8.1. Traditionalisme et fidélité chez Bèze

La composante d'orthodoxie que nous trouvons chez Bèze ne provient certainement pas de l'utilisation d'Aristote. C'est la volonté de défendre un corps de doctrine établi qui la constitue et c'est ainsi qu'elle a pu facilement, sous l'effet des circonstances, se développer en direction de la scolastique, voire du rationalisme. La clarté de l'instrument logique est une aide précieuse pour l'enseignement dogmatique et une arme utile dans la polémique. C'est ce qui a fait apprécier les qualités d'Aristote par Bèze et ses successeurs. Mais en restant dans le strict domaine de l'exégèse, où la philosophie joue nécessairement un rôle réduit, on constate avant tout, chez Bèze, cette volonté de fidélité et de cohérence avec l'enseignement de Jean Calvin.

On peut utiliser pour le mettre en évidence, les critiques de Pierre Coton, une des censures les plus impitoyables qu'aient subies les versions de Bèze. Grand adversaire des calvinistes, confesseur du roi de France Henri IV, Pierre Coton (1524-1626) place le débat sur le terrain biblique.¹ "J'impugne Genève sur ses propres principes", écrit-il, celui de la fidélité à la Bible. Il suit en cela un programme qu'avait proposé un de ses maîtres, Robert Bellarmin, dans sa leçon inaugurale, les *Controverses*, au Collège romain (la future université grégorienne). Pour mener une controverse, il faut un terrain qui soit commun avec l'adversaire. Entre les hérétiques et nous, écrit-il, c'est le principe que la Parole de Dieu est la règle de la foi à partir de laquelle les dogmes doivent être jugés. C'est à partir de ce principe commun que l'argumentation doit être menée, car c'est une arme que personne ne peut récuser.² Le but de sa démonstration est de montrer que loin de se baser sur l'Écriture pour réformer la théologie chrétienne, les Calvinistes imposent, au contraire, leurs conceptions hérétiques au texte de l'Écriture.

"Il y a dix-huict ans que j'appris de saint Hiérôme comme tous les Heretiques, et notamment les Heresiarques, ont pour coustume d'imprimer leur caustique sur le front de l'Escriture, la rendre esclatante de leurs opinions, en oster l'usage aux Catholiques, la tenir captive en iniustice, et la faire servir à leurs illusions, et pour cette raison ce grand Docteur les appelloit Plagiaires. Dès lors j'appliquay ce peu d'esprit et industrie qu'il a pleu à Dieu me donner, à cognoistre les falsifications

des Bibles de Genève, et ie preschois alors en la presence de ce très auguste et docte Senat, le Parlement de Dauphiné, ie commencay de produire chaque jour, durant la sainte quarantaine, à l'entrée de la predication, certain nombre de passages depravez, partie desquels i'insaray en la Preface de l'Institution Catholique, non sans quelques succez : car es dernières impressions de Genève, on trouve qu'ils se sont amendez, et ont corrigé plusieurs endroits qui se voient es autres impressions."³

Coton ne vise pas particulièrement Bèze, mais toutes les éditions genevoises, qu'elles soient le fait de Calvin, de Bèze ou des Bibles françaises. Le fil conducteur de sa démonstration est que les divergences des textes genevois par rapport à la Vulgate proviennent d'une intention théologique précise qu'il a découverte dans les positions dogmatiques de Calvin tirées généralement de *l'Institution chrétienne*.

Pour Coton, il est évident que la théologie exprimée dans les documents dogmatiques a déterminé les traductions qui leurs sont postérieures. Aussi, use-t-il lui-même d'une méthode inverse. Signalant un passage contestable des Bibles genevoises, il donne d'abord le texte grec du passage, puis la Vulgate, ensuite, les versions incriminées. Il s'agit généralement du Calvin latin ou français, de Bèze (dans les éditions de 1557 ou de 1598) ou des Bibles françaises (1564, 1567, 1584, 1588, 1591, 1610). Il signale ensuite brièvement ce qui lui paraît critiquable dans cette version et développe les preuves de son point de vue.

Il ne dérive jamais de cet ordre, qui dépend de l'autorité décroissante attribuée à ses preuves. Il commence toujours par une remarque d'ordre textuel sur le grec, ensuite viennent la traduction syriaque et, si nécessaire, l'hébreu ou le chaldéen, puis les citations tirées des Pères latins (en tant que témoins de la traduction latine ancienne), ensuite sont appelés à la rescousse les autorités philologiques, rhéteurs et "grammairiens" antiques et modernes, ensuite les contemporains, dont souvent Calvin et Bèze, que Coton aime mettre en contradiction avec eux-mêmes dans leur traduction de passages parallèles.

Puis, et c'est le point qui nous intéresse ici, Coton met en relation la faute qu'il incrimine avec un point particulier du dogme "des genevois". Il passe, ensuite seulement, à l'exposé de la position catholique opposée, qu'il étaye d'arguments disposés dans un ordre très hiérarchisé. D'abord, vient

la rubrique *Par l'Écriture*, dans laquelle il renvoie à des passages parallèles (en ce qui nous concerne, d'autres passages de l'épître aux Romains puis des épîtres pauliniennes, ensuite d'autres textes du Nouveau et de l'Ancien Testament). La deuxième catégorie est celle des autorités patristiques, dans laquelle les Pères grecs ont toujours le pas – ancienneté et proximité du texte grec oblige – sur les latins. Ensuite, troisième et dernière catégorie, *Par raisons*. Il ne s'agit pas de philosophie ou de bon sens, mais de ce que nous appelons théologie systématique ou dogmatique.

Fidèle au principe bellarminien, Coton n'utilise pratiquement pas d'expressions officielles du magistère et ne cite que très peu les docteurs médiévaux. A propos de la justification par la foi, il cite les décrets de Trente et les canons des conciles d'Arles ou d'Orange ainsi que quelques phrases de s. Thomas, mais l'essentiel de son argumentation repose sur le texte biblique.⁴

En ce qui concerne l'épître aux Romains, Coton met en cause une quinzaine de passages (Rm 1,17 ; 1,18 ; 2,11 ; 2,27 ; 5,12 ; 6,4 ; 6,5 ; 6,7 ; 6,19 ; 6,22 ; 8,4 ; 10,15).⁵ Elles ont trait au baptême, à la prédestination, aux traditions non écrites, à la capacité ou à l'impossibilité d'accomplir la loi, la survivance des forces naturelle après le péché originel, la conformité avec Jésus-Christ, la non-imputation du péché, la sanctification, la valeur des bonnes œuvres etc.. On voit que ce qui préoccupe Coton ce sont essentiellement les thèmes anthropologiques de la justification efficace (ou de la sanctification), ainsi que le montre le poids particulier attribué au chapitre 6. Pierre Coton fait apparaître qu'au fil du temps le texte des éditions bibliques « genevoises » s'alignent de plus en plus sur la doctrine. Chez Calvin, la traduction va son chemin et le commentaire, le sien, la distance entre les deux est importante. Chez Bèze, la traduction subit davantage l'influence de la doctrine et ceci d'une manière croissante au fil des années. Dans les Bibles françaises, c'est encore plus le cas. C'est la base de l'accusation de « dépravation » de l'Écriture que Coton adresse aux éditions bibliques calvinistes.⁶

8.2. Rm 2,11 et la prédestination

Saint Paul met en parallèle juifs et païens face à la loi : "Tribulation et angoisse pour tout homme qui commet le mal, pour le Juif d'abord et pour le Grec ; gloire, honneur et paix à quiconque fait le bien, au Juif d'abord puis au Grec, car en Dieu il n'y a pas de partialité (traduit la TOB,

littéralement "d'acceptation de personnes"). Ce dernier terme, *prosôpolêpsia, est traduit par les Bibles françaises de 1568 et 1588 par "il n'y a point d'esgard à l'apparence des personnes".

Cette traduction est contestée par Pierre Coton. Il fait remarquer que les Bibles ont traduit ailleurs ce terme par "acceptation" et non par apparence, par exemple en 2 Chr 19,7, Job 34,19, Eccl. 35,16, Eph. &,9. Si les Bibles ont traduit ici "apparence", note-t-il, c'est en fonction de la doctrine de la double prédestination : on parle d'apparence car il s'agirait des qualités externes et non de la substance même de la personne.⁷ De leur côté, Bèze comme Calvin, on traduit de manière classique "*acceptio personarum*" mais dans son commentaire en 1557, 1565 et 1582, Bèze note que *prosôpon ne désigne pas les hommes eux-mêmes mais leurs qualités externes "*et quidam non sine distinctione*". Il renforce encore cette interprétation en 1598 en écartant l'opinion selon laquelle il y aurait une injustice de la part de Dieu à damner les uns et à sauver les autres. A son tribunal, il n'y a pas d'égards aux qualités externes : race, sexe, dignité, œuvres, patrie ou nation.⁸ La traduction française a reflété dans le texte ce que disait le commentaire de Bèze. Le commentaire de Calvin, lui, reposait sur une double distinction, d'une part entre les qualités internes, pureté de cœur et innocence intérieure, auxquelles Dieu accorde de l'importance et les qualités externes, auxquels les hommes sont attentifs : "*gens, patria, dignitas, copia* etc..." Mais si par là on croit mettre en doute la gratuité de l'élection, il faut répondre qu'il y a une double acceptation de la part de Dieu, d'une part l'appel "*ex nihilo*" totalement gratuit de la part de la bonté divine, sans mérite de notre part, qui nous vaut la régénération et la grâce, et de l'autre, l'acceptation dans laquelle il reconnaît en nous l'image de son fils qu'il poursuit de sa faveur.⁹

La modification de traduction correspond bel et bien à une option dogmatique. Pour Calvin, il y a "acceptation de personnes" de la part de Dieu mais quant aux qualités internes et non externes, or c'est à celles-là que s. Paul fait allusion en parlant du Juif et du Grec (le commentaire de Bèze est, lui, plus réservé). Les Bibles françaises ont suivi sa perspective.

"Tout ce que Beze et Geneve peuvent répondre, commente Coton, est qu'ils ont laissé le terme d'acceptation quand il a esté question des qualitez de l'homme, et qu'ils l'ont osté là où il est parlé de la personne. Mais on répond premièrement que le traducteur fidele ne doit jamais changer la naturelle portée et signification des paroles, autrement chacun en forgeroit à sa fantaisie, et selon

que bon luy sembleroit.¹⁰ Secondement, il n'y a point de raison pourquoy *prosolipsie* se traduise : acception de qualitez, plutost que acception de personnes.¹¹ Troisièmement, la *prosolipsie* estant un vice contraire à la iustice distributive, il auroit plustost lieu quand l'acception se feroit des personnes, sans avoir aucun esgard à la vertu, au merite, à l'excellence, et aux autres louables qualitez ; que si à raisons des mesmes qualitez l'un est preferé de l'autre. Finalement, ou iamais la *prosolipsie* n'est vice, ou elle l'est quand de matière de remuneration... on n'a aucun egard au merite ny aux autres louables qualitez auxquelles la recompense a este promise".¹²

A l'encontre de la double prédestination, c'est-à-dire, surtout la prédestination à la damnation éternelle, Coton maintient que Dieu veut le salut de tous, "sans acception ny exception de personne" et que si quelqu'un se damne, c'est par sa propre faute. Il apporte à l'appui de sa thèse, deux textes de Livre de la Sagesse (1,12-13) "Dieu n'a point fait la mort, et ne s'esjouit point de la perdition des vivants, veu qu'il a créé toutes choses pour estre, et toutes les nations du monde sont capables de salut : le venin de perdition n'est en iceux, et le royaume des enfers n'est en la terre", et en 11,25 "tu aymes toutes choses qui sont, et ne hais aucunes des choses que tu as faites ; tu ne les eusses point créés, si tu les eusses hayes", et enfin de la première Timothée (2,3) : "Dieu veut que tous soient sauvez, et viennent à la cognoissance de verité. Dieu est patient envers tous, et ne veut que personne perisse. " Et parmi les autorités invoquées exceptionnellement, Coton met en exergue le canon 25 du concile d'Orange (529); "Tant s'en faut que nous croyons aucun avoir esté predestiné à mal, que si quelqu'un le croit, nous le detestons, et luy disons anatheme."

De même, le troisième concile d'Arles "condamne ceux qui attribuent à la prescience de Dieu la perte des reprovez, dit aussi anatheme à ceux qui maintiennent que le vase d'opprobre ne peut devenir vase d'honneur : et met en execration ceux qui enseignent que Jesus-Christ n'est mort pour le salut de tous les hommes en general et en particulier." Et il conclut par s. Augustin : "par ainsi la predestination de Dieu n'a incité ni persuadé, ny poussé les pervers à leur miserable cheute, ainsi leur propre malice" et "Il faut croire en toute sincérité que Dieu veut le salut de tous, attendu qu'en cette sentence l'Apostre ordonne expressement ce qu'il desire estre gardé par toutes les Églises. Sçavoir est que tous prient pour tous, dont appert que la damnation de ceux qui se perdent, procede de leur demerite, et le bonheur de ceux qui se sauvent, de la grace de Dieu".¹³

Dans le paragraphe suivant, il en appelle au bon sens ; la grâce n'est-elle pas présentée à tous ? Les commandements du Décalogue ne sont-ils pas pour tous ? Les promesses de Dieu ne sont-elles pas adressées à tous ? D'ailleurs, Calvin en commentant ce même passage ne dit-il pas que la "non-acceptation" ne concerne que les choses externes mais que Dieu n'a aucun égard aux externes, "encore qu'ailleurs... il enseigne que Dieu n'a aucun esgard à nos œuvres, et qu'il n'y a en l'homme ny sainteté, ny iustice, ny merite, ny autre louable qualité."¹⁴

8.3. Rm 6,7 : l'homme libéré du péché

"... Notre vieil homme a été crucifié avec lui (Christ) pour que soit détruit ce corps de péché et qu'ainsi nous ne soyons plus esclaves du péché. Car celui qui est mort est libéré du péché, traduit la TOB, (littéralement "est justifié du péché", *dedikaiôtai apo tês amartias).¹⁵

La Bible de 1554, chez Crespin, traduit effectivement, "car celuy qui est mort est quitte de peché". Bèze, en 1557, traduit même : "*Etenim qui mortuus est, liber est a peccato*", en 1598 : "*liberatus est a peccato*". Coton reproche à ces traductions d'avoir laissé tomber le terme classique de *dedikaiôtai, *justificatus est*. Érasme, comme la Vulgate, on traduit ainsi. Il voit une influence de la doctrine de la justification externe (forensique). "Calvin avait donné la leçon au livre troisième de l'Institution", disant, "nous enseignons que les fidèles ont toujours le peché habitant en eux jusques à ce qu'ils soient devestus du corps mortel. Et qu'ainsi il s'ensuit que l'homme ne peut se dire véritablement mort au péché ni réellement justifié durant cette vie."¹⁶

Effectivement, Bèze ne traduit pas comme à l'accoutumée par *justificatus est* (cf. Lc 7,35 ; Mt 11,19 ; Lc 18,14 ; Rm 3,23 ; 3,24 ; 3,29 ; I Cor 6,11 ; Tit 3,7 ; Jc 2,21) et il en appelle à s. Basile dans le *Peri Baptismatos. Il est difficile de dire si c'est un souci doctrinal qui a poussé Bèze à traduire *dedikaiôtai par *liberatus est* et l'on pourrait estimer Coton excessivement soupçonneux, si Bèze ne partageait pas une même conception. A propos de Rm 5,18, il écrit qu'il ne faut pas toucher aux particularismes du vocabulaire paulinien, il faut plutôt que nous nous y adaptions, car "personne n'a traité les mystères divins, non seulement avec plus de vérité, mais avec plus de profondeur et de clarté". "C'est pourquoi quand certains estiment, poursuit Bèze, qu'ici *dikaiôma et *diakaiosin ont la même signification, je ne puis l'admettre, non seulement parce qu'on attribue ainsi une vaine argutie

à l'Apôtre, c'est-à-dire au Saint-Esprit mais bien plus parce que *dikaiôma signifie pour ainsi dire la matière même de notre justification à partir de son effet". C'est une remarque caractéristique de la position de Bèze face à l'Écriture. Il affirme dans une même phrase que la lettre de l'Écriture vient du Saint-Esprit et qu'en même temps ce qui le détermine dans son interprétation du passage, ce n'est pas la lettre mais ("bien plus") le sens théologique. Coton peut donc lui reprocher légitimement d'avoir changé de terme pour favoriser l'interprétation dans le sens d'un acquittement extérieur.

8.4. Rm 6.5 : l'assimilation à la résurrection du Christ

Même constatation au verset 6,5 : "Car si nous avons été totalement unis, assimilés à sa mort (littéralement : si nous sommes devenus même plante avec la similitude de sa mort), nous le serons aussi à sa Résurrection". La Bible des Ministres de Genève en 1584 : "car si nous avons esté faits une même plante avec luy par la conformité de sa mort : aussi le serons nous par la conformité de sa resurrection". Le terme de similitude a disparu, il a été remplacé par celui de conformité qu'utilisait Bèze en 1557 ("*Nam si coalimus conformatione mortis eius : nimirum etiam resurrectionis conformatione coalescemus*"). La traduction de 1598 est plus explicite encore : "*Nam si cum eo plantati coaluimus assimilatione mortis eius, nimirum etiam resurrectionis conformatione cum eo coalescemus*", (nous l'avons vu à propos de l'accusation de pélagianisme qu'il porte à cette occasion contre Érasme), Il rejette la traduction de la Vulgate *similitudo* comme induisant une conformité mais d'une "conjonction secrète".¹⁷ Sa traduction brise la symétrie de la phrase paulinienne puisqu'il oppose *particeps* à *similitudo* : "*Nam si insititii facti sumus similitudini mortis eius, nimirum et resurrectionis participes erimus*".¹⁸

Pour Pierre Coton, le passage est à lire dans l'autre sens, c'est une exhortation à mourir au péché pour revivre à la grâce. "Le discours de l'Apôtre, tant en ce chapitre qu'au huitiesme, et en la seconde aux Corinthiens quatriesme, et en l'Epistre aux Hebreux troisesme, ne tend à autre chose qu'à nous exhorter à mourir au peché, renouveler nostre homme interieur, mortifier les œuvres de la chair, prenant patience ès tribulation et en un mot, mourir et nous ensevelir avecques Jesus-Christ, pour parvenir à sa gloire". Pour lui, la pointe de la péricope est dans la *conformari*, "C'est à dire, estre conforme à Jesus-Christ, le souverain prototype de toute sainteté, ce que l'Apôtre nous enseigne

en ce lieu".¹⁹ Bèze et Coton portent deux regards opposés sur le même texte, l'un craignant que ce qui est attribué à l'homme ne soit enlevé à Dieu, l'autre craignant qu'en transférant le mystère du salut sur la seule personne du Christ, la vie du chrétien et la fonction rédemptrice du Sauveur ne soient vidées de leur substance.

Coton fait le lien entre l'union hypostatique du Père et du Fils et le salut de l'homme par la grâce inhérente du Christ. "Si Geneve sçavoit (comme elle est icy contenance) la différence qu'il y a entre cause exemplaire, cause meritoire, et cause formelle, Bèze ne feroit difficulté de croire et de dire, que comme la vie de Jesus-Christ a esté l'exemplaire de toute perfection, aussi sa resurrection l'a esté de la nostre, et que comme sa mort et passion nous a merité la grace et la gloire ; aussi sans elle ou reellement exhibée, ou preveue dès le commencement en la prescience de Père, personne n'est iustificié, et aucun n'a esté sauvé. Item, que comme Jesus-Christ par grace et iustice inhérente en nos ames, a esté aymé de Dieu son Père, en suite de l'union hypostatique ainsi que sans iustice et grace inhérente en nos ames, iamaïs nous ne mourrons au peché, iamaïs nous ne serons entez ny à mort ny à la resurrection de son Fils".²⁰

Bèze craint la mainmise de l'homme sur l'œuvre de Dieu, Coton tend à lier au plus près l'action des deux, car il pense que la pure gratuité de Dieu n'est pas réduite par la coopération de la volonté humaine, car celle-ci est aussi le fruit de la grâce. C'est la raison pour laquelle il insiste sur la conformation dans tous les sens du terme. "L'Apostre fusement en toute cette epistre nous enseigne que comme Jesus-Christ est mort pour le peché, il faut que les predestinez meurent au peché ; comme il ressuscita à nouvelle vie, qu'ils cheminent en nouveauté de vie : et comme il est iuste, qu'ils soient iustes. Le tout en vertu de ses merites, luy estant vrayment mort pour tous, encore que sa passion n'est pas appliquée à tous, par la faute de ceux qui ne veulent pas prester consentement à leur vocation, et qui ne contribuent leur franc arbitre à la grace qui leur est offerte par la pure gratuité de Dieu, et par les merites non meritez de nostre commun Redempteur et Sauveur. Quand ils y cooperent, c'est en vertu de la grace, comme le Concile Milevitaïn anciennement, et le Concile de Trente recemment l'ont determiné contre les Pelagiens : et quand ils y resistent, c'est d'eux-mesmes, comme il a esté montré et prouvé fort amplement ailleurs. *Bona mea*, disoit saint Hugues,

Evesque de Grenoble, *nec pure bona sunt, nec pure mea sunt : mala mea, et pure mala sunt, et pure mea sunt*".²¹

8.5. Rm 6,4 : la rénovation des mœurs

En Rm 6,3, Coton note que Bèze, au lieu de traduire "*per gloriam patris*" a dit "*in gloriam patris*" et au lieu de "*in novitate ambulemus*", il a mis "*nova vita ambulemus*". Il commente ensuite : "Bèze a esté merueilleusement insolent sur ce 6^e de l'épistre au Romains, et ce d'autant que l'Apostre y enseigne une chose qui luy desplait extremement : c'est à sçavoir, de faire penitence, mortifier les corps, mourir en vieil homme, cheminer en nouveauté de vie, mourir avec Jesus-Christ ; si nous voulons ressusciter et estre en gloire avec luy, faire que le peché ne regne point en nostre corps mortel, pour luy obeyr en ses concupiscences, que nos membres ne soient point instrument d'iniquité à peché. Et au verset dont il est question, que comme Jesus-Christ a esté ressuscité par le moyen de la gloire qu'il a rendue à son Père ; ainsi que par bonnes mœurs, cheminans en nouveauté de vie, nous arrivons à la gloire de sa resurrection. Dequoi Bèze s'apercevant, il a esgratigné le passage, ores s'esbahissant de ce que Érasme ne fait pour luy ; ores recourant a un hebraïsme qu'il se forge : ores donnant une nouvelle emphase à la particule **dia*, ores se mettant en estat de consistance, disant "*nova vita ambulemus*", comme s'il avoit "nostre vie ia renouvelée par grace imputative et par la iustice qui est en Christ, cheminons", et non "cheminons en nouveauté de vie par le moyen et avec l'ayde de sa grace".²²

La thèse que Coton défend avec vigueur contre Bèze est la suivante : "Tout le discours de s. Paul aux chapitres 5, 6 et 8 de cette Epistre ne butte à autre chose, qu'à faire cognoistre comme d'une part nous estions tous morts en Adam, et avons esté ressuscitez par Jesus-Christ : Et de l'autre, en quelle manière desormais nous devons cheminer en luy par nouveauté de vie : De telle sorte que tout ainsi que Jesus-Christ glorifiant Dieu son Père, a receu en sa resurrection la douaire d'immortalité : nous aussi par nouveauté de vie, honorions celuy duquel nous tenons la resurrection de nos ames".²³ A propos de ce verset 4, Coton appuie son point de vue sur une réflexion philologique : **dia* avec le génitif signifie *per*, par, "comme l'enseignent tous les grammairiens" ; d'ailleurs Bèze l'a rendu de la sorte dans ce même verset **dia* tou baptismatos, "*per baptismus*",

comme il le fait généralement, par exemple en 5,2 ; 5,5 ; 5,9 ; 5,10 ; 5,12 et. De même Calvin a traduit *per gloriam* ainsi que les Bibles françaises de Genève. Donc la traduction de Bèze est isolée, même sans sa propre tradition.

Il note ensuite, dans son dossier patristique, le rejet par Bèze des commentaires d'Origène, de s. Cyrille et de s. Basile et il se base lui-même sur s. Augustin, en rassemblant une série de passages dans lesquels ce dernier évoque un renouveau concret de la vie chrétienne. Il termine par une citation du *De peccatorum meritis et remissione*, livre I, "Nous lisons ceux-là qui croient en Jesus-Christ est iustifiez, à cause de l'occulte communication et inspiration de grace spirituelle". Enfin, Coton qui aime bien les arguments *ad hominem*, rappelle le commentaire de Calvin sur 6,8 "accordant que l'Apostre parle, non de l'estat nouveau, où nous nous trouvons quand nous sommes iustifiez, mais de la vie nouvelle que nous devons tenir estans iustifiez".²⁴ Enfin, il termine par s. Paul, en signifiant que "l'Apostre nous persuade peremptoirement, escrivant aux mesmes Romains ch.5. v.5. "La charité de Dieu a esté infuse (ou espadue) en nos cœurs, par le saint Esprit, qui nous a esté donné".²⁵

En effet, Bèze maintient à travers toutes les éditions cette conception d'un *dia équivalant à un *eis et qu'il interprète comme une cause finale, "en vue de la gloire du Père". Il maintient aussi la traduction *nova vita*, car il s'agit selon lui d'un hébraïsme, nouveauté de vie étant équivalent à vie nouvelle.

8.6. Rm 10,5 et les ministères

Pierre Coton s'oppose à la traduction de ce passage dans les Bibles françaises de Genève en 1568, 1588, 1605 et 1610 quand elles écrivent "et comment preschera-t-on, sinon qu'il y en ait qui soient envoyez ? " en lieu et place de "or comment prêcheront-ils s'ils ne sont envoyés ?" Ce que veut dire l'apôtre, dit Coton c'est que personne "ne se doit ingerer de prescher, s'il n'est envoyé". Et il commente : "les Ministres qui viennent d'eux-mesmes, corrompent et le sens et les paroles du texte, disans, que c'est assez que la mission soit en quelques uns".²⁶ Il croit déceler l'embarras de Bèze face à ce passage : "Bèze s'est trouvé si surpris en ce lieu, qu'en ses annotation de l'impression de Robert Estienne, l'an 1556, il passe tout doucement en silence le 15^e verset : et en celles de

l'année 1598, il parle si obscurément, qu'il faudroit Œdipe pour l'entendre, quand il dit, '*Sacri autem ministerii vox testis est benevolentiae divinae de servantis qui hoc beneficio afficiuntur, etiam si non singulis.*' On diroit qu'il vient excuser les particuliers qui ne sont envoyez ; d'ailleurs cela contrediroit à ce qu'il escrit immédiatement devant. '*Nam qui non missi sunt auctore carent, et aut falsa docent, aut sub aliqua veri specie fucantes veritatem.*' Et tout cela est si embrouillé, que l'on ne sçait ce qu'il veut dire".²⁷

En fait, Bèze professe une théologie du ministère très classique, "*loquitur de sacro legitimo ministerio, et apud Deo rato, sive ordinario modo sive ordinario modo sive extraordinario suos mittat*", dit-il en tête de sa note, ce qui correspond assez bien au discours des *Épîtres Théologiques* cité ci-après. Et sa note entière devient plus intelligible si l'on se rapporte au commentaire de Calvin sur le même passage ; elle pourrait être, en effet, une allusion obscure à force de concision.²⁸

D'ailleurs, un passage de la lettre cinq des *Épîtres Théologiques* de Bèze, que cite Coton, le montre bien. Bèze s'adresse à un futur schismatique en ces termes : "Il faut que tu monstres ou ta vocation ordinaire, ou qu'il y a lieu à l'extraordinaire ; et si ces choses allegues ne suffisent y contenter ton esprit et ta foy, tu dois garder et contenir en toy ce que tu crois : car il n'est pas loisible sans vocation d'enseigner, beaucoup moins dogmatizer choses nouvelles. Et tu ne dois alleguer le pretexte du zele ou de la charite : car ayant adverty les Pasteurs legitimes ausquels le troupeau est commis, et la chose estant deferee au Synode, tu devois te contenter, autrement il y auroit toujours lieu aux nouveautez, et les choses establies aux Églises (i'entends de vrayes Églises, comme tu tiens que sont les nostres) pour saintes et bonnes qu'elles peussent estre, pourroient estre reversees souz pretexte de zele et charite."²⁹ La vocation doit être reconnue par l'Église.

8.7. Rm 5,12 et le péché originel ; Rm 6,12 concupiscence et péché

A propos de Rm 5,12 également, Coton a des remarques à faire. Nous avons déjà eu l'occasion d'étudier le débat entre Bèze et Érasme à propos du péché originel. C'est un des passages où la théologie d'Érasme s'est trouvée en difficulté, ce qui a provoqué, dans la dernière édition, le développement énorme de cette note. Bèze attaquait la conception érasmiennne du péché originel, lui reprochant de parler d'un mauvais exemple donné aux descendants d'Adam plutôt que d'un

péché transmis héréditairement. Ici, Coton rejette la conception bézienne et calviniste du péché originel, lui reprochant principalement de confondre péché et concupiscence.

Il signale la traduction des Bibles de Genève de 1562, 1568 et 1610 notamment (traductions que Bèze avait supervisées) : "Parquoy comme par un homme le peché est entré au monde, et par le peché la mort : et ainsi la mort est parvenue sur tous les hommes, d'autant que tous ont peché", c'est ce dernier membre de la phrase qui est sujet à caution, au lieu de traduire *eph'ô pantes êmarton – dans lequel tous ont péché – les Bibles genevoises ont dit : "d'autant que tous ont peché".³⁰

Bèze prend le contre-pied de cette interprétation dans les *Annotations*. Il traduit en qui tous ont péché, (*in quo*, en 1556, en 1598 il spécifie encore *in quo homine* et note que *eph'ô désigne Adam, "*videlicet uno illo homine ut humani generis stirpe*". Érasme, lui, a traduit *quatenus*, c'est-à-dire *per hoc quod*, ce qui correspond au d'autant que des Bibles françaises. Interprétation que Bèze rejette nettement en 1598 : "*denique interpretationem illam eo quod millies refutat Augustinus adversus Pelagianos*". Bèze maintient la même doctrine que Calvin et non celle qui sous-tend la traduction française discutée. En effet, note Coton, dans les *Annotations* sur 6,12, il rejette la distinction augustinienne entre péché et concupiscence. Commentant le mot *amartia, Bèze le définit "*vis illa peccans, quam Tertullianus novo vocabulo Delinquentiam interpretatur... Peccati vero appellatione, vitiositas illa tum ipsi rationi, tum affectibus hominum etiam renovatum insita significatur, quae quoniam et a peccato Adami orta est, et vitiositas omnes tum cogitationes, tum actiones gignit, idcirco, ut recte monet multis locis Augustinus, peccatum peccans, qui tamen Augustinus caute in eo legendus est, quod illam vitiositatem non videtur peccatum vocare nisi quum spiritum re ipsa in aliquo motu superat. Nam contra sive vincat accedente consensu, sive spiritus illam superet, quicquid vitiosum est (cum sit operis Dei depravatio) malum est, ac proinde peccati rationem habet*".

De sorte, commente Coton, que "la corruption de la nature qui nous est demeurée par la cheute d'Adam, dite vulgairement concupiscence est, ou le mesme peche originel ou une coulpe actuelle, continuelle et inévitable à l'homme : soit que le franc arbitre y consente ou non. Et de là Geneve encore insere que l'homme a perdu sa liberté touchant le peché, et qu'il est touious

enveloppée, veuille-t-il ou non, en l'indignation de Dieu ; si ce n'est que par sa gratuite bonté il ne luy soit point imputé".³¹ La doctrine de l'Église, rétorque Coton, enseigne, au contraire, que si tous ont peché en Adam, le peché est effacé par le baptême en tant que faute et que l'inclination au mal qui nous reste n'est pas un peché en tant que la volonté n'y consent point.³² On peut mesme aller plus loin, dit-il, et voir dans ce reste de mal un aiguillon qui pousse au bien. "La foy Catholique enseigne que la depravation de la nature, dont la concupiscence est un effect, ou une appartenence, n'est autre chose qu'une inclination au mal, et une simple passion, laissée aux regeneratez pour exercice de vertu, et qui non seulement ne nuist en rien à l'ame qui luy resiste ; ains luy sert grandement pour acquérir la perfection et rendre gloire à Dieu."³³ Il se réfère à Rm 6,12 où s. Paul écrit aux Romains de se garder de ce que le péché ne règne sur eux, s'ils cèdent à la convoitise : "*Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis concupiscentiis eius.*" Calvin et Bèze avouent qu'en ce lieu, *peccatum*, signifie *metônûmikôs la concupiscence, d'autant qu'elle vient du péché et nous porte au péché. Saint Paul veut donc dire, que la concupiscence ne regnera (il ne dit pas ne sera) point en nous, pourveu que nous resistions à ses suggestions : "*Non dixit Apostolus, caro non vivat, neque operetur, sed peccatum non regnet. Non enim, ait, naturam tollere, sed voluntatem corrigere venit,* dit saint Jean Chrysostome et devant luy Origene, sur ce lieu."³⁴

Néanmoins Coton fait porter le poids de son argumentation sur Augustin, dont la position est effectivement très claire sur ce point, et l'opposition entre Calvin et Augustin lui paraît un point décisif. Il cite Calvin : "Or il n'est ia mestier de longue dispute, pour enquerir quelle a esté l'opinion des Docteurs anciens touchant cela, veu que saint Augustin seul peut suffire pour tous. Lequel a fidelement, et avec grande diligence, recueilly leurs sentences... Or on pourroit penser qu'entre saint Augustin et nous il y eust quelque repugnance : d'autant que luy en confessant que tous les fideles, pendant qu'ils habitent en ce corps mortel, sont tellement subiets à concupiscence, qu'ils ne se peuvent tenir de convoiter : toutesfois il n'ose point appeller une telle maladie, peché, mais en la nommant infirmité. Il dit que lors elle est peché, quand outre la conception, ou apprehension, l'œuvre ou le consentement s'en ensuit, c'est-à-dire quand la volonté obtempere au premier appetit : Au contraire, nous tenons que toute convoitise, de laquelle l'homme est aucunement chatouillé, pour faire contre la loy de Dieu est peché : mesme nous affermerons que la perversité, laquelle engendre en nous telle concupiscence, est peché. Nous enseignons donc que les fideles ont

toujours le péché habitant en eux, jusques à ce qu'ils soient devenus de ce corps mortel ; pour ce que la perversité de convoiter, laquelle est repugnante à droiture, reside toujours en leur chair."³⁵

Parmi les arguments apportés par Coton à l'encontre de la position "genevoise", retenons ceux-ci, formulés de façon particulièrement claire. "La première raison peremptoire est telle. Le Baptême ne nous oste pas la concupiscence. Donc, ou la concupiscence n'est pas péché, ou le Baptême n'efface pas tous les pechez. La seconde raison : La concupiscence est l'un des effets, et l'une des peines du péché originel, elle n'est donc pas la mesme originel autrement elle seroit cause et effect, antérieur, et postérieur à soy-mesme. La troisième raison. Si quelqu'un venoit au monde sans descendre d'Adam, frappé néanmoins en sa nature, et infecté de concupiscence, dit saint Augustin, ne luy seroit non plus imputé à péché, que s'il estoit nay ou aveugle, ou insensé, n'estant autre chose qu'une imperfection de nature. Elle n'est donc pas soy-mesme péché : car ce qui est tel de nature, l'est toujours, et en toute consideration."³⁶ Enfin, la dernière. "Que si la concupiscence est péché, il s'ensuyt que Jesus-Christ ne nous a véritablement et parfaitement delivrez, et que la malice du Diable a eu plus de pouvoir à nous nuire, que sa bonté à nous secourir : car par son œuvre, et celle d'Adam de la terre terrestre, nous serons demeurez reelement et continuellement infectez ; à quoy le sang, les merites, et la grace du second Adam du Ciel celeste n'auront peu sçeu ou voulu remedier en effect, ains seulement par une non attribution : De sorte que le péché sera d'effect, et reelement en nous, la grace et iustice n'y serint que par imputation et imagination, contre ce qui est escrit, 'Si donc le fils vous affranchit, vous serez vrayment libres.' Io.8.36. Et ailleurs, 'Comme par la desobeissance d'un seul homme, plusieurs on esté rendus pecheurs, aussi par l'obeissance d'un seul, plusieurs seront rendus iustes.' (Rm 5,19). Paroles reelement incomparables, avec la reele iniustice de la concupiscence."³⁷

La dispute sur la permanence du péché après le baptême n'est pas neuve. Elle avait éclaté entre Jacques Latomus et Luther à propos du décret de la faculté de Théologie de Louvain que Latomus défend et que Luther attaque.³⁸

Latomus riposte par l' "*Articulorum doctrinae F. Martini Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum ratio ex SS. Litteris et veteribus tractatoribus*," Anvers 1521. Luther réplique par son *Antilatimus*³⁹ dont quelques propositions sont les idées visées ici par Coton. Ainsi "Quand toutes les

fautes sont lavées, il demeure un reste qu'il faut encore laver" (WA VIII 57). Luther distingue notamment entre l'abolition du péché et sa disparition totale (« Évacuation », Ibid. 96). Ce qui correspond à la distinction entre grâce et don, entre justification et sanctification. Le baptême justifie du péché, mais le processus de purification intérieure de l'homme demeure et il est encore long. "Tout est pardonné par la grâce, mais tout n'est pas encore guéri par le don." (Ibid. p.107) etc. Sur le même thème un autre théologien louvaniste Ruard Tapper, s'oppose cette fois à Calvin⁴⁰, notamment dans le tome I, le chapitre *De concupiscentia baptizatorum* (pp.103-226) et le chapitre suivant *De peccato originali*.

C'est donc un dossier déjà étoffé que Robert Bellarmin (1542-1621) trouve à Louvain quand il vient y faire ses études. Coton, qui est son disciple au Collège romain, dispose ainsi de matériaux très élaborés. D'autre part, la bibliothèque de Genève possédait l'ouvrage de Tapper, offert à Calvin par le réformé polonais Jean Laski, qui avait lui-même séjourné à Louvain après son départ de Pologne. Bèze a pu en prendre une connaissance directe.

Le débat est ancien de part et d'autre mais, bien que l'argumentation soit précisée, les positions n'ont guère varié. Coton ne fait pas de différence entre Calvin et Bèze, car, sur ce point, la position des deux théologiens ne diverge pas.⁴¹

8.8. Rm 6,22 et la sanctification du chrétien

La justification effective entraîne une sanctification réelle, c'est ce que Coton oppose à la traduction de Rm 6,22 de Bèze, « *Nunc vero liberati a peccato, mancipati autem Deo, habetis fructum vestrum in sanctimoniam, finem autem vitam aeternam.* » Pourquoi Bèze traduit-il *agiasmón par *sanctimonia* et non par *sanctificatio* comme il le fait habituellement ?⁴² Il préfère la forme absolue pour induire l'interprétation prononcé saint plutôt que fait saint, dit Coton. "Chacun voit qu'il y a autant de différence entre sanctification et sainteté, qu'entre salvation et salut ; calefaction et chaleur ; illumination et lumière..."

C'est aller contre la pensée de s. Paul qui nous enseigne, au chapitre 5, que "comme par la desobeissance d'un homme, plusieurs ont este constituez pecheurs : ainsi par l'obeissance d'un homme plusieurs on este constituez iustes. Or le peché d'Adam nous a rendus reellement iniustes, et

non par la seule imputation : la iustice donc du second Adam nous a rellement, et non par seule imputation iustifiez."⁴³

La même remarque peut être faite à propos du verset 19 dans lequel Bèze traduit aussi *agiasmón par *sanctimoniam*. C'est, note Coton, parce qu'il ne peut souffrir ni la coopération du libre arbitre, ni la sanctification par les bonnes œuvres. En effet, "Calvin enseigne à Genève qu'il n'y a aucune œuvre bonne, louable, ou iuste, conséquemment qu'il n'y en a aucune qui puisse contribuer à sanctification. Tous ceux qui chercheront, dit-il au liv.3 de l'Institution ch. 12 al. 4, comme devant Dieu la vraie regle de iustice, trouverons pour certains que toutes les œuvres des hommes, si on les estime selon leur dignité, se sont qu'ordure et vilenie ; et que ce qu'on iuge communement este iustice, n'est que pure iniquité devant Dieu : que ce qu'on iuge netteté, n'est que pollution : ce qu'on iuge gloire, n'est qu'ignominie." Comme preuves scripturaires à l'encontre de cette doctrine, Coton invoque principalement Rm 2,13 : "*non auditores, sed factores legis iustificabuntur*" et Rm 8,30 "*quos autem praeordinavit hos et vocavit, hos et glorificavit*". Il établit sa thèse comme suit : "l'Église enseigne que la iustification en ceux qui sont arrivez à l'usage de raison ne se fait iamais sans la cooperation du franc arbitre. Que l'observation des divins commandements est necessaire à salut : et qu'il y a outre la foy, une iustification d'œuvres."⁴⁴ Et il fait remarquer que "ceux qui veulent que nous soyons iustifiez par la foy et non par aucune action, ne s'aperçoivent pas que ce ne peut estre par la foy en idée ou separée de l'homme, et que si cela est, ce doit estre par la foy qui est en l'homme, et non seulement par la foy habituelle ; autrement en dormant le pecheur se pourroit iustifier, ainsi par les action de la foy, que Bèze appelle apprehension ou empoignement : et quelque fois *energeian, ou *energêma tês pîsteôs "*aliud enim est, dit-il, ipsa vis et facultas credenti, et ipsum credere*." Et conséquemment, que par necessité, il faut ioindre la foy avec l'œuvre. Que si cest acte de foy, par lequel l'homme est iustifié, est encore peché à cause qu'il entre dans la circonference des actions humaines, il s'ensuit que le peché qui est la mesme iniustice, iustifie l'homme, qui est autant, comme qui diroit que le noir blanchit, le froid eschauffe... et les tenebres illuminent."⁴⁵ C'est donc pour une raison dogmatique que Bèze est infidèle à son principe de rendre le même substantif grec par le même terme latin.

8.9. Rm 8,17 et le mérite humain

Nous trouvons à nouveau Bèze en moyen terme entre Calvin et les Bibles françaises à propos de Rm 8.17 que Coton traduit "si nous sommes enfans, nous sommes aussi heritiers, heritiers dy-ie de Dieu, et coheritiers de Jesus-Christ : si toutefois nous souffrons avec luy, afin que nous soyons aussi glorifiez avec luy". Alors que les Bibles publiées chez Fr. Perrin en 1564, Fr. Estienne en 1567 et Ratier en 1591 on traduit "voire si nous souffrons avec luy afin que nous soyons aussi glorifiez avec luy". La traduction de *eiper a été affaiblie en une simple assertion, alors que le sens plénier est une condition, dit Coton. Et Bèze, poursuit-il n'est pas totalement sans blâme en ce lieu, "disant pour *eiper, *si modo*, pour ce qui *si modo* a plus d'assurance et certaineté, que la particule *eiper n'en porte en ce lieu, auquel sans doute elle sert de correction, et partant limite bien estroitement le dire precedent, et le met tellement en doute, qu'il sera sans effect, si cette condition n'est accomplie. Or l'Apostre veut affirmer que nous serons coheritiers de Jesus-Christ, si nous souffrons avec luy."⁴⁶ "Qu'on lise tous les Dictionnaires, et particulièrement le français-latin de Robert Estienne, de l'an 1549, page 656, on n'y trouvera iamais voire en cette signification", dans le *Thresor* (de Pagnini) non plus. De sorte que le *si modo* de Bèze n'est pas correct.

Coton voit la raison de cette traduction dans l'opposition à l'idée de mérite, qui apparaît dans ce passage de s. Paul. "De ce lieu et plusieurs autres, il se voit que la gloire eternelle se donne communement comme loyer, salaire, et couronne de iustice, à laquelle nos actions et passions doivent contribuer." Calvin, dit-il, a d'ailleurs soin d'écarter cette opinion, qui semble avoir troublé certains, quand il écrit : "*Neque timendum est quod verentur quidam, ne sic gloriae aeternae causam laboribus nostris transcribat Paulus ; siquidem haec loquendi formula scripturae insolita non est, sed ordinem potius quem in salute nobis dispensanda sequitur Dominus, quam causam denotat : Nam ante hac satis asseruit gratuitam Dei misericordiam contra operum merita.*" Autrement dit, en traduisant voire, les Bibles françaises se sont bien montrées fidèles à la pensée de Calvin, il s'agit d'une suite temporelle plutôt que d'une condition *sine qua non*. Bèze se trouve à mi-chemin quand il rejette le *si tamen* de la Vulgate et le *si quidem* d'Érasme "*quasi hoc etiam loco ut Paulo ante causam potius quam conditionem declaret. Ego vero malui Ambrosio assentiri, qui conditionem crucis putet requiri.*" Pour un même sens, les versions genevoises offrent donc ici trois traductions différentes.⁴⁷

8.10. Rm 2,27 et l'impossibilité d'accomplir la loi

Mais en Rm 2,27, sur la question de l'impossibilité pour l'homme d'accomplir la loi divine, toutes sont d'accord, et c'est cette fois la version française de Calvin qui est la plus interprétative. Elle traduit, en effet, "et si le prepuce qui est de nature garde la loy, ne te iugera-t-il pas toy, qui par la lettre et circoncision es transgresseur de la Loy ?" ⁴⁸ La Bible des Ministres et Professeurs de Genève traduit *telein de manière plus classique, "accomplit la loy" mais garde la même construction que Calvin. Bèze se trouve à mi-chemin en traduisant "*et quos est ex natura praeputium, si legem servet, damnabit te qui per literam et circuncisionem es transgressor legis ?*"

Coton signale deux "dépravations" du texte, d'une part, l'ajout de la préposition conditionnelle *si* "qui n'est ny au grec, ny au syriaque, ny au latin" transformant la phrase en une hypothèse, d'autre part, la traduction de *telein par "qui garde" au lieu de "qui accomplit", chez Calvin et chez Bèze.⁴⁹ Or l'apôtre, poursuit-il "veut donner à cognoistre non seulement que la chose estoit faisable, mais que de fait elle estoit telle" et de toute façon, "il n'est aucunement loisible de rien aiouster à la parole de Dieu." En effet, si l'on regarde les témoins du texte, les Pères grecs et latins citent ce passage sans hypothèse ou conditionnel. S. Ambroise, Théodoret et Bède l'exposent comme une proposition absolue. C'est le cas aussi de la version syriaque.⁵⁰

Quant au verbe *teleô ou *teleiô, les dictionnaires et les grammairiens le rendent par *perficere*, accomplir. D'ailleurs, Bèze le traduit ainsi en Lc 14,30 ; 18,31 ; en Jn 17,4 ; 17,23 ; 19,28 et 19,30 ; dans Actes 13,29 et 13,3 ; dans l'épître aux Hébreux 2,10 et 10,14. Et quand, sur ce passage, Origène consacre un long développement à distinguer les diverses significations des verbes *prattein, *phulattein et *telein appliqués à la loi, Bèze commente "*vanum est quod in hunc locum notat Origenes*". "Pourquoy, demande Coton, pource qu'il appert de là, que l'homme peut non seulement garder la loy de Dieu en apparence et selon le monde : mais la parfaire et accomplir mesme selon Dieu, devant lequel la vie du iuste condamnera celle du meschant, comme l'enseigne l'Apostre en ce lieu et nostre Seigneur en saint Matthieu 12,41 parlant des Ninivites et de la Royne de Saba."⁵¹

Bèze se montre fidèle disciple de Calvin qui note dans son *Commentaire des Romains* : "Au reste il ne se faut point beaucoup tourmenter de quels observateurs de la loy, on pourra entendre ce

que dit saint Paul, veu qu'il est impossible d'en trouver tels. Car son intention a esté simplement de mestre le cas en presupposant si on trouvait quelque Gentil qui observast la loy, que sa iustice en son propre preuce est plus à priser, que la circoncision du Juif vuide de iustice."⁵² Bèze le suit directement, en commentant : "Qui ignore que dans un débat on avance des propositions qui ne sont pas nécessairement affirmées comme réelles."⁵³ Dans toutes les versions genevoises, l'interprétation hypothétique de Rm 2,27 est donc passée dans le texte, mais c'est chez Calvin que la modification du texte est la plus forte, elle tend au contraire à s'atténuer chez Bèze et dans les Bibles françaises. Ce qui est rarement le cas, Calvin restant, de manière générale, beaucoup plus proche de la Vulgate que Bèze et les versions françaises.

8.11. Rm 5,18 et la cause de la justification

C'est le cas à propos de Rm 5,18 dont la traduction par Bèze et les Bibles genevoises méconnaît la cause formelle de la justification, dit Coton, c'est-à-dire la justice inhérente à l'homme "et la grace que le saint Esprit respand dedans nos cœurs"⁵⁴. La doctrine de Bèze est évidemment inverse, il ne songe ici qu'à l'imputation à l'homme de la justice du Christ. Coton lui fait le reproche d'avoir gauchi la traduction en faveur de sa thèse. En effet, de 1557 à 1598, Bèze traduit le verset de la façon suivante : "*Nempe igitur sicut per unam offensam reatus venit in omnes homines ad condemnationem : ita per unam iustificationem beneficium redundavit in omnes homines ad iustificationem vitae.*" Il a donc traduit *di enos dikaiômatos par *per unam iustificationem* plutôt que par *per unius iustitiam* en ne tenant aucun compte de la distinction des deux vocables par s. Paul : *dikaiôma ici et *dikaiôsis en fin de phrase. Or, dit Coton, si l'on consulte les dictionnaires, on constate la différence suivante : *dikaiôsunê signifie justice, *dikaiôma le fait d'être juste – c'est Budé qui lui sert de référence principale – et *dikaiôsis le fait d'être décrété juste. Ce n'est donc pas en vain que s. Paul utilise deux termes différents dans la même phrase. Ici, il veut bel et bien dire justice au sens d'une justification réalisée et non d'une justice imputée.

La progression apparaît plus nettement si l'on compare avec Calvin. Sa traduction est identique à celle de la Vulgate, sauf sur ce mot.⁵⁵ Il interprète *di'enos dikaiômatos par la justification d'un homme, c'est-à-dire par le fait que le Christ a été déclaré juste par Dieu. Chez Bèze,

ce n'est pas la personne du Christ même, mise en parallèle avec Adam, qui est désigné par *dikaiôma, mais l'acte ; "par une justification". Les Bibles de 1566 (Jean Bonnefoy), 1568 (J. Bourgeois), 1588 (A la Religion) etc. ont repris la forme amplifiée de Bèze et ont paraphrasé davantage encore *dikaiômatos : "par une seule iustice nous iustificante". Tous les textes genevois sont donc d'un seul avis sur l'interprétation dans le sens d'une justice imputative, mais avec des nuances très importantes, et des traductions modifiées en conséquence.

Cependant, si Calvin, dans la deuxième édition de son commentaire a évoqué la difficulté⁵⁶, Bèze lui a consacré une note explicite à propos de *eis dikaiôsin zôês en faisant remarquer que s. Paul, et plus fondamentalement encore le Saint-Esprit, n'usent pas indifféremment d'un vocable pour l'autre.⁵⁷ Il s'oppose à ceux qui considèrent *dikaiôma et *dikaiôsis comme la même chose : *dikaiôma "c'est la matière même (pour ainsi dire) de notre justification". Coton approuve cette remarque mais regrette que Bèze n'en tire pas les conséquences, car à peine a-t-il considéré ce point essentiel, qu'il "revient immédiatement après à son erreur, sans s'apercevoir qu'il contredit palpablement à soy-mesme."

Bèze précise effectivement, immédiatement après, que cette "matière de notre iustification" c'est l'obéissance du Christ, dont l'imputation nous rend justes. Il aurait été difficile pour Bèze de parler autrement, surtout si l'on considère la note qu'il consacre peu au-dessus à *eis pantas anthropous, quand il rejette la traduction érasmiennne "*propagatum est bonum*", en affirmant qu'il faut distinguer entre l'imputation gratuite et la propagation naturelle des dons du Christ, à laquelle la formule d'Érasme laisse la porte ouverte. Et plus encore "combien la vieille erreur des Sophistes qui, à la justice imputée, substituent une qualité inhérente de justice créée (noter qu'ici Bèze utilise le terme de *justitia* et non de *justificatio*) est grave et combien elle doit être détestée de tous, '*ut nihil aeque fugiendum putem*'." C'est donc précisément la doctrine de la justice inhérente que Bèze veut combattre ici. On comprend pourquoi les remarques d'ordre philologique ne jouent pas un rôle décisif dans cette question et pourquoi Bèze maintient une traduction qu'il ne parvient pas à légitimer sur le plan lexical. C'est ainsi qu'une tension se manifeste entre le philologue et le théologien chez Bèze. Coton n'a pas tort de parler ici de contradiction.

A l'opposé, poursuit notre critique, "les Catholiques maintiennent que, comme la miséricorde de Dieu est la cause efficiente de toute iustification ; sa gloire, la finale : la iustice de Jesus-Christ l'exemplaire et la meritoire ; ainsi la iustice inherente est la grace que le saint Esprit respand dedans nos cœurs, en est la formelle." C'est ce que s. Paul affirme dans ce chapitre V : si par la désobéissance d'un seul, tous les hommes sont constitués comme pécheurs ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude est constituée juste. "D'où s'ensuit que comme reellement nous sommes infectez du peché d'Adam, reellement aussi nous sommes iustes par la iustice que Jesus-Christ nous a meritée et acquise."⁵⁸ Il cite ensuite Bèze à l'appui de son interprétation, quand, dans son annotation sur le verset 20, il reprend Érasme qui a traduit *upereperisseusen : *magis exuberavit, "id est (ut explicat in annotationibus), vehementer et supra modum redundavit"*. Quant à moi, poursuit Bèze, je pense que l'apôtre n'es pas seulement voulu dire quelle était la puissance de la grâce mais mettre en parallèle le péché et le grâce pour montrer que par le biais de la Loi le péché a reçu une force immense, "*sed gratiam tamen e caelo tanta copia fuisse effusam, ut peccatum non aequarit modo ; sad etiam infinitis partibus superarit.*" Sur la base de quoi Coton argumente : "Il est hors de controverse que le peché d'Adam ne nous est pas seulement imputé, ains qu'il a reellement infecté nostre nature : Il faut donc que la grace de Jesus-Christ nous soit non seulement imputée, mais que par son merite elle produise en nous une reelle sanctification, autrement il nous adviendrait tout au contraire de ce que dit l'Apotre, c'est que le peché surabonderoit en nous, et non la grace."⁵⁹

Le raisonnement de Coton est effectivement très fort, et il pousse son avantage en notant que si ce n'était pas le cas, les conséquences de la faute d'Adam seraient plus importantes que celles de la rédemption du Christ, ce qui fait que l'histoire du salut serait dominée davantage par la personnalité d'Adam que par celle de Jésus-Christ : "A quoy l'on doit aiouster, qu'en l'estat d'innocence, la grace et le iustice originelle estoient reelement et habituellement en l'ame de nos premiers parents : d'où s'ensuit ou que la grace qui nous est donnée par Jesus-Christ n'a pas restauré nostre nature, et a ses effects inferieurs à ceux de la coulpe, ou que grace et iustice nous ont donnez autant de la foy, et de la charité."⁶⁰

Coton cite ensuite le décret de Trente sur la justification⁶¹, puis saint Augustin pour montrer que sa doctrine correspond à celle du concile⁶² et conclut : "Les saints Pères, et presque tous les

Interpretes tiennent de ce lieu, que comme le péché d'Adam fut une vraie desobeysance ; la vie, et la mort de Jesus-Christ fut une parfaite obeysance. Et comme Adam commit un péché personnel, qui a este, est et sera originel à toute sa postérité : ainsi la saintete du fils de Dieu luy est tellement propre, que ses merites ont leur influence sur tout le corps mystique de son Église... Et enfin, comme les funestes effects du péché d'Adam se trouvent en sa progéniture : ainsi les effects de la iustice, et saintete de Jesus-Christ sont en ceux qui ne resistent à la grace 'Afin, dit l'Apostre, que par la iustice d'un seul, plusieurs soient iustifiez'. "⁶³

Pour résumer, en ce qui concerne l'épître aux Romains en tout cas, les "dépravations" dénoncées par Pierre Coton sont assez nombreuses et théologiquement importantes. De surcroît, il est certain que Bèze ne reste pas toujours fidèle au principe énoncé dans la préface : traduire le même mot de façon identique. Quand il commet des entorses à ce principe, c'est sous l'effet de raisons dogmatiques dont on retrouve les traces dans son commentaire ou dans celui de Calvin. Enfin, remarquons que Bèze se situe, dans la plupart des cas, dans une position intermédiaire entre la Vulgate, à peine retouchée, que propose Calvin et la traduction beaucoup plus interprétative des Bibles françaises. Au fil des années, le texte subit de plus en plus l'influence de la doctrine dans les versions genevoises.

Les critiques de Coton contre les Bibles de Genève ne sont pas isolées, d'autres polémistes français suivent la même veine, notamment François Véron (1575-1649), dont la méthode consiste précisément à exiger de ses adversaires les passages bibliques exacts soutenant leur interprétation. Leur effet semble avoir été profond. Constatant les difficultés que le successeur de Bèze à la chaire de théologie de Genève, Giovanni Diodati (1576-1649), éprouve à faire imprimer sa Bible française en 1644, Brian Armstrong en voit l'origine dans le malaise ressenti à l'égard de la *Bible des professeurs et pasteurs français* de Genève de 1588.⁶⁴ Révision de la Bible d'Olivétan de 1535, fruit de 16 ans de travail, elle est la Bible officielle du protestantisme français. Mais elle suscite l'opposition du Conseil de Genève, et même sa révision par Théodore de Bèze n'emporte pas l'adhésion, on a l'impression que la Bible officielle a été mal faite. Les critiques en France sont encore plus vives, toute attaque sur la qualité de leur texte de référence met en difficulté les protestants français, d'où leur embarras face aux traductions problématiques de l'édition de 1588 et la naissance

chez eux d'un certain ressentiment à l'égard des Genevois. Les synodes français, en particulier celui d'Alençon, ne veulent pas entendre parler d'une nouvelle version qui ne pourrait qu'augmenter la méfiance.⁶⁵

A Genève, on est également très réticent. C'est sans enthousiasme que Bénédict Turretini se met à la réfutation de Coton et sa réplique est davantage une attaque contre la Vulgate qu'une défense de la version de 1588. Il esquive la difficulté en réduisant – à l'inverse de Bèze – l'importance des traductions. Pour lui, ce qui compte, c'est le texte grec, qu'il désigne sous le terme d'"Original du Nouveau Testament".⁶⁶ "Et quand il y aurait en nos traductions quelques défauts ; ce n'est ni fausseté, ni falsification. Car nous ne faisons point de nos versions un texte authentique, pour leur donner le cours au prix de l'Original." Or, cet "Original", c'est l'Érasme de 1535, très légèrement retouché par Robert Estienne (1550) et Bèze en 1565, soit le *Textus Receptus*, dont nous avons vu les fragilités.

Nous nous retrouvons donc ainsi à la fin du XVIe siècle – début du XVIIe, dans une situation bloquée au point de vue du texte du Nouveau Testament. Du côté catholique, la Vulgate, dans la révision sixto-clémentine, du côté calviniste, le *Textus Receptus*, sont canonisés, de fait et de droit. On est loin des rêves de l'humanisme chrétien d'une rénovation de la théologie grâce à l'édition de traductions améliorées. De part et d'autre, on commence à avoir peur de publier quoi que ce soit de nouveau. On avait sans doute sous-estimé les problèmes de l'édition biblique, soit sur le plan de l'établissement du texte, soit sur celui des implications théologiques de la traduction. L'idéal des humanistes du début du siècle s'éteint dans les crispations confessionnelles du XVIIe commençant.

Notes du chapitre 8

1. Pierre Coton (1564-1626) auteur de *l'Institution catholique* (1610), de la *Genève plagiaire*, (1618), de la *Rechute de la Genève plagiaire* (1626).
2. Robert Bellarmin, *Praefatio R. B. habita in gymnasio romano, anno 1576* : "*Neque enim disputari potest, nisi prius in aliquo communi principio cum adversariis conveniamus, convenit autem inter nos et omnes omnino haereticos, Verbum Dei esse regulam fidei ; ex qua de dogmatibus iudicandum sit : esse commune principium et omnibus concessum, unde argumenta ducantur : denique esse gladium spiritualem, qui in hoc certamine recusari non possit.*"
3. *Genève plagiaire ou vérification des dépravations de la Parole de Dieu qui se trouvent es Bibles de Genève* par Pierre Coton, forésien, de la Compagnie de Jésus, prédicateur ordinaire du Roy, Paris, chez Claude Chapelet, 1618, in-folio. Préface au lecteur.
4. Cf. Coton sur Rm 5,18, col 1980, 1982, 2104.
5. A part un recouplement fortuit sur 2,27 les traductions incriminées par Coton n'ont rien à voir avec celles mises en cause par Castellion.
6. Dans cette quinzaine de passages, il arrive que Calvin soit le plus interprétatif dans sa traduction (sur Rm 2,27) mais dans la plupart des cas la version latine de Bèze favorise davantage la lecture calviniste que celle de Calvin, et les Bibles françaises encore plus. Il peut arriver cependant que soit Bèze soit les Bibles françaises aient une lecture isolée dans cette ligne d'interprétation, voire même que le texte ne favorise pas l'interprétation dans le sens de l'orthodoxie calviniste (par exemple : Rm 5,12 : le *eph'ô des Bibles françaises)
7. Coton, op.cit 1069.
8. B 98 : "*Appellationes *prosôpou notandum hic est et aliis locis, non ipsos homines intelligi, sed externas qualitates, ut genus, sexum, dignitatem, opes, patriam, sive gentem ut hoc loco, quas Deus in illa sua *dikaiokrisia apud suum Tribunal neque nunc moretur, neque in illo universali iudicio sit in servando vel in damnando consideraturus. De hoc enim iudicio hic agitur, ac proinde sunt prorsus *aprosdionusa quae hoc loco a nonnullis de aeterno, et summo illo electionis, vel reprobationis decreto disseruntur, quamvis hic quoque in primis nullus sit huic *prosôpolêpsia locus.*"

- [9.](#) CO 49, 36 : *"Quum ergo legis non esse Deum acceptorem personarum, intellige illum respicere cordis puritatem ac interiorem innocentiam : non autem iis immorari, quae solent in hominum aestimationem venire, genus, patria, copiae et similia : ut hic acceptio accipitur pro delectu ac discretione inter gentem et gentem : si qui autem hinc cavillettur, non esse igitur gratuitam Dei electionem, respondendum esse duplicem hominis acceptionem coram Deo, primam, qua, nos ex nihilo vacatos gratuita bonitate cooptat, quum nihil sit in natura nostra quod illi probari queat, alteram qua ubi nos regeneravit etiam cum suis donis amplectitur, ac quum in nobis recognoscit filii imaginem, favore suo prosequitur."*
- [10.](#) Bèze expose une théorie de la traduction semblable à l'encontre d'Érasme dans sa préface des *Majores*. Cf. supra.80-81.
- [11.](#) C'est, en effet, le commentaire de Bèze : *"Quum vero tanquam figulus priusquam vasa condant, alia gloriae, alia contumeliae destinant, quae tandem hic *prosôpolêpsias suspicio ? Denique *prôsôpon non declarat ipsos homines, sed externas qualitates, et quidem non sine distinctione."*
B56, B65, B82.
- [12.](#) Coton, 1071.
- [13.](#) Coton, 1074.
- [14.](#) Coton, 1069.
- [15.](#) Il vaut la peine de reproduire la note de la TOB qui retrouve le vieux débat du XVIe siècle :
« Littéralement "est justifié du péché". Verset difficile. Ou bien, est justifié signifie est quitte : ce serait un axiome juridique de portée générale : par la mort l'action pénale est éteinte. Ou bien, et mieux, en conservant au verbe le sens qu'il a partout ailleurs chez Paul : celui qui est mort (avec Christ, v. 8 cf. v.5) est libéré du péché qui dominait le vieil homme : il a été rendu juste. »
- [16.](#) Coton, 1995-1996.
- [17.](#) CO 49, 106 : *"Nam similitudo, quam adhibet, nihil iam ambiguum relinquit : quia insitio non exempli tantumconformitatem designat, sed arcanam coniunctionem, per quam cum ipsos coaluimus, ita ut nos spiritu suo vegetans eius virtutem in nos transfundat."*
- [18.](#) CO 49, 106.
- [19.](#) Coton, 1963-1964.
- [20.](#) Coton, 2104 ; cf. B57 sur Rm 5,6.

- [21.](#) Coton, 2104.
- [22.](#) Coton, 1986.
- [23.](#) Coton, 1986-1987.
- [24.](#) Calvin : "*Si enim in coenum nostrum revoluimur, Christum abnegamus, cuius nisi per novitatem consortes esse non possumus, sicut ipse vitam incorruptibilem agit.*" CO 49, 109.
- [25.](#) Coton, 1988.
- [26.](#) Coton, 1555.
- [27.](#) Coton, 1557. En effet, Bèze a laissé sans commentaire ce verset jusqu'après 82.
- [28.](#) Cf. Calvin OC 49, 204: "*Porro fides ex verbo Dei nascitur : verbum autem Dei nullibi praedicatur, nisi speciali Dei providentia et ordinatione. Ergo ubi Dei invocatio, illic est fides : ubi fides, praecessit semen verbi : ubi praedicatio, illi Dei vocatio. Iam ubi vocatio ita efficax et fructuosa, illi clarum et indubitatum signum est divinae benevolentia.*" Et plus loin al. 15 "*Quomodo praedicabunt, nisi mittantur ? Hoc specimen et pignus divini amoris significat, ubi gentem aliquam evangelii sui praedicatione dignatur : neque ullum esse eius praecinem, quem non peculiari sua providentia suscitavit.*" OC 49, 205.
- [29.](#) Coton, 1566.
- [30.](#) Coton, 611 ss.
- [31.](#) Coton, 617.
- [32.](#) Coton, 617.
- [33.](#) Coton, 618.
- [34.](#) Coton, 618 ; il cite fréquemment Origène parmi les Pères grecs et le tient en haute estime.
- [35.](#) Institution III, 3.10, CO III, 79 ; voir aussi III. 3,12, CO III, 82.
- [36.](#) Coton, 626.
- [37.](#) Coton, 627.
- [38.](#) Martin Luther, *Responsio ad articulos quos magistri nostri Lovanienses et Colonienses ex resolutionibus et propositionibus de indulgentiis et assertionibus earum excerpserunt ac velut haereticos damnaverunt* (WA VI 170-195).
- [39.](#) *Rationis Latomiane confutatio*, WA VIII, cf. HKG IV 83+.

- [40.](#) *Explicationes articularum reverendae facultatis Sacrae Theologiae generalis studii Lovaniensis circa dogmata ecclesistica ab annis trignita quattuor controvera, una cum responsione ad argumenta adversariorum...* tome I, Louvain 1555, tome II 1557.
- [41.](#) Cf. Ce fragment des annotations sur Rm 5,13 (B98): "*non simpliciter dixit Paulus mortem regnasse ab Adamo ad Mosen sed regnasse etiam in eos qui ad similitudinem Adami non peccarunt, id est, in quos nec cognitio Legis naturae, nec nulla actualis (quam vocant) transgressio, nullus denique concupiscentiae motus cadit, nempe tenerrimos adhuc et vix dum natos, immo et in utero matrum latentes infants. Ex hoc enim efficitur omnes homines non tantum malis affectibus et actualibus (quae vocant) peccatis sontes fieri ac morti obnoxios (ita enim soli puberes et adulti ex innocentibus et immortalibus rei et mortales fierunt) sed plane reos nasci, contracta iam inde a primo parente culpa, qui Legem illam sibi ac suo generi violavit, cujus transgressionem Mors est primum consecuta etc.*"
- [42.](#) Cf. I Cor 1,30, I Tim 2,15, I Petr 1,2.
- [43.](#) Coton, 2009.
- [44.](#) Coton, 2110.
- [45.](#) Coton, 2114.
- [46.](#) Coton, 2121.
- [47.](#) B 57 – B 58, en 98 la note est légèrement plus longue, enrichie d'une référence à 2 Tim 3,12.
- [48.](#) À la marque de la Religion, 1557 : chez Jean de Tournes, 1568 : chez Jacques Bourgeois.
- [49.](#) Coton, 1837-1838.
- [50.](#) Coton, 1839.
- [51.](#) Coton, 1839.
- [52.](#) Dans le commentaire latin : "*hic neminem sollicitum esse oportet de quibus legis cultoribus intelligi possit quod ait Paulus, quando nullos tales reperire liceat*" OC 49, 44-45.
- [53.](#) "*deinde quis nescit in disputando multa interdum poni quae tamen non affirmantur.*"
En B 57, 65, 82 ; cette note disparaît en 98.
- [54.](#) Coton, 1977.

- [55.](#) *"quemadmodum per unius delictum in omnes homines in condemnationem : sic et per unius iustificationem (Vulgate: iustitiam) in omnes homines in iustificationem vitae."*
- [56.](#) *"Quamquam non ponit *dikaiosunên, sed *dikaiôma Christi: ut admoneat ipsum non sibi privatim fuisse iustum, sed iustitiam, qua praeditus fuit latinus, patere, ut collato sibi dono fideles locupletet."*
- [57.](#) *"Paulus quaedam habet ita peculiariora, ut mutari, nec facile possint, nec certe debeant, quam multo sit aequius ut illius idiomati assuescamus: quo nemo unquam non modo verius, sed ne gravius quidem aut expressius mysteria divina tractavit : et libere hic conquestus fuerim nobis non vivere tam disertis esse quam Graecis, nisi sicuti Theologica vox est iustificationis, sic etiam quispiam mihi concesserit iustificamen, seu iustificamentum usurpare. Quod igitur quidam existimant *dikaiôma hoc in loco et *dikaiôsîn, idem declarare, non admitto, non modo ne inanis quaedam argutia tribuatur Apostolo, id est Spiritui Sancto: sed multo magis, quia *dikaiôma ipsam iustificationis nostrae (ut ita dicam) materiam hic declarant ab effectu."* Cité par Coton 1976.
- [58.](#) Coton, 1978.
- [59.](#) Coton, 1978.
- [60.](#) Coton, 1978-1979.
- [61.](#) *"Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur; id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret."* Trente, Session 6, ch. 7, Denzinger n. 800.
- [62.](#) Citation du commentaire sur le Ps. 102 et du ch. 32 du *De spiritu et littera* : *"Unde ista dilectio, id est charitas per quam fides operatur, nisi unde ipsa fides impetravit ? neque enim esset in nobis quantumcumque sit ex nobis, nisi diffunderatur in cordibus nostris, per Spiritum sanctum qui datus est nobis."*
- [63.](#) Coton, 1981.
- [64.](#) Brian Armstrong, "The embarrassment of the 1588 edition of the Geneva Bible", communication au Congrès Calvin, Genève, 9.9.1982.

[65.](#) Brian Armstrong, Le Synode d'Alais en 1620 (p.3), celui d'Alençon en 1637 (p.5).

[66.](#) Bénédicte Turrettini, *Défense de la fidélité*, pp.81-82.

CHAPITRE 9 : Theodore de Bèze dans la tradition des *Loci Communes*

9.1. La tradition des *Loci Communes*, les *Lieux Communs* de Philippe Mélanchthon

« Celui qui veut s'adonner à l'étude de la théologie, est de nos jours particulièrement favorisé. Il dispose en premier lieu de la Bible, traduite par moi de l'hébreu en allemand dans une langue si claire que n'importe qui est à même de la comprendre. Rien ne lui est ensuite plus facile que de lire les *Loci Communes* de Philippe Mélanchthon ; il faut qu'il mette à cette lecture tant d'assiduité qu'il finisse par apprendre l'ouvrage par cœur. Une fois ces deux tâches achevées, il sera permis de le tenir pour un théologien sur lequel ni diable ni hérétique au monde ne saurait d'aucune manière avoir le dessus : la théologie est en effet toute entière devant lui, et il pourra lire ce qu'il lui plaira. »

« Qu'il prenne alors les Commentaires de Philippe Mélanchthon sur l'épître aux Romains : qu'il étudie mes Explications du Deutéronome et de l'épître aux Galates, et qu'il vise à l'éloquence. Il n'est point d'ouvrage qui présente de toute la théologie ou de notre religion un meilleur résumé que les *Loci Communes* de Mélanchthon : ni les Pères ni les pondeurs de préceptes ne peuvent soutenir la comparaison avec ce livre, qui est, après la sainte Écriture, l'ouvrage le plus excellent", rapportent les *Propos de table* de Luther.¹

Les *Loci Communes* sont le meilleur résumé de toute la théologie, le point de vue a fait école. L'idée d'une somme de la doctrine chrétienne dont les étudiants s'imprègnent simultanément à leur étude de l'Écriture sainte se retrouve chez Bèze, comme chez Luther et Calvin. C'est ce que l'on peut appeler la tradition des *Loci Communes*. Cette tradition repose essentiellement sur le *Commentaire de l'Épître aux Romains* de Mélanchthon, que Luther a fait publier de préférence au sien. Mais ces *Loci* sont eux-mêmes une somme constituée par des passages-clefs de l'Épître aux Romains. De sorte que l'on a pu dire que "la première dogmatique luthérienne est purement et simplement une dogmatique de l'épître aux Romains." Au travers des *Loci Communes*, elle va inspirer et commander la théologie de toute la réforme protestante.² C'est un jugement que nous pouvons vérifier chez Bèze comme chez Calvin.

Les *Loci Communes* naissent en effet du cours sur les Romains que Mélanchthon donne en 1519. Les notes prises par les élèves sont publiées, à son insu, par Luther, auquel elles plaisent beaucoup. Mais, de plus, les élèves firent également circuler un manuscrit que Mélanchthon avait composé à son intention personnelle, afin de pouvoir expliquer plus aisément l'épître. Il avait classé et distribué méthodiquement les principaux arguments, les "lieux" principaux du texte. C'est ce manuscrit qui, édité, constitue la première édition des *Loci Communes*. Il est constitué par des chapitres qui, selon l'ordre même de l'épître, traitent du péché, de la loi, de l'évangile, de la grâce, de la justification et de la foi, de la distinction entre Ancien et Nouveau Testament, des sacrements, et s'achève sur trois chapitres traitant de la charité, de l'autorité des magistrats et du scandale, correspondant exactement aux chapitres 12,13 et 14 de l'épître.³

L'idée de base des *Loci* consiste à recueillir des notions-clefs qui permettent d'entrer directement dans la pensée d'un texte. Quand le sens général est explicité, il est plus facile de comprendre chaque passage individuellement. Telle est la logique de l'exégèse des *Loci* : les idées claires et systématiquement disposées préparent l'accès au texte.⁴ Calvin, lui-même, applique cette méthode et s'en explique dans l'introduction de *l'Institution chrétienne* : "Mon but a esté de tellement preparer et instruire ceux qui se voudront adonner à l'estude de Theologie, à ce qu'ils ayent facile accez à lire l'Escriture sainte, et à profiter et de bien avancer à l'entendre, et tenir le bon chemin et droit sans choper. Car je pense avoir tellement compris la somme de la religion chrestienne en toutes ses parties, et l'avoir digérée en tel ordre, que celuy qui aura bien compris la forme d'enseigner que j'ay suivie, pourra aisement juger et se resoudre de ce qu'il doit chercher en l'Escriture, et à quel but il faut rapporter le contenu d'icelle. Et pourtant il n'est ja besoin qu'en mes Commentaires, ausquels j'espose les livres de l'Escriture sainte, j'entre en longues disputes des matières qui sont là traitées, veu que le present livre est une adresse générale pour guider ceux qui desirent d'estre aydez : comme de fait on voit que je n'ayme point d'extravaguer ny user une longue prolixité. Par ce moyen les Lecteurs seront soulager d'ennuy et facherie, quand ils auront esté diligens à se munir par l'instruction de ce present Livre, pour tenir en tout le reste un train aisé..."⁵ Le programme théologique est donc semblable : la base de la théologie est l'Écriture, mais pour accéder à l'Écriture, il faut passer par une somme qui en indique le "bon et droit chemin."

Ce chemin est fourni par l'épître aux Romains, car quiconque est parvenu à sa vraie intelligence, "a comme la porte ouverte pour entrer jusqu'au plus secret trésor de l'Écriture". Pour accéder à l'épître elle-même, il faut cependant avoir digéré "la somme de la religion chrétienne en toutes ses parties." Ainsi se dégage une approche de la théologie en plusieurs étapes que Calvin a suivie personnellement. Il débute par l'effort de formulation dogmatique de l'*Institution*, publiée à Bâle en 1536. Le premier commentaire des Romains est terminé en novembre 1539, quelques mois après la parution de la deuxième édition de l'*Institution*, beaucoup plus ample, comportant deux chapitres nouveaux, l'un traitant de la justification par la foi et du mérite, et l'autre de la prédestination et de la providence.

L'*Institution* de Calvin joue donc le même rôle que les *Loci* de Mélanchthon : la thématization de sujets tirés principalement de l'épître aux Romains, et destinés à favoriser la compréhension de la Bible entière. La lecture de l'*Institution* est donc destinée à précéder celle de l'Écriture.⁶

Bèze hérite de cette méthode. C'est à l'épître aux Romains qu'est consacré son premier cours d'Écriture sainte, alors qu'il est professeur de grec à l'Académie de Lausanne.⁷ En août 1555, il imprime la *Tabula praedestinationis*, au moment où s'achève la première édition des *Annotations*. La *Tabula* représente un effort semblable de systématisation destinée à le guider dans son interprétation des textes. Il exposera plus tard cette méthode dans une instruction pour les étudiants en théologie, la *Ratio studii theologici* : il faut d'abord posséder et maîtriser les points principaux de la doctrine chrétienne afin de ne pas se tromper dans l'interprétation de l'Écriture sainte. "Parce que quand ils sont ignorés, il est facile de se tromper et d'errer et de s'écarter du vrai sens de l'Écriture."⁸ Ensuite, et nous trouvons ici une préoccupation nouvelle, caractéristique de Bèze lui-même et de sa génération, il faut voir comment les points principaux de la doctrine sont reliés entre eux, "ce qui est premier, ce qui est médian et ce qui est ultime" et noter comme l'un dépend de l'autre et lui succède. Très utiles dans ce but, continue l'instruction, la *Confession* de Bèze et l'*Institution* de Calvin, qu'il faut toutes deux lire fréquemment.⁹

9.2. L'enseignement à l'Académie de Genève

La méthode des Lieux communs se retrouve dans l'enseignement aussi bien à Genève qu'à Wittemberg. Les *Loci Communes*, l'*Institution* de Calvin, la *Confession* de Bèze jouent, dans les facultés réformées, le même rôle que les *Sentences* de Pierre Lombard dans l'Université médiévale. "On les commentait comme on avait commenté ces dernières. Pour l'essentiel, ces lieux communs étaient structurés par des idées-clefs de l'épître aux Romains, elle-même considérée comme l'abrégé ou l'essence de la doctrine chrétienne, et qui permettait de comprendre l'ensemble de la théologie", écrit Pierre Fraenkel.¹⁰

Les *Loci* formaient d'ordinaire des digressions dans les commentaires bibliques eux-mêmes. Ils apparaissaient sous la forme de petites monographies dogmatiques rattachées à divers passages de l'Écriture. C'est la méthode qu'employait par exemple Bucer dans ses commentaires bibliques. C'est aussi ce que fait Bèze dans son *Excursus* sur le chapitre 9 de l'épître aux Romains, le *De praedestinationis doctrina*, et c'est le système, qu'à l'exemple de Strasbourg, l'Académie de Genève favorisait. On le constate en examinant les thèses que les étudiants en théologie devaient défendre à l'issue de leurs études. Les professeurs expliquent d'abord la lettre de l'Écriture, en se référant aux langues originales, puis la doctrine et la manière dont celle-ci est enracinée dans l'Écriture. Ils y ajouteront "les lieux communs, c'est-à-dire, la doctrine universelle de notre foi catholique, tels qu'on en use en tous lieux, ou selon les besoins du moment dans l'Église et dans l'École, selon notre confession de foi", notent les statuts de Strasbourg.¹¹ Ces Lieux sont expliqués selon la dialectique, l'on y adjoint la réfutation des sophismes, c'est-à-dire des hérésies tant anciennes que modernes.

Dans les disputes, les étudiants soutenaient des "positions". Leur fonction principale était de combiner les résultats de l'exégèse d'un passage particulier avec la défense de la doctrine réformée. Il s'agissait de montrer qu'une exégèse commandée par la science et la piété (la philologie et la doctrine) aboutissait aux idées que Calvin avait formulées de manière normative dans son *Institution*.¹² C'est le programme que Bèze met en œuvre aussi bien dans ses *Annotations* que dans l'organisation des cours et des disputes dans l'Académie dont il est le recteur.

Cependant, nous constatons une évolution de la méthode entre Mélanchthon et Bèze. Des *Loci Communes* à la *Confession de foi*, apparaît une tendance croissante vers la métaphysique. Dans

la *Confession de foi*, il n'y plus une série de thèmes d'importance à peu près égale, posés côte à côte ou par paires dialectivement opposés : grâce-péché, juifs-païens, Christ-Adam, Bèze introduit une hiérarchisation : il y a un point central dans les Romains, autour duquel tout s'ordonne, c'est la prédestination. On le constate en comparant son plan de l'épître aux Romains à celui de ses prédécesseurs.

9.3. Le plan de l'épître aux Romains

A) Martin Bucer, Philippe Mélanchthon, Heinrich Bullinger

Chez Bucer, les trois premiers chapitres constituent l'essentiel de l'épître : la définition du salut par la foi. Les chapitres 9 à 11 ne sont qu'une application de la thèse développée dans le premier chapitre. Rm 1,18 à 3,31 constitue un immense syllogisme qui épuise la discussion. "Il ne reste plus ensuite de place que pour des explications complémentaires, des démonstrations d'appoint. L'épître n'en finit pas de finir. Il y a comme une expression redondante par Paul de ce qui lui tient à cœur plutôt que reprise multiple à des niveaux divers du thème de sa prédication."¹³ Cette conception "rhétorique" de l'épître vient, d'après Bernard Roussel, de Quintilien : un discours ne comporte qu'un seul thème et il doit être placé au début de l'exposé. Ainsi, chez Mélanchthon, l'épître pourrait clore après le chapitre huit, si les juifs n'avaient pas fait des objections sur des points importants de doctrine. Les chapitres neuf à onze revêtent donc la forme d'un écrit de circonstance.

Le point de vue de Bullinger est semblable, la *summa religionis* exprimée par la trilogie péché-justice-jugement étant exprimée, s. Paul veut simplement éviter que les juifs ne se fient à eux-mêmes au lieu de croire.

Chez Calvin, le plan est plus complexe. Il n'y a pas un seul thème à l'épître mais deux : la justification et l'élection divine. Cependant, la justification reste le thème principal, cela se remarque déjà à la longueur des différentes sections de l'épître. Après une brève introduction, dans laquelle l'apôtre établit la valeur de son évangile (1,1 – 1,17), on passe immédiatement à la question centrale, la justification par la foi, qui occupe les cinq premiers chapitres (de 1,18 à 5,12). Après quoi Paul, selon Calvin, passe à ce qu'on pourrait appeler les conséquences de la justification ("*descentit ad*

sanctificationem") : elles occupent les trois chapitres suivants. Il s'agit de la sanctification (ch.6), de la discussion sur la validité de la loi ("*Questio de abrogatione legis*") au chapitre sept. Enfin, le chapitre huitième traite de la "consolation chrétienne". Deuxième question importante, la liberté de l'élection divine, occupe les chapitres neuf à onze. C'est le second thème doctrinal de l'épître. Les chapitres douze à quatorze constituent la partie parénétiq ue ; Calvin lui attribue un poids tout particulier.¹⁴ Des notes finales, plus personnelles et anecdotiques occupent les chapitres quinze et seize.¹⁵

Pour Bèze, par contre, les chapitres neuf à onze constituent la partie essentielle de l'épître. Ce sont eux les "chapitres de la doctrine chrétienne".

B) Le plan de Bèze

Après une brève introduction, que Bèze situe de 1,1 à 1,15, commence la première partie de l'épître qui s'étend de 1,16 à 8,34. C'est un exposé pour prouver que nous sommes justifiés par la seule action de Dieu. Cette première partie se divise ainsi :

1,16-17 : énoncé et preuve de la thèse

1,18 – 3,20 : la preuve avec ses détails : la loi ne justifie pas

3,21 – 5,10 : la même chose exprimée de façon positive : la justification vient de la grâce

5,11 – 5,20 : on passe à un deuxième aspect : cette imputation gracieuse ne donne pas seulement la rémission (point de vue négatif) mais la justice (point de vue positif).

6. Au chapitre six, on voit qu'il en va de même pour la sanctification.

7. Le chapitre sept illustre la situation du vieil et du nouvel homme par la comparaison du mariage.

8. Le chapitre huit apporte un dernier aspect de la justification par la foi : la consolation (pacatio).

8,34 – 11,36 : Avec le chapitre neuf commence la troisième partie (si l'on considère l'introduction comme première), elle s'étend de 8,34 à 11, 36. On remonte aux causes du salut, c'est-à-dire le décret de prédestination, cause de la justification et de la prédestination. A la fin du chapitre

huit, on était parti du besoin de consolation, c'est-à-dire de certitude, au chapitre onze on aboutit à l'honneur de Dieu.

12 – 16 : Les chapitres quatorze et seize forment la quatrième et dernière partie. Ils constituent une application pratique ("descendit ad praecepta »). Le chapitre douze est, pour Bèze, calqué sur le Décalogue. Il se base sur les principaux résultats des chapitres précédents : honneur de Dieu et vocation. Mais alors que les chapitres douze et treize parlent en termes d'obéissance, les quatorze et quinze concernent le service des frères. Nous retrouvons ici les deux tables de la Loi : devoirs à l'égard de Dieu pour la première, à l'égard de l'homme pour la seconde.

Par rapport à ses devanciers, Bèze accentue le caractère structuré de l'épître. Justification et sanctification sont présentées dans un strict parallélisme. Après un exposé de la justification on "monte" à sa cause : la prédestination ; puis on "descend" aux préceptes de la sanctification, la vie chrétienne. De même, la prédestination met en symétrie parfaite l'élection et la réprobation.

On pourrait résumer en une phrase la structure des Romains pour Bèze : saint Paul y expose les conditions et la réalisation de la justification, puis en dévoile la raison dernière, le décret divin de prédestination et en détaille, dans la dernière partie, les conséquences pour la vie chrétienne.

Comme chez Calvin, l'épître est considérée comme un discours organisé dans sa totalité, une somme dogmatique qui ne néglige pas l'éthique, dans les chapitres 12-15. Par contre, l'accent est moins mis sur la considération du don de Dieu et de la réponse du chrétien que sur la cause du salut. L'épître aux Romains est un résumé de la doctrine chrétienne. Pour Bèze, elle se présente donc moins comme un discours, ce qui était la perspective de Calvin, que comme un traité admirablement agencé.¹⁶

C) Les particularités de détail

Si l'on tient compte du fait que les Annotations constituent un genre littéraire fort différent des Commentaires, qui travaillent sur des portions de texte plus étendues, on constate que, dans l'ensemble, Bèze suit de près une tradition déjà bien établie.

Par exemple, en 1,16-17, Bucer voit l'exposé de la question (le *status quaestionis*), pour Bèze, il y a déjà une preuve dans la proposition. Or, ce point de vue se trouve chez Calvin¹⁷ mais aussi chez Mélanchthon.¹⁸ Par contre, si l'on suit davantage le détail, on constate que Bèze modifie beaucoup d'éléments. Voici quelques exemples caractéristiques :

8,9-39 n'est, pour Bucer et Mélanchthon, qu'une conclusion (*peroratio*),¹⁹ chez Bèze, c'est un sujet à part. Il va plus loin que Calvin pour qui il s'agit d'une application de ce qui précède, aux lecteurs eux-mêmes.²⁰

8,3 est pour Mélanchthon une partie intégrante de 8,1-8 sur les effets de la grâce. Chez Bucer, le passage est intégré au thème de l'esprit. Calvin, lui, suit Mélanchthon, il s'agit d'une *expositio*, alors que pour Bèze, le parallélisme entre justification et sanctification est souligné ici par un nouveau commencement.

Rm 9,1 et 9,6 : pour Bèze, on remonte aux causes premières, la volonté divine. Pour Calvin, Paul répond aux accusations des juifs,²¹ puis il voit une *propositio* mais n'envisage pas une remontée aux causes : Paul continue à s'affronter aux juifs. Bucer partage le même point de vue, il n'y a même plus ici, pour lui, qu'une conclusion (*coronis*). Mélanchthon, par contre, souligne la nouveauté du sujet. Mais pour lui aussi, on reste dans le cadre de la réponse aux juifs.²² En fait, pour tous les prédécesseurs de Bèze, le débat principal est déjà terminé ici.²³

D) Le cadre général²⁴

1) Pour Bucer, le plaidoyer de s. Paul se déroule dans l'histoire, devant les hommes. Il en va de même pour Mélanchthon. Calvin retourne, en grande partie, à l'idée de Luther que le plaidoyer s'effectue face à Dieu (*coram Deo*). Par exemple en Rm 6,1, Mélanchthon²⁵ parle des gens qui font des objections à s. Paul. Calvin²⁶ parle d'abord des objections que soulève la chair, puis les contemporains. Bèze n'envisage que les objections des Sophistes, comme Mélanchthon.

2) En Rm 9,1, Mélanchthon parle de ceux qui identifient la prédestination avec l'Église et qui opposent cette Église fidèle à la défection des juifs.²⁷ Calvin²⁸ fait abstraction de toute question contemporaine et ne parle que des problèmes de Paul. Bèze va encore plus loin dans la tendance à la

généralisation (cf. Annexe p.305). Cet exemple montre qu'on ne peut pas ramener à un seul dénominateur toutes les particularités de Bèze par rapport à ses devanciers.

3) Rm 7,14 : à propos de la loi spirituelle, Mélanchthon combat Origène et la scolastique qui, d'après lui, y voient une affirmation du salut par les œuvres. La loi est spirituelle parce qu'elle prétend régler l'homme intérieur, ce qui exige de nous l'amour de Dieu, par le fait même, elle nous condamne. Il s'agit donc d'un débat contemporain devant la scène du monde.

Calvin conserve la même exégèse fondamentale mais avec moins de références à la scène théologique présente ou passée.²⁹ La question, pour lui, n'est pas tant de savoir qui, des docteurs médiévaux ou de ceux de Wittemberg, ont raison en décrivant les relations entre la loi et la nature humaine. Son commentaire est plus général, fondamental, intemporel.

Bèze conserve la même ligne générale et n'engage pas non plus le débat avec la tradition théologique médiévale. Par contre, il s'attaque à Castellion qui traduit *sarkikon par *humanum*. Apparition donc d'un thème nouveau chez Bèze mais continuité aussi, car, comme ses devanciers, il mentionne Origène pour le rejeter, comme nous l'avons vu.³⁰

4a) Sur Rm 9 : L'importance du chapitre 9 apparaît dans la structure générale de l'épître. Après avoir prouvé que nous sommes justifiés gratuitement par l'imputation de la justice du Christ et que cela est vrai a) pour la rémission des péchés, b) pour le don de la justice, c) pour la sanctification, s. Paul, pour Bèze – mais guère pour ses devanciers – va parler de deux choses qui complètent, pour ainsi dire, l'ensemble : l'antécédent, la volonté (ou charité) divine et le subséquent : la charité humaine.

Pour les prédécesseurs, et pour Calvin encore, ce chapitre est une réflexion subséquente.³¹ En fait, Bèze s'inspire ici visiblement d'autres œuvres de Calvin, par exemple *Institution* III, chapitre 21-24, sur la prédestination, dans lesquels Romains 9 joue un rôle considérable.

4b) Bèze et Castellion sur Rm 9,6 : Castellion traduit ce passage comme si s. Paul voulait dire : si je parle ici seulement des juifs, ce n'est sans savoir que dans la perspective de Dieu, les vrais juifs ce sont les fidèles, ceux qui croient en Jésus-Christ, et non pas seulement les descendants physiques d'Abraham. Bèze ³² l'attaque, parce qu'il ne s'agit pas de supposer – et d'écarter – un oubli, mais

l'idée que la Parole de Dieu pourrait, de quelque façon, ne pas s'accomplir. Pour Bèze, la parole divine est le "*quod semel Deus decrevit*", ce que Dieu a une fois pour toutes décrété. Derrière les détails d'érudition, on voit s'opposer deux idées, le chapitre 9 des Romains vise-t-il des hommes qui pourraient reprocher un oubli à s. Paul ou bien ceux qui objecteraient que la prédestination est devenue inopérante ? Pour Bèze, il faut en tous cas rejeter cette dernière possibilité.³³

Comparaison entre les *Annotations* et l'*Excursus* sur la prédestination

A propos de ce chapitre 9, une comparaison s'impose entre les *Annotations* et le *De praedestinationis doctrina*. Dans l'*Excursus* sur Rm 9,1-5, le débat avec Castellion que nous venons de voir, ainsi que le fondement exégétique des *Annotations*, sont repris. Le problème auquel répond Rm 9 est l'objection de ceux qui, déjà assurés d'être sauvés par la foi dans le Christ seul, se demandent : si toute parole divine est sûre, comment se fait-il que les juifs soient rejetés contrairement aux promesses ? La réponse est que leur cas est une exception dont la responsabilité doit être attribuée aux juifs et non à Dieu. Nous retrouvons la même chose dans les *Annotations* comme dans l'*Excursus*.

Dans le verset 6, le problème est celui de la mutabilité de Dieu. La réponse de Bèze est que Dieu exhorte et menace souvent, sans que cela se produise, comme dans le cas de la destruction de Ninive. La parole reste pourtant valable.³⁴ C'est exactement ce que dit la réponse à Castellion.

Au verset 7, l'*Excursus* distingue entre la vocation "indéfinie" et la vocation "universelle". La première est générale mais admet des exceptions, la seconde serait annulée si une seule exception pouvait être prouvée. Dans les *Annotations*, au verset 6, Bèze emploie le terme de vocation "commune" mais le raisonnement reste le même.

Ce commentaire dépasse la problématique de Calvin pour qui nous avons affaire à une distinction entre élection et vocation "externe".³⁵ Pour Bèze, la vocation s'identifie à l'élection. Comme cette dernière, elle ne s'adresse qu'à un certain nombre, comme vocation indéfinie mais universelle.

Dans l'*Excursus* (7b inf.) nous trouvons la même argumentation que dans les *Annotations* au verset 7, alors qu'une fois de plus, l'exégèse de Bèze dépasse nettement celle de Calvin.³⁶ Calvin pense à une double élection : celle du peuple et celle de certains individus dans ce peuple. Bèze dit

autre chose³⁷ : l'exemple d'Abraham montre que ce qui est dit à toute la famille ne s'applique qu'à certains. Il met tout en œuvre pour montrer que la parole divine n'a pas été abolie.³⁸

Nous avons ainsi une longue explication sur la différence entre les *praevisa merita* et la *praedestinatio* à proprement parler.³⁹ On ne trouve de parallèle ni dans les *Annotations*, ni chez Calvin. Il s'agit de montrer que la différence entre les enfants de la chair et les enfants de la promesse recouvrent la même réalité que l'élection particulière d'Isaac et fondent ainsi le double décret de réprobation et d'élection. Viennent ensuite les enseignements à tirer de cette doctrine.

Sur les versets 10-13⁴⁰, on trouve la base dans les *Annotations* qui sont très proches de Calvin⁴¹ mais on peut, une fois de plus, observer une progression. Sur le verset 12, Calvin note : tout dépend de la vocation. Dans les *Annotations*, il y a un double décret qui seul explique le verset 13, « *J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau* ». Dans l'*Excursus*, en théologie comme en "physique", un contraire appelle l'autre : si l'un est élu, l'autre doit être rejeté, les deux sont nécessairement symétriques.

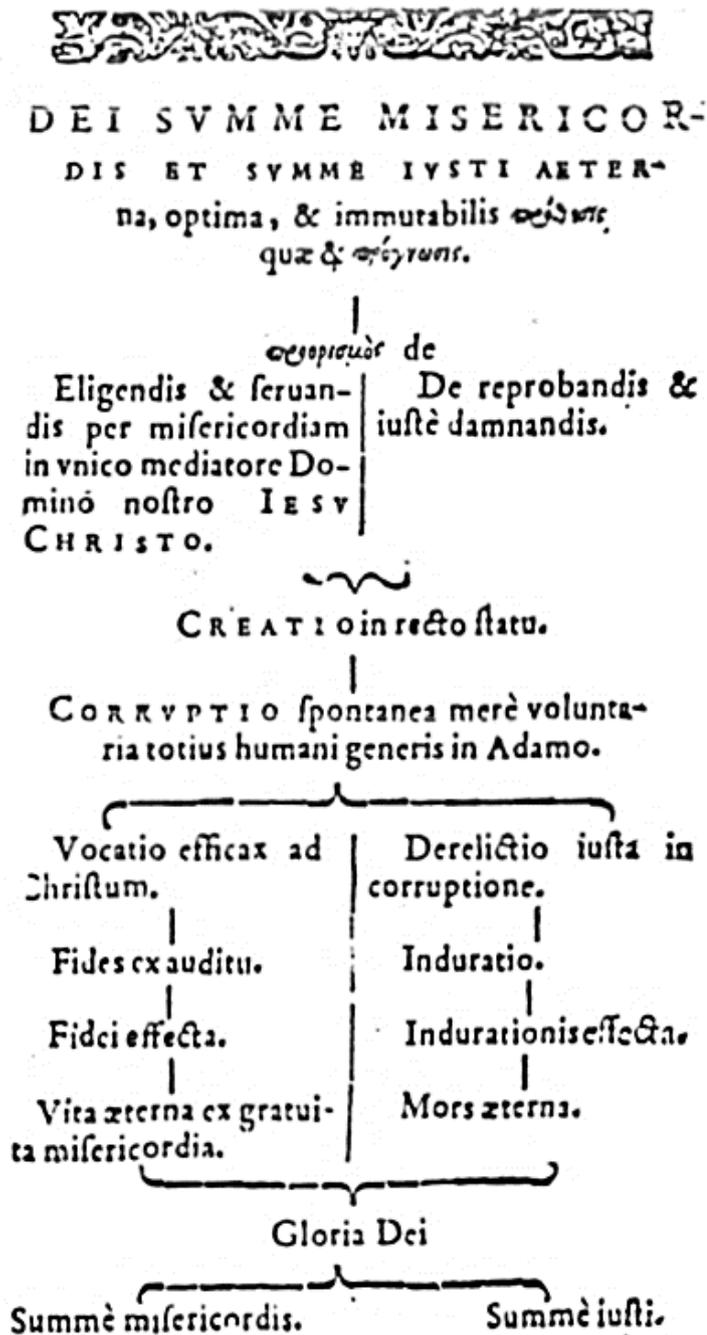
Nous remarquons dans cet exemple ce que nous avons rencontré plusieurs fois ci-dessus. L'*Excursus* sur la prédestination se construit bel et bien sur un commentaire philologique et "rhétorique" qui doit beaucoup à Calvin, mais son développement dépasse le commentaire de Calvin et les *Annotations* elles-mêmes, ce qui est dans sa nature de traité systématique.

Il faut aussi noter que le commentaire de l'*Excursus*⁴² sur le verset 13 et la citation de Malachie, contient une polémique contre Castellion qui avait interprété ce passage comme une réflexion du prophète sur le passé des juifs.⁴³ Bèze prouve le contraire : les prophètes parlent au passé pour prophétiser des choses sûres. Par la suite⁴⁴ Bèze défend, une fois de plus, le parfait parallélisme entre l'élection et la réprobation contre Castellion, qui veut qu'il y ait une élection gratuite mais sans réprobation.⁴⁵

Le verset 14 est, dans l'*Excursus*⁴⁶ comme dans les *Annotations*, une objection que l'on peut faire. Il précise qu'elle est adressée par la raison.⁴⁷ La suite⁴⁸ contient une triple controverse contre d'autres exégètes, qui ont toute en commun de mettre en cause la parfaite symétrie des décrets. Bèze est ici très proche de Calvin dans les rajouts de la deuxième version.⁴⁹ D'une manière générale, on peut constater que les *Annotations* empruntent souvent la ligne tracée dans ces ajouts et que l'*Excursus* les prolonge encore.

Au verset 15, « *je fais miséricorde à qui je fais miséricorde et j'ai pitié de qui j'ai pitié* », Calvin⁵⁰, les *Annotations* et l'*Excursus* (423b) coïncident parfaitement : il s'agit de l'amour divin.

Verset 17 ss. L'endurcissement du pharaon. L'*Excursus* est ici aussi en cohérence parfaite avec Calvin et les *Annotations*. La polémique contre Castellion est étonnamment brève comparée au long développement que ce dernier donne à ce thème.⁵¹ La différence principale est que, pour Castellion, le sens du terme *induratio* n'est pas à chercher dans les mots, mais dans les événements qu'ils décrivent, alors que Bèze s'appuie sur une définition du terme, en restant très proche des *Annotations*.⁵²



La brièveté confirme par ailleurs que ce qui intéresse ici Bèze n'est pas tant le côté anthropologique – la question du libre ou du serf arbitre – que le côté théologique au sens strict : l'acte divin. Il y va du but même de Rm 9, selon sa *dispositio* dans les *Annotations*⁵³ : après une polémique contre Castellion et une autre contre Pighe, Bèze insiste sur le fait que Dieu, dans cette action, est juge et pas simplement spectateur.

Verset 19 : ici. Comme dans les *Annotations*, il s'agit d'un deuxième objectif.⁵⁴

Verset 21a : (voir aussi v.22). L'allusion à Adam, relevée dans les *Annotations*, est utilisée dans l'*Excursus*⁵⁵ pour expliquer la chute. Cette allusion ne se retrouve ni dans le commentaire de Calvin, ni dans l'utilisation qu'il fait de ce verset dans l'*Institution*, III, 23 ss.

Dans le même contexte, nous avons dans l'*Excursus* (427b) la reprise de la distinction entre l'élection indéfinie et l'universelle, cette fois-ci, en référence à s. Thomas. Ensuite (428b), le rappel des deux sortes de "vases", expliqué dans les *Annotations*, est utilisé pour reprendre, une fois de plus, le thème de la symétrie des décrets, qui, tous les deux, remontent à la *summa Dei voluntas*. Ce thème revient comme une antienne tout au long de ce chapitre. Il s'agit, on ne peut en douter, du fil conducteur de cette partie de l'épître pour Bèze.

Verset 22 : Les *Annotations* considèrent le verset en cause comme une deuxième réponse, l'*Excursus* (430b) comme la troisième. L'argument d'Adam et de son potier, n'est plus une illustration de ce qui précède, mais une réponse distincte. On tire ici la conclusion de l'image des vases.

Verset 24 : Chez Calvin, il s'agit d'une suite de l'argument amorcé au-dessus⁵⁶. Dans les *Annotations*, c'est un *usus*, c'est-à-dire une application du précédent. L'*Excursus* (433b) suit les *Annotations* et souligne l'importance d'une séparation entre *usus* et *doctrina*. Il faut adopter cette distinction que s. Paul, excellent théologien, utilise lui-même.

Ici la partie générale – théorique – se termine et l'on passe à l'application aux hommes. L'explication reprend, en détail, ce que les *Annotations* esquissent, à savoir que la vocation concrète témoigne de l'élection avec laquelle elle ne doit pas être identifiée.

Le chapitre 9 s'achève ainsi sur une note qui reprend l'idée de base de l'ensemble des Romains chez les Réformateurs : l'épître est une œuvre structurée, un *compendium* de théologie. Bèze met en évidence cette idée, non seulement dans la *partitio* générale (Cf. Appendice III), mais à l'intérieur même du chapitre 9 qui représente pour lui, le fondement ultime de la théologie paulinienne. En suivant la progression qui va du commentaire de Calvin à l'*Excursus* de Bèze sur la prédestination, on constate que ce dernier réalise la synthèse entre la théologie de la *Tabula praedestinationis* et l'exégèse des *Annotations*.

9.4. La péricope du jeune homme riche (Mc 10, 17-22)

La comparaison entre les *Annotations*, l'*Excursus* sur la prédestination et le *Commentaire* de Calvin montre le poids du chapitre 9 des Romains dans l'exégèse et la théologie de Bèze. Un poids qu'il n'est pas le seul à mettre mais qu'il a certainement beaucoup renforcé. Un dernier sondage va confirmer l'importance de l'épître aux Romains comme clef d'interprétation de l'Écriture. Il s'agit de de l'appel de l'homme riche, particulièrement difficile à interpréter à partir de Rm 3 et de Rm 9. Nous y trouverons la confirmation des études précédentes à savoir la profonde insertion de Bèze dans la tradition réformée ainsi que l'évolution qu'il lui fait subir.

Bèze, dans ses *Annotations*, interprète la péricope comme suit : le jeune homme est un pharisien, il se croit juste par ses œuvres. En effet, il prétend avoir observé la loi depuis sa jeunesse, alors qu'il en est bien éloigné, car c'est un avare attaché à ses biens. Quand Jésus lui propose de le suivre ce n'est pas qu'il pense vraiment à en faire un disciple, il veut plutôt lui ouvrir les yeux et lui faire prendre conscience qu'il est un pécheur incapable d'une pratique parfaite de la Loi.

Par cette lecture, Bèze s'oppose à Érasme, il est par contre fidèle à une tradition qui, au-delà de Calvin, remonte à Luther. Ce dernier aborde ce passage dans ses prédications sur Matthieu des années 1537-1540⁵⁸. Son interprétation de la péricope s'inscrit dans le cadre de la polémique contre les moines, qui cherchent, dans ce passage, une justification des vœux de pauvreté. Il attaque notamment François d'Assise, reprochant à sa prédication sur la pauvreté de fermer l'Évangile aux autres états de vie chrétienne que ceux des ordres mendiants (c.339).

Mt 19 16-22	Mc 10 17-22	Lc 18 18-23
<p>¹⁶ Et voici (qu')un (homme), s'étant approché,</p> <p>lui dit : « Maître, que ferai-je de bon pour que je possède la vie éternelle ? »</p> <p>¹⁷ Or il lui dit : « Pourquoi m'interroges-tu sur le bon ? Seul est le Bon.</p> <p>Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. »</p> <p>¹⁸ Il lui dit : « Lesquels ? » Jésus lui dit : « Le : Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignages^a, ¹⁹ honore ton père et ta mère ; et tu aimeras^b ton prochain comme toi-même^c. »</p> <p>²⁰ Le jeune homme lui dit : « Tout cela, je l'ai gardé ; que me manque-t-il encore ? »</p> <p>²¹ Jésus lui dit : « Si tu veux être parfait, va, vends ce qui t'appartient et donne(-le) à des pauvres, et tu auras un trésor dans (les) cieux ; et viens, suis-moi. »</p> <p>²² Mais le jeune homme, avant entendu cette parole, s'en alla contristé, car il avait de grands biens.</p>	<p>¹⁷ Et comme il partait en route, un (homme), étant accouru et ayant fléchi le genou (devant) lui, l'interrogeait : « Bon maître, que ferai-je pour que j'hérite de la vie éternelle ? »</p> <p>¹⁸ Or Jésus lui dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul (n'est) bon sinon Dieu seul.</p> <p>¹⁹ Tu connais les commandements : <i>Ne tue pas, ne commets pas d'adultère, ne vole pas, ne porte pas de faux témoignages^a, ne fais pas de tort ; honore ton père et ta mère^b. »</i></p> <p>²⁰ Il lui déclara : « Maître, tout cela je l'ai gardé dès ma jeunesse. »</p> <p>²¹ Jésus, ayant fixé sur lui son regard, l'aima et lui dit : « Une chose te manque : va, ce que tu as, vends(-le) et donne(-le) aux pauvres, et tu auras un trésor au ciel ; et viens, suis-moi. »</p> <p>²² Mais lui, assombri à cette parole, s'en alla contristé, car il avait de grands biens.</p>	<p>¹⁸ Et un notable l'interrogea disant : « Bon maître, ayant fait quoi hériterai-je de la vie éternelle ? »</p> <p>¹⁹ Or Jésus lui dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul (n'est) bon sinon Dieu seul.</p> <p>²⁰ Tu connais les commandements : <i>Ne commets pas d'adultère, ne tue pas, ne vole pas, ne porte pas de faux témoignages^a ; honore ton père et ta mère^b. »</i></p> <p>²¹ Il dit : « Tout cela, je l'ai gardé dès la jeunesse. »</p> <p>²² Ayant entendu, Jésus lui dit : « Une chose encore te fait défaut : tout ce que tu as, vends(-le) et distribue(-le) à des pauvres, et tu auras un trésor dans (les) cieux ; et viens, suis-moi. »</p> <p>²³ Mais lui, ayant entendu cela, devint tout triste, car il était fort riche.</p>

Le jeune homme espérait des compliments de Jésus pour avoir observé les commandements, dit Luther, mais Jésus ne veut pas de saints, il veut des pauvres et des pécheurs (Ibid.). Si Marc, dans le passage correspondant, affirme que Jésus aime le jeune homme, c'est parce qu'"il était bien meilleur que les autres avec leurs sacrifices" et parce qu'il avait pris les commandements de Dieu plus au sérieux.

D'autre part, quand Jésus dit « applique les commandements », cela ne veut pas dire que l'homme, en fait, puisse les appliquer, poursuit Luther. Cela ne veut pas dire non plus que nous ayons un libre arbitre : si j'ai une dette, je dois la payer même si je n'ai pas d'argent (244).

Mais quand le jeune homme affirme : "Cela, je l'ai fait dès ma jeunesse", il est devenu un pharisien. D'abord, l'homme n'est pas capable d'observer les commandements : "celui qui hait son frère est un assassin" dit s. Jean (3,15) et nous haïssons tous, dit Luther. D'autre part, ce n'est pas l'observation extérieure qui compte, mais l'intérieure (c. 346-347). En vrai pharisien, le jeune homme n'aime pas assez le prochain pour se libérer de ses biens. C'est un hypocrite, car on peut tout laisser pour le Christ, les martyrs l'ont fait (c. 347-348).

A) Jean Calvin

Calvin reste dans la même ligne générale mais il souligne plus nettement les nœuds de l'argumentation. Son commentaire est moins anecdotique. Il ne suit pas Chrysostome qui pense que le jeune homme est venu tendre un piège au Christ. Non, ce jeune homme est sincère et modeste. Il pose la question dans l'intention de recevoir une réponse véritable⁵⁹. Mais, pris par sa confiance aveugle dans les œuvres, il rêve de mérites... C'est pourquoi le Christ l'oriente justement vers l'observation de la Loi, comme un chemin sûr vers la vie. Si le Christ le pousse à tout vendre, ce n'est pas qu'il y ait quelque chose à ajouter à la Loi. C'est pour que le jeune homme prenne conscience de sa faute cachée, l'avarice.⁶⁰

La péripécie n'est donc pas un récit de vocation manquée et la mise en garde contre le danger des richesses. Jésus montre à un pharisien son péché et lui fait comprendre que l'homme est incapable d'accomplir la Loi. Calvin insiste sur le fait que le Christ n'a rien ajouté à la Loi, qu'il n'est

pas un nouveau législateur mais qu'il est venu montrer notre injustice fondamentale et la nécessité de recourir à sa grâce.

Cependant, Mc 10,21 "Jésus le regarda et l'aima" pose à Calvin une grosse difficulté. Pour lui, le jeune homme a menti ou, plutôt, il est tellement imbu de sa pseudo-sainteté qu'il est inconscient de son péché.⁶¹ Or, comment le Christ peut-il aimer un homme orgueilleux et hypocrite, "les deux défauts les plus odieux au regard de Dieu" ?⁶²

Eh bien, répond Calvin, Dieu aime aussi ceux qu'il n'accepte pas et ne justifie pas. A ses yeux, "les grenouilles et les puces ont aussi leur mérite". Il peut regarder favorablement les "vertus civiles" non en ce qu'elles mériteraient grâce et salut, mais en ce qu'elles contribuent au but qu'il poursuit.⁶³ Pour Calvin, Jésus aime donc le jeune homme de l'amour universel que le Dieu créateur porte à toutes ses créatures, ce qui ne l'empêche pas de le haïr d'un autre point de vue.

Pour arracher le jeune homme à sa fausse conception des mérites, le Christ lui a rappelé la Loi. Puis comme cela n'a pas suffi à lui ouvrir les yeux, il va lui poser une deuxième condition encore plus impossible : "va, vends tes biens et suis-moi". C'est alors seulement que l'homme comprend sa "maladie", et s'en va tristement.

Calvin conçoit la péripécie comme un exemple de la pédagogie de Jésus. Quand le jeune homme demande : "que dois-je faire de bon pour avoir la vie éternelle ?" et que Jésus lui répond : "observe les commandements", il n'entend pas lui enjoindre la pratique de la Loi, il vise à lui dévoiler la transgression. Le jeune homme posait la question en fonction de la justice selon les œuvres. Il fallait d'abord lui répondre que face à Dieu personne n'est juste, à moins d'appliquer la Loi, ce qui est impossible.⁶⁴ Jésus vise donc à faire passer le jeune homme de la justification par les œuvres à la justification par la foi. Ainsi, c'est la problématique du chapitre trois des Romains que Calvin découvre dans cette péripécie.

Calvin se réfère explicitement à Rm 10,5 ss dans l'opposition des deux justices. Et il résume : "quand Paul dit que ceux qui appliquent la Loi sont justifiés, il exclut tout le monde de la Loi."⁶⁵ Cependant, la question de l'observation de la Loi ne se résout pas si facilement. L'exégèse de Mt 19,17 voit Calvin revenir par trois fois sur la question. Trois fois sous la forme d'une concession à des textes d'Ancien Testament : "Et certes, il faut tenir que Dieu a donné dans sa Loi la voie pour une vie

sainte et juste..." ; "On ne peut donc pas nier que l'observation de la Loi ne signifie la justice..." ; "Je confesse donc que Dieu a promis la récompense de la vie éternelle aux observateurs de sa Loi..."

Et, chaque fois, ce qui est opposé aux citations du Deutéronome et du Lévitique, c'est une citation paulinienne. De manière tout à fait significative, la troisième fois il dit simplement "mais l'Écriture nous apprend (*scriptura docet*) qu'il est nécessaire que nous soit donné ce que nous ne pouvons obtenir par nos mérites." L'utilisation de l'expression *scriptura docet* est révélatrice quand il s'agit d'opposer un texte d'Écriture à un autre dans le contexte de l'interprétation d'un troisième passage. Cela présuppose qu'il y a une "Écriture" (normative) au sein même de l'Écriture. Pour Calvin, ce sont les Romains qui jouent ce rôle face aux Synoptiques et à l'Ancien Testament.

La ligne d'interprétation de Calvin est donc la même que celle de Luther : le jeune homme est un pharisien, les deux demandes de Jésus ne sont pas "réalistes", elles visent à dévoiler l'impuissance radicale de l'homme à vivre selon la Loi et à faire son salut par lui-même. Cependant, au contexte luthérien de polémique contre le monachisme a succédé un débat plus dogmatique sur l'inapplicabilité de la Loi et le caractère de juge et non de législateur du Christ.

Avec Bèze, bien entendu, cette ligne est poursuivie avec un accent plus marqué sur la prédestination. Mais, en même temps, l'influence d'Érasme se fait sentir, avec l'introduction de questions textuelles et d'une problématique christologique.

B) Érasme de Rotterdam

En effet, Érasme se préoccupe d'abord des questions textuelles. Faut-il, en Mt 19,17 lire "*quid me interrogas de bono*" ou "*cur me vocas bonum*" ?

La plupart des codex grecs donnent cette deuxième leçon, note-t-il. Il préfère cependant la première, attestée par Jérôme, Origène et Chrysostome. Il voit dans la seconde une contamination par les autres synoptiques. Ensuite il résout la difficulté présentée par la réponse de Jésus "Dieu seul est bon", au cas où la première lecture serait adoptée. Par contre, si l'on adopte la seconde, dit-il, on n'est pas contraint de suivre l'interprétation des hérétiques (les marcionites), qui voient l'adjectif bon n'être correctement appliqué qu'au Père seul. Il adjoint une remarque qui résonne de manière curieusement moderne ; selon l'interprétation de certains, le Christ aurait demandé au jeune homme

de croire en lui comme en Dieu "alors que je ne sais pas si l'un quelconque des Apôtres y croyait parfaitement à cette heure." On voit combien Érasme ne perd pas de vue la situation historique de la rédaction des évangiles.

La partie principale du commentaire est cependant consacrée à mettre en garde contre l'interprétation origénienne de ce passage, "qui a un certain goût d'arianisme". Le principal danger théologique pour Érasme est manifestement le subordinationisme que pourrait introduire la formule "Dieu seul est bon".

Le développement le plus intéressant de ses notes sur Matthieu est consacré au verset 19,19b : "*diliges proximum sicut te ipsum*". Ici aussi, Érasme débute par une discussion textuelle. Il expose largement les objections d'Origène contre l'authenticité de 19b.

1) la proposition ne se trouve pas chez Marc et Luc

2) Paul, en Rm 13,19, affirme que "aime le prochain comme toi-même" résume toute la Loi. Or, comment Jésus pouvait-il dire à son interlocuteur qu'il lui manque quelque chose, si ce dernier a accompli la Loi, résumé par cette dernière proposition ?

Le texte pourrait cependant être reçu dans sa forme longue poursuit Origène ; en admettant que le Christ a voulu réprimander le jeune homme qui croyait avoir appliqué la Loi alors qu'il laissait mourir des pauvres de misère. Et de citer l'*Évangile des Hébreux* qui comporte un ajout de la sorte. Dans ce texte, Jésus dit au jeune homme : comment peux-tu dire : "j'ai accompli la Loi et les prophètes alors qu'il est écrit dans la Loi : aime la prochain comme toi-même ? Or, nombreux sont les fils d'Abraham qui sont couverts d'immondices et meurent de faim. Ta maison est pleine de biens de toute sorte et rien n'en est sorti à leur intention." Origène laisse cependant la question ouverte. Érasme note les objections mais maintient, à juste titre d'ailleurs, la version longue, sans entrer dans l'interprétation des *Hébreux*.

Chrysostome, remarque-t-il ensuite, va plus loin encore et juge que l'homme était un menteur et qu'il venait dans l'intention de tendre un piège à Jésus. Mais, conclut paisiblement Érasme, cela ne me paraît pas cadrer avec ce que nous lisons chez Marc que Jésus l'aima et

l'embrassa. Il me semble, poursuit-il, qu'il faut admettre que le jeune homme était bon dans son genre, mais que par sa faiblesse il n'était pas encore à la hauteur de la perfection évangélique.

D'une manière générale, les développements assez brefs consacrés à cette péricope montrent la qualité de la critique érasmiennne. Il traite d'abord la question textuelle, dont les éléments lui sont fournis par le vaste commentaire origénien. Mais il n'hésite pas à trancher dans le sens opposé à celui du maître alexandrin. Les critiques modernes l'ont suivi généralement dans ces choix.⁶⁶

Même sûreté dans le jugement théologique sur le verset 17 comme sur le verset 19, et chaque fois, en prenant le contrepied d'Origène. Ce n'est d'ailleurs pas un des moindres paradoxes de l'exégèse de cette péricope que de voir Bèze et Calvin suivre Origène, alors qu'Érasme ne le fait pas.

En effet, Calvin comme Bèze prennent, en Mt 19,17, la leçon "pourquoi m'appelles-tu bon"⁶⁷ qui est un emprunt à Mc 10,18 et Lc 18,19. On s'en étonne moins chez Calvin qui commente sous la forme d'une harmonie évangélique et consacre peu d'attention à l'établissement du texte. C'est plus curieux chez Bèze qui imprime la Vulgate *Quid me interrogas de bono* et trouve cette même leçon dans le *Claramontanus* ainsi que dans deux autres manuscrits (*In duobus vetustis exemplaribus et meo vetustissimo legitur...*) mais opte tout de même pour l'autre leçon, sans le justifier.

C) Théodore de Bèze

D'une manière générale, en ce qui concerne le texte de cette péricope, Bèze se montre non seulement conservateur, mais extrêmement défensif. Car chaque fois qu'Érasme a évoqué un problème concernant un verset, Bèze fait porter son argumentation théologique précisément sur le passage contesté.

Érasme avait conservé dans son texte 19,19 b, mais avait mentionné le doute que faisait naître l'absence de parallèle chez Marc et Luc. Bèze ne veut même pas en admettre le principe. Si l'on voulait éliminer tous les passages des synoptiques qui n'ont point de parallèles, dit-il, on éliminerait une bonne partie des Évangiles. Et il met son commentaire – qui est, dans la perspective de Calvin, celle de l'ignorance par le jeune homme de son avarice – précisément sur ce verset, alors

qu'il s'appliquerait plus logiquement au verset 21. Mais ici, comme en bien d'autres endroits, la défense du texte reçu et l'interprétation de la péricope ne font qu'un pour lui.

On le remarque dans la pointe qu'il lance à Origène à propos des doutes de ce dernier sur l'authenticité de 19 b : "Quiconque a lu les commentaires sur l'épître aux Romains de notre homme, dans lesquels il a profané de la manière la plus honteuse le cœur même de notre religion (*praecipuum religionis nostrae caput*) ne doit pas s'étonner qu'il se soit trompé de pareille façon ici." Cela implique que l'interprétation origénienne de l'Épître aux Romains lui retire tout crédit dans une discussion d'ordre textuel sur Matthieu. Une fois de plus, nous constatons que la sûreté doctrinale est pour Bèze non seulement le critère d'interprétation mais également d'établissement du texte.

A propos de Marc, Bèze suit la même ligne que Calvin en ajoutant toutefois, à la suite d'Érasme, sur le verset 18, qu'"il ne faut pas suivre, sur ce point, les commentaires nombreux qui pensent que Jésus voulait amener le jeune homme à reconnaître sa divinité". Mais Bèze lie davantage que Calvin le commentaire au texte : le terme bon est au centre de la discussion. C'est parce qu'il ignore ce qu'est le bien que le jeune homme ne peut prendre conscience d'être transgresseur de la Loi.

Mais où l'on perçoit davantage l'évolution de Bèze par rapport à Calvin, c'est dans le commentaire du "Jésus le regarda et l'aima" de Mc 19,21. Bèze résume le commentaire de Calvin mais se réfère encore davantage que lui aux Romains pour l'interpréter.

Si Jésus aime le jeune homme, dit Bèze, c'est de l'affection que Dieu daigne apporter à toutes ces créatures, "en particulier à celles dans lesquelles il aperçoit des traces évanescences, aussi faibles soient-elles, de son image". Il ne laisse rien, dans son commentaire, de la simplicité avec laquelle Marc montre des sentiments humains chez Jésus. En Mt 19,19 déjà, Bèze utilisait, pour parler de Jésus, le terme de *Dominus* et non de *Christus*. Ici, ce n'est pas non plus Jésus-Christ qui est mis en scène avec sa double nature humaine et divine, mais le Dieu créateur lui-même. Le Jésus des évangiles laisse place au Dieu éternel de justice et de miséricorde.

Cela se confirme en regardant les références explicites et implicites que Bèze fait à l'épître aux Romains. Il rapproche, en effet, le regard de l'amour de Jésus pour le jeune homme, du

traitement que le potier fait subir à ses vases (Rm 9,22) : en effet, dit-il, Dieu "traite même les vases destinés à sa colère avec beaucoup de douceur."

Cette citation entraîne d'ailleurs un durcissement considérable de l'interprétation car elle insinue que le jeune homme est un réprouvé et que le regard de Jésus est simplement une sorte de patience face à un être condamné par la colère divine. C'est expliciter ce que laissait supposer Calvin quand il posait la question : comment le Christ peut-il aimer un homme orgueilleux et hypocrite ?"⁶⁸

Bèze précise le contexte prédestinationniste dans lequel il lit le passage en concluant sa note par ces mots : "Il faut soigneusement distinguer cette dilection de la charité paternelle par laquelle Dieu entoure ses élus, justifiés dans son Fils, reconnu dans la foi, sanctifiés et devant connaître encore la glorification."

Nous ne sommes plus chez Marc, mais dans Romains 8,29 : "Ceux qui d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image du Fils... ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés."

D) Marc 10,21 : *unum tibi deest*, *en soi usterei

"Une seule chose te manque". Cette réponse de Jésus pose aussi un problème à Bèze et pour la résoudre, il prend ses distances avec la lettre de l'évangile d'une manière explicite, comme en trouve peu d'autres exemples dans les *Annotations*.

Pour Bèze, Le Christ fait là une concession. Il ne faut pas lire le texte comme il se présente ("*ut per se verba sonant*"), car cela signifierait que l'on peut ajouter quelque chose à la justice que la Loi prescrit. Mais il faut le lire comme si Jésus disait ("*ac si diceret Christus*") : il y a loin que cet homme ait accompli tout ce que prescrit la Loi, comme il se l'imagine stupidement. Au contraire, il lui manque la seule chose sans laquelle il n'y a pas de véritable obéissance à la Loi, à savoir la charité parfaite qui met avant toute chose le souci de la piété et le service du prochain, quels que soient les inconvénients qui en découlent. C'est ce que veulent dire, affirme Bèze, les paroles "suis-moi et prends ta croix sur tes épaules", qui sont l'équivalent de "va, vends ce que tu as et donnes-le aux pauvres".⁶⁹

Cette réinterprétation des paroles de Jésus ("ceci n'est pas dit simplement par le Christ et comme en soi les mots ont l'air de le dire") a quelque chose d'extraordinaire. Elle signifie que les paroles de Jésus ne sont pas claires et peuvent prêter à confusion.

Bèze reprochait à Érasme et à Castellion de trouver l'Écriture parfois obscure et s. Paul, notamment, difficile. Ici, ce sont les évangiles qui nécessitent une interprétation et pour que les paroles de Jésus ne soient pas mécomprises, il faut ici évoquer Rm 2 et l'impossibilité d'accomplir la Loi. L'Épître aux Romains est donc pour lui un texte clair, c'est l'évangile de Marc qui ne l'est pas.

De même, "vends ce que tu as" ne doit pas être pris, pour Bèze, au sens littéral. D'abord, parce que cela n'est pas exigé par la Loi qui, au contraire, l'interdit souvent, sous peine de péché contre la charité. Bèze se réfère implicitement à Calvin. Celui-ci donne l'exemple du paysan qui n'a pas le droit de vendre ses biens parce qu'ils constituent son gagne-pain et celui de sa famille. "C'est une plus grande vertu de conserver ce que Dieu a mis en notre main que tout dilapider, dans la mesure où nous nous nourrissons nous-mêmes et notre famille de façon si économe et frugale que nous puissions en distraire une partie pour les pauvres."⁷⁰ Sans doute, l'idée de vouloir mettre en garde les fidèles contre des générosités irréfléchies et même de montrer que la propriété peut recouvrir un devoir est-elle une idée louable, mais elle s'exprime mal à propos quand elle prétend interpréter ce texte.

L'exégèse de Marc par Bèze devient ainsi acrobatique. Contrairement à la lettre du récit, Jésus n'appelle pas le jeune homme à le suivre, il ne l'aime pas, il ne lui propose pas de distribuer ses biens aux pauvres. Pour ce faire, notre interprète extrapole la problématique de l'épître aux Romains : personne ne sera justifié devant Dieu par la pratique de la Loi (Rm 3,20), tout homme sera reconnu menteur face à lui (Rm 3,4). Même s'il faut, pour le faire, réinterpréter les paroles que l'Évangéliste met sur les lèvres de Jésus.

Notes du chapitre 9

1. Dans la traduction littéraire de Charles de Mellert, *Propos de table de Martin Luther*, Paris 1933, t. I, pp.196-197. Cf. WA, Tischreden 5, 5511. Ce jugement sur les Loci de Mélanchthon se retrouve plusieurs fois sous des formes diverses: WA 5, 5647 ; 5787 ; 6009 ; 6493, par exemple 5827 : "*Nach der Apostelzeit ist auf Erden kein schöner Buch geschrieben worden von christlicher Lehre den dieses... Non est tantum eruditionis in omnibus ex veteris ecclesiasticis scriptoribus, quantum in his locis D. Philippi.*"
2. Stanislas Lyonnet, *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains*, Paris 1969, p.22.
3. Cf. les éditions de Wittenberg, 1521, 1535 etc. Là-dessus : Stanislas Lyonnet, *Les étapes du mystère du salut* p. 22. Pierre Fraenkel, *Testimonia Patrum. The function of the patristic argumentation in the theology of Philip Mélanchthon*. Genève 1961, pp.28-29.
4. L'exégèse que promeut la méthode des *Loci* est d'essence idéaliste. Il faut avoir des idées claires avant d'aborder un texte, à partir des idées générales les difficultés de détail vont se résoudre. On va du clair à l'obscur. La méthode critique part d'une perspective différente, c'est la difficulté qui est intéressante : par le biais d'une rupture de logique, d'un phénomène surprenant, on parvient à découvrir des éléments plus cachés. La *Lectio difficilior* sert ainsi de point de départ aussi bien pour l'établissement du texte que pour l'effort de compréhension.
5. Calvin, préface de l'*Institution* de 1560. CO III, 7.
6. Notons que la perspective de Calvin est de fournir avant l'accès au texte son contenu digéré et systématiquement ordonné, alors que les *Propos de table* de Luther parlaient de lire d'abord l'Écriture, puis de mémoriser les *Loci* de Mélanchthon.
7. Geisendorf. op. cit. p.68.
8. Olivier Fatio, *Méthode et théologie*, p.119*
9. Ibidem, "*Primum quidem doctrinae summa capita diligenter & tenenda sunt, ut cum legenda erit sacra scriptura intelligamus quo revocanda sint omnia interlegentum occurrunt. Quod ubi ignorantur, labi et errare facile est et vero scripturae sensu discedere.*"

Ita vero tenenda sunt doctrinae summa capita ut videamus quomodo inter se cohaereant, et quid primum, quid medium, quid extremum sit, et quo pacto unum ex alio

pendeat et consequatur ; ad hanc rem plurimum proderit Confessio Bezae, Institutio Calvinii, utrumque autem crebro legere."

- [10.](#) Pierre Fraenkel, « De l'Écriture à la dispute ». Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, Genève, 1978, p.6.
- [11.](#) Fraenkel, p.8 « Sur l'influence de Strasbourg sur les académies de Lausanne et de Genève », ibid.
- [12.](#) Fraenkel, ibid. p.24.
- [13.](#) Bernard Roussel, *Martin Bucer, lecteur de l'épître aux Romains*, Strasbourg 1970, pp.139-140.
- [14.](#) Benoît Girardin, *Rhétorique et théologie. Calvin. Le commentaire de l'épître aux Romains*, Paris 1979, p.268.

Le poids de l'élément éthique chez Calvin. "Ni discréditée comme chez Mélanchthon, ni banalisée comme chez Bucer, l'éthique est la mise en œuvre dans l'existence d'une déclaration ayant force d'instituer une humanité nouvelle. L'éthique habite en profondeur le commentaire calvinien, et de fait c'est bien la rhétorique forensique, le discours au mouvement persuasif et public, qui est ici mise en œuvre, alors que nous avons affaire avec Mélanchthon à une rhétorique topique et avec Bucer à une rhétorique syllogistique. Est-ce un hasard si ces deux formes tendent à mettre l'éthique en périphérie, alors que la rhétorique forensique la place en son centre ? "

- [15.](#) Érasme lit un plan en deux parties : la première est dogmatique, la seconde (12-16) paranétique. B. Girardin, p.272.
- [16.](#) Pour étudier la structure de l'épître il faut lire les *Minores*. Les *Annotationes Majores* sont très pauvres en remarques sur la structure de l'épître, les *Minores* au contraire consistent essentiellement en notations de type logique ou "rhétorique", c'est-à-dire, ayant trait au mode d'argumentation. Par exemple au chapitre IV, note 1 : "*Novum argumentum ab Abrahamo*." Note 2 : *occupatio* (c'est-à-dire, réponse faite à l'avance à une objection). Note 3 : *confirmatio propositionis*. Note 4 : *probatio prima confirmationis*... L'édition de 1642 des *Majores* à l'avantage d'avoir reproduit ces notes en marges.

Nous remercions Pierre Fraenkel pour l'aide qu'il nous a apportée dans ces paragraphes et particulièrement pour le parallèle entre les *Annotationes* et l'*Excursus* sur la prédestination.

- [17.](#) Cf. Calvin, CO 49, 20 ss.

- [18.](#) Sur la *dispositio* de l'épître chez ce dernier, voir "*Werke in Auswahl*" tome V pp. 373 ss.
- [19.](#) *peroratio* : conclusion du discours. Rappelons brièvement les termes de rhétoriques latine que nous utilisons dans ce chapitre : *Coronis* : finale, conclusion. *Disputatio* : dissertation, discussion d'un problème. *Expositio* : exposition du sujet. *Insinuatio* : exorde, préparation d'une argumentation. *Occupatio* : réponse donnée à une objection prévisible. *Partitio* : découpage, structure d'un texte. *Prepositio* : proposition, exposé d'un thème majeur du syllogisme. *Scopus* : but, objet du discours. *Usus* : usage, application.
- [20.](#) CO 49, 144.
- [21.](#) CO 49, 169.
- [22.](#) Mélanchthon, op. cit. p.249.
- [23.](#) Cf. Roussel, Bucer, p.139.
- [24.](#) Cf. Roussel, Bucer, pp. 180, 208, 238, etc.
- [25.](#) Mélanchthon, op. cit. p.197.
- [26.](#) CO 49, 103 ss.
- [27.](#) Mélanchthon, op. cit. p.249.
- [28.](#) CO 49, 169.
- [29.](#) CO 49, 128.
- [30.](#) Cf. supra, p.171.
- [31.](#) Cf. Calvin, introduction, CO 49, 4. Après le chapitre 8 plein de consolation pour les affligés et ceux qui sont tentés de douter de leur salut, le chapitre 9 continue en répondant à ceux qu'offense le rejet des juifs, parce qu'ils en conçoivent des doutes à l'égard du salut.
- [32.](#) *Ad Defensionem S. Castellionis* dans les *Tractationes theologicae*, 2,1 p. 468 ss.
- [33.](#) B. 98 : "*Sed pessima fide Castellio, quod hic dicitur de divini Sermonis firmitate invariabilis, ad ipsum Apostolum detorsit, qui sibi excidisse Dei sermone neget, id est, se minime fuisse sermonis Dei oblitum, cum dicatur veros esse Israelitas, non eos qui secundum carnem, sed qui ex promissione nati sint. Ineptissime id quidem.*" Puis, sur le **ex Israël* : "*Est autem in his verbis generalis propositio totius istius de aeterna praedestinatione tractationis (quae tertia pars est hujus epistolae usque ad undecimi capitis finem) nempe aliquam esse particularem Dei electionem quae sit primaria nostrae fidei et salutis causa. Ex pluribus enim unum, sive plures*

accipere, quid aliud est, quam istum vel istos, reliquis repositis et rejectis, sumere ? Nihil est ergo ineptius quam universalem electionem sumere... Ait denique veros Israelitas, id est, in foedere comprehensos, non ex genere, sed ex electione aestimandos, ascendens nimirum sursum ad primariam causam, id est electionem aeternam, cum alibi aliquoties in eodem argumento (sed diverso scopo) haereat in causis proximis, puta vel in fide, ut Gal. 3,7 vel in fidei fructibus, ut supr. c. 2,18 et 29."

- [34.](#) *De Praedestinationis*, pp.413b – 414ab. "*impium dogma, rescindi posse Dei verbum, id est, quod Deus se facturum decreverit, ac praesertim verbo suo sit testatus...*"
- [35.](#) CO 49, 176 : "*ut ostentat electionem arcanam Dei supra externam vocationem dominari.*"
- [36.](#) Même dans la version amplifiée, CO 49, 176.
- [37.](#) Cf. *De praedestinatione*, 414b : *klêthêsetai = *vocare ex nihilo*.
- [38.](#) Voir notamment Annotations sur 9,9, la *ratio applicationis* tirées des *Minores*, B 1642.
- [39.](#) *De praedestinationis*, 414b – 414a.
- [40.](#) *De praedestinationis*, 417 s.
- [41.](#) CO 49, 177-179.
- [42.](#) *De praedestinationis*, 418b.
- [43.](#) Dans les notes de son NT, p.451.
- [44.](#) *De praedestinationis*, 419 ss.
- [45.](#) *De praedestinationis*, 422b.
- [46.](#) Chez Calvin, CO 49, 180, c'est la "chair".
- [47.](#) *De praedestinationis*, 422b – 423b.
- [48.](#) CO 49, 180 ss.
- [49.](#) CO 49, 175.
- [50.](#) CO 49, 181 ss.
- [51.](#) Col. 451 s.
- [52.](#) *De praedestinationis*, : 424b+ "*indurare... non significare ex molli durum aliquid facere, sed in duritie confirmando illam augere*", ce que prouve l'opposé, "*miser cordia = "duritiem et eius effecta tollere."*"
- [53.](#) *De praedestinationis*, 426a.

- [54.](#) *De praedestinationis*, 426a.
- [55.](#) *De praedestinationis*, 428a.
- [56.](#) CO 49, I, 188 s.
- [57.](#) Tiré de la synopse de P. Benoît. M. E. Boimart, Paris 1963.
- [58.](#) WA 47, pp.337 ss.
- [59.](#) In Mt 19,16. Dans l'*Harmonie Evangélique*. CO 45 col. 536-541.
- [60.](#) In Mt 19,22.
- [61.](#) Sur Mt 19,16.
- [62.](#) Sur Mc 10,21.
- [63.](#) Sur Mc 10,21.
- [64.](#) CO 45, 538.
- [65.](#) Ibidem
- [66.](#) Cf Lagrange, *Évangile de Mt* pp.375-376.
- [67.](#) Calvin "*cur me vocas bonum*", Bèze 98 : "*cur me dicis bonum*".
- [68.](#) Col. 541.
- [69.](#) Bèze ajoute, en effet, ce doublet à la fin du verset 21, suivant en cela Érasme et Calvin (contre la Vulgate).
- [70.](#) CO 45, c. 540.

CHAPITRE 10 : Exégèse et dogmatique : Bèze, Lambert Daneau et la scolastique calviniste

Elève puis collègue de Bèze, Lambert Daneau (1530-1593) dans son exégèse de l'épître à Timothée, écrit Olivier Fatio, "n'hésite pas à suppléer au texte les mots qui fondent ou facilitent son hypothèse. Bien qu'il ait donné au préalable le texte établi par Bèze, il ne lui reste pas fidèle, pas plus qu'il ne s'y tient lorsque, dans le corps du commentaire, il cite tel ou tel autre verset. Le texte biblique n'a pas de valeur intangible et son établissement, au moyen de la critique textuelle et de la philologie, ne le retient pas ou peu. L'important, à ses yeux, est de donner au texte une interprétation théologique satisfaisante dans le cadre de l'analogie de la foi, serait-ce au prix de suppressions ou d'adjonctions qu'aucune leçon manuscrite ou imprimée n'atteste. Cette position n'est pas due à un défaut de connaissances philologiques ; ce qu'on sait de la formation de Daneau prouve le contraire. Mais, en l'occurrence, la philologie est subordonnée à la doctrine et le présent exemple confirme que chez Daneau le théologien et l'homme de la méthodologie déterminent le commentateur et l'exégète. Cela explique la rareté, par rapport à Érasme et à Bèze, des remarques philologiques et grammaticales, qui sont moins nombreuses encore sous sa plume que dans les commentaires de Calvin."¹

A cette prééminence marquée de la doctrine sur le texte, Daneau joint l'emploi d'une méthode ouvertement scolastique, poursuit O. Fatio. "Plus que le terme d'orthodoxie, qui sous-entend rigidité et manque d'imagination, celui de 'scolastique' s'applique à l'œuvre de Daneau."² Il s'agit d'une forme de théologie, proche de la scolastique médiévale, qui est caractérisée par le poids déterminant de la logique, ici de la dialectique aristotélicienne.

Comme son collègue Antoine de Chandieu (1534-1591), Daneau est préoccupé de méthode. La logique, écrit-il dans *l'Elenchus haereticorum* (1573), est "l'instrument commun à toutes les sciences et à tous les arts, qui enseigne à confirmer ce qui leur est propre et à repousser ce qui leur est étranger."³ "Quiconque veut parvenir brièvement et sûrement à la connaissance de la vérité, ajoute-t-il dans *l'Ethice*, ne peut se passer de cette science de l'argumentation et du raisonnement."⁴ Chandieu dans le *Locus de Verbo Dei scripto adversus humanas traditiones*, commentant la parole "toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice" (2

Tim 3,16), note que, dans le théologie, il ne s'agit pas seulement d'enseigner mais aussi de redresser, et pour cela une bonne méthode est nécessaire. Le raisonnement clair que permet la logique est l'instrument rêvé pour combattre l'hérésie. Cette méthode, c'est Aristote qui la fournit.

Pour Daneau, l'hérésie est d'abord un illogisme : Dieu étant logique, l'erreur en théologie passe par une faute de logique. Dans *l'Elenchi*, il met cette maxime en application, en faisant appel à l'Aristote de *l'Organon* et des *Réfutations sophistiques*. Car, dit-il, l'art de bien penser, exposé par les dialecticiens et Aristote, tout particulièrement, est l'instrument privilégié pour débusquer l'hérésie.⁵ Dans la *Methodus tractandae sacrae scripturae*, Daneau affirme que le sommet de la dialectique est le syllogisme, qui assemble les propositions de façon à constituer une argumentation irréprochable. Destruction du paralogisme que constitue le sophisme, agencement parfait du syllogisme pour aboutir de la manière la plus directe au vrai, Daneau se montre un disciple fidèle d'Aristote.

D'ailleurs, "tout au long de son œuvre abondent les références au Stagirite ou à d'autres commentateurs anciens comme Ammonius."⁶ Il ne tire cependant pas ces principes directement d'Aristote mais de l'aristotélisme cicéronien qui lui parvient par le biais des traités de Johannes Caesarius, de Jean Sturm et surtout de Philippe de Mélancthon. Ce dernier, auteur des *Erotemata dialecticis* (1548), qui furent jusqu'à la fin du siècle le manuel de logique normatif des protestants définit la dialectique comme "l'art ou le voie d'enseigner la manière juste, ordonnée et claire : ce qui se fait en définissant, en divisant, en reliant exactement entre eux les vrais arguments et en séparant et réfutant ceux qui sont réunis à tort ou qui sont faux."⁷ Selon Wilhelm Risse, l'ouvrage de Mélancthon représente une logique scolastique et non pas humaniste. Il se rattache à la filière de Pierre d'Espagne, dont les *Summulae logicae* (vers 1250), inspirées des *Topiques* d'Aristote, définissent la dialectique comme "l'art des arts, la science des sciences, qui ouvre la voie aux principes de toutes les méthodes."⁸ Nous constatons une nouvelle fois l'influence qu'exerce à Genève le *Praeceptor Germaniae* ; il inspire aussi bien la méthode exégétique par les *Loci Communes* que la systématique par les *Erotemata dialecticis*.

L'accueil généreux que Daneau accorde à la logique aristotélicienne se double paradoxalement d'un jugement acerbe sur l'influence, désastreuse à ses yeux, que le philosophe a exercée sur la théologie. Dans son *Commentaire des Sentences* (1580), il retrace une histoire de la

pensée médiévale qui se résume en un récit de l'influence croissante exercée par l'aristotélisme dans la théologie. Il distingue trois périodes : la première va de Lanfranc (1020) à Albert le Grand (1220) : elle compte Anselme, Hugues de St. Victor, Gratien, Pierre Lombard, Pierre le Mangeur, Pierre de Cluny, Alexandre de Halès. "Cet âge a encore quelque pudeur, dit-il : bien qu'il mette les écrits des hommes d'Église sur le même pied que la parole de Dieu, il se préoccupe encore d'expliquer l'Écriture aux contemporains. Aristote était déjà introduit sur le seuil du temple et du sanctuaire de la théologie ; il n'avait toutefois pas encore accès au temple même."⁹ La deuxième période (1220-1330) va jusqu'à Durand de Saint-Pourçain et comprend Thomas d'Aquin, Guillaume de Paris, Duns Scot, Bonaventure, Nicolas de Lyre, Occam, Alain de Lille. Ici, Aristote règne en maître, affirme Daneau, la parole de Dieu a besoin d'être fondée sur le philosophe. La théologie se perd dans des questions absurdes, mais ce n'est encore rien par rapport à la troisième période, qui s'étend jusqu'au redressement évangélique de Luther. Elle rassemble les Capreolus, d'Ailly, Gerson, Bernardin de Sienne, Biel, Jean Eck et Genebrand, évêque de Paris. Ici, plus aucune modestie dans les discussions sur le pape, la Vierge, la messe, l'instance suprême est devenue Aristote, conclut Daneau.¹⁰

Dans son optique, la théologie médiévale est homogène, entièrement dominée par le Stagirite. Aucune mention des affrontements entre aristotéliens et augustinien, nominalistes et réalistes, platoniciens, averroïstes, disciples de Thomas et de Scot, ni des combats des mystiques de la dévotion moderne contre les docteurs de la théologie "dialectique." C'est que Daneau lui-même est un scolastique aristotélien. Il approuve, dans le *Commentaire des Sentences* " de Pierre Lombard, la méthode excellente et soignée que les scolastiques ont utilisée dans les matières qu'ils ont traitées, méthode qui ouvre la voie la plus aisée pour expliquer la vraie théologie."¹¹ A l'égard du Maître des Sentences, Pierre Lombard, auteur du manuel de base de l'École médiévale, Daneau éprouve à la fois aversion et fascination..." Si cet homme était tombé dans des temps plus heureux et avait enseigné une doctrine de la foi chrétienne moins corrompue, il eût pu être grandement utile à l'Église de Dieu. Il fut en effet zélé et fin et le but qu'il poursuivait avec son ouvrage – amender et juger les opinions reçues à partir de la doctrine d'Augustin – était non seulement honnête mais nécessaire ».¹²

Clarté de l'exposition, sûreté de la déduction, voilà les qualités que Daneau apprécie dans la scolastique. Comme le note Olivier Fatio, "Pour les réformés, la méthode ne peut être que la manière la plus fine et la plus efficace d'affirmer la vérité à l'aide d'arguments apodictiques ; en effet, tout est clair dans l'Écriture et les opinions douteuses n'ont pas de place en théologie. La méthode n'est pas hypothético-déductive ; elle ne découvre rien de nouveau, ni ne rend sûre une opinion douteuse. Son rôle est d'ordonner et de clarifier des postulats certains au départ. En admirant la méthode des scolastiques, Daneau admire donc la force et la clarté de leurs constructions rationnelles. Ajoutons encore que cette admiration s'adresse plus à Thomas ou à Durand de Saint Pourçain qu'au Lombard dont les défauts d'ordonnance sont souvent relevés."¹³ En effet, ce que Daneau reproche au Lombard ce ne sont ni le pélagianisme ni le rationalisme, mais le manque de méthode : désordre de la construction, confusion de l'exposé, intérêt pour des questions oiseuses...

Cette volonté de clarté et de méthode n'est pas réservée à la dogmatique, elle trouve également sa place dans l'exégèse. Un ancien élève de Daneau, pasteur à Anvers, lui réclame une méthode pour bien interpréter l'Écriture. Car, écrit-il, les étudiants en théologie sont incapables, malgré des lectures bibliques assidues, de découvrir la méthode de l'interprétation qui puisse s'appliquer à tous les passages de l'Écriture avec d'égales chances de succès. Tout au plus peuvent-ils, grâce aux Lieux communs, interpréter tel ou tel passages, qui manifestement leur sert de support."¹⁴ Daneau répond à cette demande par sa *Methodus tractandae sacrae scripturae* (1579). Elle doit compléter les lieux théologiques, car ceux-ci ne sont consacrés qu'à un certain nombre de passages-clefs de l'Écriture et Daneau cherche à "éplucher justement et méthodiquement chaque verset de l'Écriture."¹⁵ D'excellents auteurs, note-t-il, ont publié leurs exégèses des épîtres pauliniennes : Bèze, Mélanchthon, Hemmingsen. Leur lecture permettra d'acquérir une *habitudinem animi methodicam*, mais cela ne concerne qu'une partie de l'Écriture, or il faut expliquer chaque verset et présenter une interprétation correcte de toute l'Écriture aux étudiants et aux fidèles.¹⁶ Daneau, quant à lui, distingue trois lieux : rhétorique, dialectique et théologique. Le lieu rhétorique détermine la figure utilisée dans le passage en question ; le lieu dialectique, c'est "ce qui montre brièvement le lieu et le siège de l'argument" utilisé dans un passage scripturaire ; quant au lieu théologique, il est l'explication de "ce que l'Esprit Saint enseigne sur notre salut."¹⁷

C'est un développement des principes que Bèze exposait dans sa *Brevis concionandi methodus*. L'orateur sacré doit d'abord donner le résumé du sujet à traiter, puis, par souci de clarté, distinguer les diverses parties qui feront chacune l'objet d'une explication. Les termes obscurs seront éclairés par d'autres passages de l'Écriture, puis l'on rapprochera le thème envisagé des *Lieux communs* de Mélanchthon. Enfin, on déterminera le genre de fidèles auxquels s'adresse ce lieu. Il faut également faire apparaître le type de connexion qu'entretient le passage étudié avec son contexte.¹⁸ Dans la *Ratio studii theologici*, Bèze manifeste le même souci de clarté et d'attention aux structures du texte, mais il insiste encore davantage sur les références doctrinales. Il faut avoir à l'esprit les chapitres principaux de la doctrine lors de la lecture de l'Écriture sainte, car les ignorer fait courir le danger de divaguer et de perdre le sens véritable du texte. Il faut ensuite considérer le lien entre les différentes têtes de chapitre, "ce qui est premier, ce qui est au milieu et ce qui est à la fin" et comment les thèmes dépendent les uns des autres. A cet effet, pense-t-il, rien n'est plus utile que de relire fréquemment la *Confession* de Bèze ou l'*Institution* de Calvin. Ces préceptes fondamentaux assimilés, il faut lire, méditer et traduire l'Écriture et se la remémorer continuellement.¹⁹

La lecture biblique, selon l'instruction de Bèze, doit s'effectuer dans un encadrement doctrinal étroit. Il faut partir d'une somme doctrinale et s'y référer en cours de lecture. Ensuite, songer que l'Écriture est elle-même construite comme une somme ; il faut donc procéder à l'intérieur du texte à des découpages logiques et mettre chaque passage en connexion avec ce qui précède et ce qui suit. Cela montre que, pour Bèze, la base de l'exégèse n'est pas le mot, comme on l'a plusieurs fois affirmé ; chaque proposition doit être, en effet, replacée dans l'ensemble du discours, qui est lui-même conçu comme structuré.

L'importance de cet appareil méthodologique nuance le principe de clarté de l'Écriture. Pour Bèze, le texte biblique est sans doute clair, mais dans la mesure où chaque passage est "conféré avec d'autres" et que l'interprétation est encadrée par les définitions ecclésiales. Sans l'aide des confessions de foi, le lecteur peut facilement se tromper.

De fait, l'interprétation de la Bible par des laïcs, même en présence d'un ministre, est considérée comme dangereuse. Le 10 août 1563, lors d'un synode lyonnais présidé par Pierre Viret, la question avait été posée aux pasteurs et professeurs de la ville de Genève, "s'il est expédient que,

dans un lieu où l'on prêche la Parole de Dieu publiquement, à son de cloche, les hommes et les femmes s'y rassemblent à certaines heures dans une chambre particulière, pour y lire la Parole de Dieu et répondre sur chaque mot ou verset aux demandes faites par un ministre, de telle sorte que les femmes et les hommes, sans aucune distinction, interprètent le sens des acteurs sacrés, il a été répondu que cela est de mauvaise et dangereuse conséquence."²⁰

La "dangereuse conséquence", c'est la pluralité des interprétations qui peut s'ensuivre. Or, ce que les "pasteurs et professeurs de Genève" recherchent, c'est une doctrine claire, univoque, valable pour tous et partout. Finalement, qu'ils soient partisans ou opposants de la méthode scolastique, nos réformés ont la même perspective : écarter le doute, ennemi principal de la foi. Faisant allusion à un écrit anonyme sur la Cène, que Bèze lui avait communiqué, Bullinger écrit le 1^{er} décembre 1568 : "Si ces esprits philosophiques continuent à examiner tous les dogmes de notre religion à l'aide de la méthode aristotélicienne, nous aurons de nouveau une nouvelle doctrine scolastique, bien plus, une nouvelle doctrine aristotélicienne, et plusieurs nouveaux Thomas d'Aquin, Scot, Albert et autres séraphiques. Pour le dire franchement, je déteste de tout mon cœur tout ceci, et je me rappelle souvent ces temps-ci l'affirmation de Tertullien : 'les philosophes sont les patriarches des hérétiques'. Et enfin, quelle sera la fin des discussions ? Grâce à elles, les auditeurs ne comprendront rien, et, s'ils ont compris quelque chose, ils apprendront à douter de tout. Magnifique but en vérité que celui de la théologie aristotélicienne."²¹ Antoine de Chandieu, tout scolastique qu'il soit, va dans le même sens quand il avertit : "Les théologiens ne sont pas des philosophes ; ils ne peuvent mettre en doute leurs principes qui sont *per se* *axiomatica. En outre, rien n'est plus contraire à la foi que le doute, l'*epoché académique."²²

Or Bèze attend précisément de la dialectique qu'elle écarte le doute. Déjà Augustin soulignait dans le *De doctrina christiana* combien l'art de bien penser, qui est indissociablement lié à la capacité de dissiper les sophismes, est importante pour celui qui veut résoudre les difficultés de l'Écriture ("*Sed disputationis disciplina ad omnia genera questionum, quae in Litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda plurimum valet.* ». Augustin, *De doctrina christiana*, 2,48.). Dans la préface aux deux premiers chapitres de *l'Isagoge* de Daneau (1583), Bèze combat ceux qui veulent éliminer de l'enseignement théologique cette "science divinement transmise", qui apprend à définir, à diviser et

à discerner les vraies conclusions des fausses, grâce à une "méthode certaine et invariée". Il ne s'agit certes pas de tirer les principes théologiques de la pensée des philosophes mais de suivre l'exemple de saint Paul, maître en dialectique. En ce qui concerne l'ordre de l'enseignement, la disposition des arguments et la rigueur de la démonstration, personne ne peut lui être comparé, affirme-t-il. Il ne faut donc pas s'étonner que, dans cette même préface, il donne le retour à la pure logique aristotélicienne comme l'indice du renouveau théologique de son siècle, et non la redécouverte du texte biblique. Aucune raison d'opposer dialectique et exégèse, ni saint Paul à Aristote ; en fait, bien compris, il s'agit du même combat pour la vérité de la doctrine chrétienne. Le mérite de la restitution d'Aristote revient à Lefèvre d'Étaples, en France, ajoute Bèze, et à l'"incomparable Mélancthon" en Allemagne, Et, de fait, Mélancthon est bien le maître de la méthode théologique de Bèze, en exégèse, par les *Loci Communes*, comme en systématique par les *Erotemata dialectices*.²³

10.1. Érasme et la scolastique

L'opposition d'Érasme à la scolastique provient de la crainte qu'elle ruine la paix et la concorde dans l'Église. Entrer dans la théologie par le biais de la logique, c'est risquer de devenir raisonneur et disputeur. Le jeune théologien doit-il passer par la "palestre scolastique", demande-t-il, dans la *Ratio verae theologiae* ? Il le peut, il ne le doit pas. Par la faute de ceux qui ont introduit la dialectique et la philosophie d'Aristote, la science sacrée est devenue philosophique et non théologique. C'est pourquoi il faut préférer la théologie des anciens, celle des Pères, à la scolastique. Ou, du moins, que chacun suive son goût : la scolastique pour qui se plaît à la dispute et la patristique pour qui désire être formé à la piété. Pour Érasme, il est préférable d'ignorer certaines doctrines d'Aristote que de méconnaître les décrets du Christ. C'est pourquoi, écrit-il, je préfère être un pieux théologien avec Jérôme que de me voir vaincu avec un Duns Scot.²⁴ Chez Érasme, le thème antidialectique fait corps avec une conception prophétique de la théologie.²⁵

A la différence de saint Bonaventure et de saint Thomas, Érasme rattache la théologie au don de prophétie plutôt qu'à celui de la sagesse. C'est dans le temple de l'Église ou de l'âme pieuse que l'Esprit révèle les mystères de Dieu, par la clarté de l'illumination baptismale. Il trouve cette doctrine chez ses maîtres : saint Paul, Origène, saint Jérôme, John Colet.²⁶ La lecture de la Bible est considérée

d'un point de vue sacramental. Comme le baptême et l'eucharistie, elle procure la sanctification de l'âme qui la reçoit. Elle est une connaissance transformante. Érasme se méfie de la scolastique comme d'une approche raisonneuse des mystères divins. Il ne faut aborder les profondeurs divines qu'avec beaucoup de prudence et de respect. L'irrégiosité d'une théologie disputeuse met de surcroît en danger la paix et la concorde. "Quel progrès, je le demande, avons-nous réalisé jusqu'ici par ces laborieuses questions, sinon, au grand dommage de la concorde de nous aimer moins en voulant posséder plus de sagesse qu'il ne convient."²⁷

10.2. *Sola scriptura* et tradition

Le biblisme érasmien se réjouit des méandres et des difficultés du texte sacré. Il insiste sur la variété ou les oppositions des auteurs inspirés car il les considère comme une protection des mystères religieux. C'est face aux définitions ecclésiales qu'il se sent moins à l'aise. Bèze recherche, au contraire, une doctrine claire, une formulation précise, mais il rencontre des difficultés avec le *Sola Scriptura*. Jill Raitt voit le problème fondamental de la théologie réformée de la fin du 16^e siècle dans l'effondrement du principe scripturaire. Le *Sola Scriptura* à cette époque, écrit-elle de manière provocatrice, veut dire " en accord avec le Livre de Concorde et les ordonnances de l'Église de Wurtemberg" chez les Luthériens et "en accord avec la Confession helvétique postérieure et le catéchisme de Genève" chez les Réformés.²⁸ On pourrait préciser, en ce qui concerne Bèze, *Sola Scriptura* veut dire "selon la Confession de Bèze et l'Institution de Calvin."

La volonté de fidélité à une traduction reçue, le souci de défendre des Confessions ecclésiales contre toutes les attaques est sans doute une des raisons du développement vers la scolastique. En tous cas, Bèze a toujours vu un des grands mérites de Calvin dans la fermeté et l'immutabilité de son enseignement : "dans la doctrine qu'il a professé dès le départ, il n'a pratiquement rien changé, ce qui n'est le cas que chez peu de théologiens à notre souvenir", écrit-il, dans la *Vie de Calvin*.²⁹ Et dans la préface aux *Épîtres pauliniennes* (1551), il le présente comme David combattant Goliath, un champion solitaire sur lequel repose l'espoir de l'Église de Dieu face à ses ennemis.³⁰

De son côté, Daneau est profondément attaché à Bèze, il ne manque aucune occasion de l'appeler son maître, son *praeceptor*, son père³¹, les termes mêmes que Bèze utilise à l'égard de

Calvin. Et de même que Calvin n'a jamais renié Bèze comme disciple, Bèze a tout fait pour garder Daneau auprès de lui, alors que l'université de Leyde l'appelait.³² Remarquons ce qui rapproche les trois hommes, ils sont français tous trois, tous les trois juristes de formation. Doués pour la polémique, amoureux de l'idée claire, de la formulation précise, ils sont peu portés à la mystique et au retrait du monde mais, au contraire, soucieux de présenter une doctrine d'action qui modèle efficacement le visage de la cité chrétienne. Il y a non seulement continuité de pensée mais proximité de tempérament entre ces hommes.

John S. Bray reproche à Bizer, Kickel et Dantine d'avoir exagéré l'élément scolastique dans la théologie de Bèze et, pour avoir examiné exclusivement les œuvres systématiques, d'avoir laissé dans l'ombre les ouvrages bibliques.³³ Il creuse un fossé entre Bèze et Calvin et affirme ingénument que "comme théologien de la Parole, Calvin tente simplement d'exposer la Parole dans sa plénitude."³⁴ Quel que soit le jugement porté sur l'exégèse de Calvin, on peut estimer que l'intention de Bèze était identique, il ne voulait sans doute ni combattre la Parole de Dieu ni en exposer la plus petite partie possible.

En fait, comme n'importe quel théologien, Calvin s'est inséré consciemment dans une tradition dogmatique et cela a profondément influencé son rapport à l'Écriture. Comme le note François Wendel à l'issue de son étude sur les sources et l'évolution de la pensée religieuse calvinienne : "la vérité oblige à dire franchement qu'en dépit de sa fidélité à la Bible, il a peut-être plus souvent recherché dans les textes scripturaires de quoi étayer une doctrine acceptée à l'avance, qu'il n'a fait dériver cette doctrine de l'Écriture. Il se trouve ainsi solidaire de la tradition, puisque ses précurseurs, même depuis la Réforme, n'avaient pas agi autrement, sauf sur quelques points qu'il serait facile de délimiter. Les références que nous avons données à titre indicatif, soulignent d'ailleurs combien il avait fait usage de la tradition dogmatique, même quant au fond." Et de rappeler les emprunts faits à Augustin, Luther, Mélanchthon et Bucer.³⁵ Une nouvelle fois apparaît le rôle joué par Mélanchthon : les *Loci communes* ont suscité l'enthousiasme de Luther, ils ont influencé la dogmatique de Calvin et marqué la méthode exégétique de Bèze. Mais le poids de la dogmatique sur l'étude biblique ne tient pas seulement à la méthode des *Loci*, elle correspond à un besoin. Dans le catholicisme, comme dans le protestantisme, la fin du siècle veut des certitudes.

Dans sa réponse à Pierre Coton, Bénédict Turretini rappelait qu'au début du XVI^e siècle, "le pape Léon X trouva bon que Pagnin traduise le Vieil Testament et Érasme le Nouveau : les cardinaux s'employaient à l'édition de la Bible, les Doctes à découvrir les fautes de la Vulgaire et rendu le sens de l'Écriture, *Hebraica et Graecae fidei*", mais que, depuis, Rome avait bien vu que cela conduisait à sa ruine et "par le biais de cabales et du concile de Trente a freiné tout cela."³⁶ Quand Turretini fait cette remarque, en 1618, cent-cinquante ans d'efforts bibliques selon la méthode littéraire de l'humanisme n'avaient donc pas abouti aux résultats espérés et les divisions s'étaient multipliées dans l'Église.

Revenons en arrière. En 1447, Thomas Parentucelli devient le pape Nicolas V. Il ouvre Rome à la Renaissance et lui fait prendre la tête d'un mouvement que Florence avait dirigé jusque-là. Il choisit comme proche collaborateur Giannozzo Manetti, un homme qui apprit l'hébreu pour ses études de théologie et dont les livres de chevet sont les Épîtres de saint Paul, la Cité de Dieu d'Augustin et l'Éthique à Nicomaque d'Aristote, qui sont décidément des références classiques de la théologie occidentale. Le pape lui commande une traduction de la Bible à partir de l'hébreu et du grec, que la mort ne lui permettra pas de mener à terme. Nicolas V prend même à son service Lorenzo Valla, dont le criticisme exégétique était bien connu. "Il faut reconnaître, écrit Louis Bouyer, une politique systématiquement libérale, décidée à prendre à tout prix la tête du mouvement humaniste en en désarmant les tendances les plus menaçantes à force de confiance et de générosité."³⁷ Après les triomphes de l'humanisme paganisant sous Alexandre VI (1492-1503), la Renaissance intellectuelle parvient à sa maturité sous Léon X (1513-1521). C'est alors que les questions les plus graves se posent à la théologie. Il s'agit d'intégrer l'énorme apport de l'antiquité païenne et des premiers siècles chrétiens, que les générations précédentes avaient mis à jour d'une manière beaucoup plus étendue que dans les siècles médiévaux antérieurs. Cela exige de reformuler la foi en fonction d'un milieu culturel profondément transformé. Le développement de l'humanisme en Italie avec en France avec Lefèvre d'Étaples, en Allemagne avec Reuchlin, puis Érasme, vise directement la refonte des sciences sacrées. Grâce à la connaissance des langues, le grec et l'hébreu, par la lecture des textes antiques corrigés et imprimés, par des éditions améliorées des versions latines de l'Ancien et du Nouveau Testament, on attend une réforme de la théologie, de l'Église et la société. Mais " pour dominer la situation et l'amener vers une issue salutaire, il eût fallut bien autre

chose que l'universelle bonne grâce et l'éclectisme superficiel de Léon X."³⁸ Le sac de Rome en 1527 symbolise la ruine des rêves de réformes pacifique chère aux humanistes italiens.

"La Renaissance chrétienne avait fait un fiasco dans l'ensemble quoi qu'il en fût de brillantes exceptions, comme un Sadolet, un Contarini ou un Pole. De plus, même ceux-ci, si sympathique que fût leur effort, étaient desservis par le manque d'une théologie, ou simplement d'une philosophie religieuse fermes : manque congénital à la Renaissance", (...) ³⁹ "L'insouciance, la légèreté, le manque de clairvoyance, et surtout la division des esprits ont laissé fuir le moment où la civilisation chrétienne du Moyen Age pouvait, après une crise de croissance, se ressaisir magnifiquement renouvelée. Désormais, à l'aimable, trop aimable, visage de la chrétienté de Sixte IV va se substituer la figure plus rébarbative de la chrétienté post-tridentine. Il était dur à certains de s'y résigner. Mais il n'y aurait sans doute pas eu d'autre terme à l'alternative que la mort." Le mouvement de recul sera si vif que non seulement le libéralisme ecclésiastique de ce siècle disparaîtra sans retour, mais que l'Église en gardera, pour plusieurs siècles, une attitude sévère et soupçonneuse qu'elle n'avait jamais eue jusque-là depuis le début de l'ère constantinienne.⁴⁰

L'attitude inquisitoriale, le contrôle de plus en plus strict sur l'interprétation et l'édition biblique se manifestent dans le réformisme intolérant d'un Paul IV (1555-1559) qui soupçonne des saints de la Contre-Réforme comme Ignace de Loyola et Philippe Néri, met à l'Index le rapport des cardinaux de la commission *De emendanda ecclesia* et même certains de ses propres écrits, rédigés alors qu'il n'était que le cardinal Caraffa !

Ce détour par l'histoire du catholicisme pour rappeler dans quel contexte travaille Bèze.

Nous sommes mieux placés maintenant pour répondre aux questions posées par les historiens du dogme. Bibliste, Bèze l'est, bien évidemment. Il a recueilli le meilleur travail des humanistes du début du siècle en matière d'édition biblique, de recherche de manuscrits, d'érudition patristique, de sciences grammaticales et philologiques. Mais pour lui ce n'était qu'un moyen, pas une fin. Il est d'abord un homme d'Église et l'exégèse est au service d'un dogme qu'il veut défendre et illustrer.

Servir la foi est, pour lui, équivalant à combattre le scepticisme et le doute. Il mène avec la même fermeté le combat pour la discipline ecclésiastique, la cohérence du dogme et la clarté de

l'Écriture. Le reproche qui lui est adressé aujourd'hui d'imposer au texte biblique une doctrine toute faite ne l'aurait pas désarçonné. Sa conviction était précisément que la doctrine des "Églises fidèles", telle que Calvin l'avait exprimée et avant lui d'autres serviteurs de la Parole comme Luther ou Mélanchthon, était le "pur Évangile". Son exégèse tend à démontrer qu'entre la lettre de l'Écriture et ce que l'Église "a toujours et continûment prêché", il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de hiatus. Pour la raison très simple que Dieu n'a qu'une Parole, une Loi, un Évangile. La tâche du ministre fidèle est de prouver l'immutabilité de cette volonté divine et de ne tolérer aucun doute, aucun flottement, ni sur le but à poursuivre, ni sur la manière d'y parvenir. C'est ce à quoi Théodore de Bèze s'est efforcé aussi bien dans son œuvre théologique que dans son action pratique à la tête de l'Église réformée genevoise.

Notes du chapitre 10

1. Olivier Fatio, *Méthode et théologie*, p.78.
2. Olivier Fatio, Thèse XVIII sur Daneau.
3. Elenchi, 1580, p.6, cité par Fatio, op. cit. p.35.
4. Lambert Daneau, *Ethices*, fol 1 vo, cité par Fatio p.35.
5. Daneau, *Elenchi*, *Epistola* p.4, cf. Fatio p.36.
6. Fatio, p.36.
7. Mélanchthon, C. R. XIII, 513. Cf. Fatio, p.36.
8. La citation est tirée de Mélanchthon, C. R. XIII, 515. Cf. Fatio, p.36.
9. Daneau, *in Sententias*, fol.** i vo. Cf. Fatio, p.120.
10. Une prospective historique partagée par Antoine de Chandieu : *Locus de Verbo Dei scripto adversus humanas traditiones* (1589) cf. Fatio, pp.120-121.
11. Daneau, *in Sententias*, fol.* ii c° - *iii. Cf. Fatio, p.129.
12. Daneau, *in Sententias*, fol. ** VIII. Fatio, p.129.
13. Fatio, p.129.
14. Lettre de Jérémie Bastingius, cf. Fatio, p.63.
15. Daneau, *Methodus* p.6, cf. Fatio, p.64.
16. Fatio, p.64.
17. Daneau, *Methodus* p.25 et p.30, cf. Fatio, pp.67-68.
18. Bèze, *Brevis concionandi methodus* :

"Videndum est primum ut contextum recte intelligamus, id autem fiet si summam rei tranctandae teneamus, eamque nobis primum omnium proponamus, sententiarum diligenter connexionem consideremus quomodo sequentia ex praecedentibus consequantur... Ubi conceptum intellexiris ordine aliquo opus est, cujus beneficio parratam materiam in certas partes distributas, ne sylva illa confusa rerum memoriam intertrubet, tenebras animus eruditorum offendat. (...) Primum ergo rei summa populo explicanda est ut sciat de qua re sis dicturus et quo ordine." Et plus loin : "Doctrinam primo universalem affere quae ad omnes pertineat propterea hic tibi opus erit libro Mélanchthonis locorum communium, sic nudo ad fideles doctrinam hanc

referes, ad magistratum si de magistrate inciderit, ad populum si de populo, ad ministros si de ministro. Quoniam vero populus multis constat officiis, vide quemque moneas sui officii ». Fatio pp. 120 - 121*.*

- [19.](#) *Ratio studii theologici ad Th. Beza institua* (Manuscrit bibliothèque de Grenoble ms. 1949 fol. 13)
"Primum quidem doctrinae summa capita diligenter tenenda sunt, ut cum legenda erit sacra scriptura intelligamus quo revocanda sint omnia inter legendum occurrunt. Quod ubi ignorantur, labi et errare facile est et a vero scripturae sensu discedere.

Ita vero tenenda sunt doctrina summa capita ut videamus quomodo inter se cohaereant, et quid primum, quid medium, quid extremum sit, et quo pacto unum ex alio pendeat et consequatur ; ad hanc rem plurimum proderit Confessio Bezae, Institutio Calvinii, utrumque autem crebo legere.

Rite praecepta doctrinae summa, nihil prius et antiquius esse debet quam diligenter et attente scripturae sacrae contextum legere, meditari, interpretari, assidua mentis agitatione versari."
(...) cf. Fatio p.119*.

- [20.](#) Aymon I. 2, p.42. Cité par Léonard : Histoire générale du protestantisme t. II, p.116

- [21.](#) Heinrich Bullinger, CB IX pp.197-198. Traduit par Fatio, p.39.

- [22.](#) Cf. Fatio, p.121. P. Polman signale une tentative plus poussée encore d'intégrer scolastique et doctrine réformée : le "Catholicus et orthodoxus Ecclesia consensus ex Verbo Dei, Patrum scriptis et Ecclesiae reformatae confessionum harmonia et ex sententiis doctorum qui scolastici dicuntur" de Georges Laurent, recteur de l'Académie genevoise, Genève 1595.

- [23.](#) Cf. Fatio, p.41 : Bèze préface aux *Christianae Isagoges ad christianorum theologorum locos communes libri II*, Genève 1588.

"Haec autem laus praecipue in Galiis quidem Iacobo Fabro Stapulensi, in Germania vera magno illi et plane incomparabili viro D. Philippo Mélanchthoni debetur. (...)

*Neque vero quum hoc dico, sacra cum prophanis permisceo, vel ad dialecticorum regulas divinam illam sapientiam adstringo. Absit enim, absit, ut vel Theologica principia, vel quae ex principiis Theologicis deducuntur nostrae Religionis capita, ex Philosophorum libris petenda censeam, unde nihil alius quam illa *pseudònumos gnosis oriretur, a Paulo diserte, et quidem optimo iure, reprehensa. Sed hoc dico, hoc studiosis omnibus etiam atque etiam inculco, ut hoc*

*praesertim tempore, sophistarum callidissimorum, sub ipsius praesertim Iesu nomine grassantium feracissimo, logicem, non illam novitiate, (...) sed veram illam ac genuinam, qualis est ab Aristotele perfectissime tradita, diligenter, meditari, exercere sustineant, si veritatis quidem *didaktikoi, falsitatis vero *elengtikoi haberi in Ecclesia velint. (...)*

*Hoc enim aio, hoc affirmo, ut omnes omnium eruditissimorum hominum libros accurate exactaque methodo conscriptos evoluamus, nullum inter eos repertiri cum Paulo nostro conferendum, sive ordinem ipsum docendis in genere, sive argumentorum vel *anaskeuastikôn vel *kataskeuastikôn dispositionem, sive denique ipsam demonstrationum *anankên spectemus: quod hactenus non animadversum, effect, ut tanti viri scripta, quibus nihil habet Ecclesia pretiosius, sint a paucis quidem intellecta, a plurimis vera in alienum prorsus sensum, auctore praesertim Origene, detorta."*

[24.](#) Érasme, *Ratio* ed. Holbein 161, 1, 23-26; 297, 1, 2-6; 304. 11-16.

[25.](#) Cf. Louis Bouyer, *Autour d'Érasme* p.142.

[26.](#) Henri Chantraine, op. cit. p.198.

[27.](#) Érasme, LB IX, 1217 C.

[28.](#) "Underlying both of these discussions, of course, is the fundamental problem of late reformation: the breakdown of the principle of *sola scriptura*. Luther's stand at Worms was repeated before Lutheran and Reformed tribunals as Anabaptists, "sacramentarians", "anti-trinitarians" and others demanded to be refuted on the basis of Scripture alone. In fact, although appeal was always made to Scripture in the Reformed-Lutheran debates, the interpretation of Scripture was drawn from Confessions of Faith which multiplied during the latter half of the sixteenth-century, and from the increasing use of tradition. While Calvin had been reluctant to the later councils and church fathers were increasingly invoked by his successors and their opponents. By the end of the sixteenth-century, *sola scriptura* meant "according to the Book of Concord and the ordonnances of the church of Wurtemberg" or "according to the *Second Helvetic Confession* and the *Catechism* of the Church of Geneva". Implicit in these developments was the increasing use of dialectic to prove that one's interpretation was the correct one. In Beza's developing Christology, these factors were clearly

at work." Jill Raitt, "The person of the mediator: Calvin's Christology and Beza's Fidelity. Occasional papers of the American Society for Reformation research", 1. (1977).

- [29.](#) Bèze: *"In doctrina, quam initio tradidit, ad extremum constans nihil prorsus immutavit. Quod paucis nostra memoria theologis contigit."* CO 21. 170.
- [30.](#) Bèze : *"Calvini dico, cujus et pietatem et eruditionem singularem, cum satis habeatis perspectam, hoc loco non commemorabo. Tantum dicam, non tam pro mea in illum observantia aut potius pietate, qua jure ipsum tanquam patrem, a quo sum in Christo genitus, suspicio et amplector, quam ut fatear id quod res est, vel hoc uno homine salvo, non defuturum Ecclesiae Dei qui omnibus hostium conatibus cum certa spe victoriae opponi possit."* Lausanne 1551, CB I p.204.
- [31.](#) Fatio, op. cit. p.16.
- [32.](#) Fatio, op. cit. p.19.
- [33.](#) Bray: "Bizer, Kickel and Dantine have overemphasized the scholastic element in Beza's theology and underplayed the biblical component. This may have been the result of their neglect of Beza's non-systematic works in favour of systematic studies." op. cit. p.142.
- [34.](#) Bray, op. cit. p.138.
- [35.](#) Wendel, *Calvin*, p.275.
- [36.](#) Turretini, *Défense*, p.9
- [37.](#) Louis Bouyer, *Autour d'Érasme*, p.25.
- [38.](#) Bouyer, op. cit. p.39.
- [39.](#) Bouyer, op. cit. p.46.
- [40.](#) Bouyer, op. cit. p.47.

ANNEXE 1 : Bibliographie générale des Nouveaux Testaments latins et grecs de Théodore de Bèze

1556-7	Bible latine	(Genève)	R. Estienne	fol.	AT Pagnini + notes	NT Vulgate et Bèze	Annotations Majores 1. édit. Préf.
1559	NT grec-latin	Zürich	(A. Gessner)	fol.		grec Estienne (?) latin Bèze	Majores édition pirate
1559	NT grec-latin	Bâle	Imp. Barbirii et Courteau	fol.		grec Estienne (?) latin Bèze	Majores édition pirate
1560	NT grec-latin	Bâle	Imp. Barbirii et Courteau	fol.		comme 59	comme 59
1564	Bible latine	Zürich	Ch. Forschauer	-4	AT Pagnini	NT Bèze	sans notes
1564	Bible latine	Bâle	Thomas Guarinum	-2	AT Pagnini	NT Bèze	
1565	NT grec-latin	(Genève)	H. Estienne	fol.		NT Vulgate et Bèze, grec Bèze 1 éd.	Majores révisée
1565	NT grec-latin	(Genève)	H. Estienne	-8		Grec et Latin de Bèze	Minores 1 édition Préface du Prince de Condé
1567	NT grec-latin	(Genève)	H. Estienne	-8		réimpression de 1565	
1568	Bible lat-fran.	Genève	J. Bourgeois	fol.	AT Pagnini	NT Bèze	Français de la bible de Genève
1569	NT latin-grec	(Genève)	H. Stephanus	fol.		Tremellius du syriaque autre trad. Bèze	Grammaire syriaque - chaldéen
1570	NT latin	(Genève)	(Crispin)	-16			
1574	NT latin	Londres	Th. Vautrollerius	-8			Minores Loiseleur 1 édit.

1575	NT latin	Genève	E. Vignon	-8		latin Bèze	Minores Loiseleur 1 édit.
1575	NT latin	Londres	Th. Vautrollerius	-16			Minores Loiseleur
1576	NT latin	Londres	Th. Vautrollerius	-8		latin Bèze	Minores Loiseleur
1576	NT latin	Heidelberg	I. Mylius	-8			
1579	NT latin	Londres	Th. Vautrollerius	-8		latin Bèze	Minores Loiseleur réimpression 76
1579	Bible lat.	Zürich	Froschauer	-4 (-8)	AT Pagnini	NT Bèze	réimpression 64
1580	NT latin-grec	(Genève)	(H. Estienne)	-8		grec 3e éd.	Minores
1581	NT latin	Londres	Th. Vautrollerius	-4			Minores Loiseleur
1581	Bible lat.	Londres	H. Middleton	-4			
1582	NT latin-grec	(Genève)	(H. Estienne)	fol.		latin Vulgate Bèze, grec Bèze	Majores révisées 3e éd.
1582	NT latin	Londres	Th. Vautrollerius	-16			
1583	NT latin	Anvers	Ae. Raedeus	-12			Minores
1585	Bible lat.	Londres	H. Middleton	-4	AT Tremellio Du Jon, notes	Latin Bèze du grec, Tremellio du Syriaque	Minores de Bèze, notes de Tremellio
1587	NT latin	Londres	Th. Vautrollerius	-8			Minores Loiseleur
1588	NT latin-grec	Genève	H. Estienne	fol.		latin: Vulgate, Bèze, grec Bèze	Majores révisées 4e éd.
1589	NT latin-grec	(Genève)	(H. Estienne)	fol.		latin Vulgate Bèze, grec: Bèze	Majores (4e)

1590	NT latin-grec	(Genève)	(Crespin)	-8		latin et grec: Bèze	Minores Loiseleur
1590	Bible lat.	Genève	J. Tornaesius	-4	AT Tremellio Du Jon, notes "secunda cura"	Latin Tremellio, Bèze	Minores Loiseleur Notes Tremellio
1592	NT latin	Londres	Rég. Typograph.	fol.		trad. du syriaque de Tremellio, Du Jon	
1593	Bible lat.	Londres	G.B., R.N., R.B.	fol. -2	AT Tremellio	NT Bèze + NT du syriaque Tremellio	
1593	Bible lat.	Londres	Norton	fol.	AT Tremellio et Du Jon	NT Tremellio du Syriaque, grec Bèze	notes et corrections: Du Jon
1594	NT latin	Franeker (?)	Ae. Raedeus	-8			
1594	--	(Genève)	R. Estienne	-8			Majores, sans texte
1596	Bible lat.	(Hanau)	Wechellii Haer.	fol.	AT Tremellio Du Jon, notes	Latin Tremellio, Bèze	Minores Bèze
1596	NT latin	(Genève)	J. Tornaesius	fol.		Latin Tremellio, Bèze	Minores Bèze
1598	NT latin	Hamburg	Juni	fol.			
	NT lat-grec	(Genève)	(H. E. Vignon)	fol.		latin: Vulgate. Bèze grec Bèze	Majores révisées 5e édit.
	NT lat-grec	(Genève)	(E. Gamonet)	fol.		latin: Vulgate. Bèze grec Bèze	Majores révisées 5e édit.
	NT lat-grec	(Genève)	(J. des Planches)	fol.		latin: Vulgate. Bèze grec Bèze	Majores révisées 5e édit.

	NT lat-grec	(Genève)	(Ph. Albert)	fol.		latin: Vulgate. Bèze grec Bèze	Majores révisées 5e édit.
1600	NT latin	Francfort	Selfisch	-8			
1602	Bible lat.	Hanau	typ. Wechelianis	-4	AT Tremellio Du Jon, notes "tertia cura"	Latin Tremellio, Bèze	Minores Bèze, notes Tremellio
1602	NT latin	Hanau	typ. Wechelianis	-4		Latin Tremellio, Bèze	Minores Bèze, notes Tremellio, "tertia cura Junii"
1602	NT latin	Leyde	typ. Guyotii	-12			
1603	NT latin	(Genève)	P. Sanctandream	-16			Minores Loiseleur
1603	Bible lat.	Hanau		-4		comme 1602	Minores
1604	NT lat-grec	Genève	P. Estienne	-8		grec Bèze, latin	Minores Loiseleur
		(Genève)	(M. Berjon)	-8		5e édition	
		(Genève)	(Ph. Albert)	-8		même chose	
1605	NT latin	Londres	I. Harrison	-8			
1607	Bible lat.	St. Gervais	Caldoriana societatis	fol.	AT Tremellio	NT du grec Bèze du Syriaque Tremellio	Notes Du Jon
1611	NT lat-grec	Genève	S. Crispin	-8		grec, latin Bèze	Minores, Loiseleur réimp. 1604 comme Crispin, p. titre différente
		Genève	J. Stoer	-8			
		Genève	J. Vignon	-8			
1612	NT latin	Genève	J. Stoer	-12			

1614	Bible lat.	Francfort	A. Cambiery	-4	AT Pagnini	latin Bèze	"Bibliot. Codex sacer et authenticus
1614	NT latin	Londres	Norton, Billius	-32			
1614	NT latin	Genève	Berjon	fol.			
1616	NT latin	Genève	J. Stoer	-16			Minores Loiseleur
1617	Bible lat.	Genève	M. Berjon	fol.	AT Tremellio, Du Jon	latin Tremellio, Bèze	Minores, notes Tremellio - Du Jon
1618	Bible lat.	Hanau	typ. Wechelianis	-8 (-4)	AT Tremellio, Du Jon	latin Tremellio, Bèze	Minores, notes Tremellio - Du Jon
1618	Bible lat.	Francfort	A. Cambiery	-4	AT Pagnini	latin Bèze	comme 1614
1623	NT latin	Hanau	typ. Wechelianis	-4			
1624	Bible lat.	Hanau	typ. Wechelianis	fol.	AT Tremellio		
1624	NT latin	Amsterdam	P. Ravesteyn	-12			
1625	NT lat-grec	Genève	J. Stoer	-16 2v.			
1626	NT lat-grec	Amsterdam	H. Laur	-8			
1627	Bible lat.	Amsterdam		-8 (-12)	AT Tremellio, Du Jon	latin Bèze	
1628	NT lat-grec français	Genève	J. de Tournes	-8		latin Bèze grec Bèze	
1628	NT latin	Amsterdam	G. Jans. Caesius	-16			
1628	Bible lat.	Amsterdam	G. Jans. Caesius	-12	AT Tremellio	NT Bèze	
1628	Bible lat.	Amsterdam	Blaeuw	-12			

1629	NT lat-grec français	Genève	J. de Tournes	-8		grec Bèze	réimp. 1628
1630	Bible lat.	Genève	Ph. Albert	fol.	AT Tremellio, Du Jon, notes	latin: Bèze Tremellio	Bèze Minores, notes Tremellio - Du Jon
1631	NT latin	Amsterdam	G. Blaeuw	-8			
1631	NT latin	Amsterdam	J. Wachter	-8 (16)			sans notes, préface à l'Apocalypse
1632	Bible lat.	Amsterdam	J. Janssonius	-8	AT Tremellio, Du Jon	NT latin Bèze	
1632	Bible let.	Amsterdam	Blaeuw	-12			
1633	NT latin	Londres	R. Whitaker	-12			
1633	NT latin	Amsterdam	H. Laurentii	-8			Minores Loiseleur
1633	NT latin	Londres	B. Norton	-8 (12)			
1633	Bible lat.	Amsterdam	C.G. Blaeuw	-8 (12)	AT Tremellio, Du Jon	NT Bèze	ni notes, ni sommaires, ni préfaces
1639	NT latin	Amsterdam		-16			
1640	Bible lat.	Londres	M. Flescher R. Young	-12	AT Tremellio, Du Jon	NT Bèze trad. du grec	
1641		Amsterdam	G. Blaeuw	-12			
1642	NT grec-latin	Cambridge	R. Daniel	fol.		latin Vulg. Bèze grec Bèze	Majores de 1598 Comm. Camerarius 4 préfaces dont 1564 et 98
1647	NT grec-latin	Amsterdam	H. Laurentii	-8		latin Bèze grec Lyon 1624	pas de notes. Préface de l'éditeur, editio nova

1648	Bible lat.	Amsterdam	J. Jansson	-8 (12)	AT Tremellio, Du Jon	NT Bèze	Sommaires
1650	NT latin	Amsterdam	J. Jansson	-32			
1651	NT latin	Amsterdam	J. Blaeu	-16			Pas de notes
1651	Bible lat.	Amsterdam	J. Blaeu	-12	AT Tremellio, Du Jon	Latin Bèze	
1651	NT latin	Londres	Mabb et Coles	-12			
1653	NT grec-latin	Leyde	A. Wyngarten	-4		livres historiques seulement	Majores. (notes et texte retouchés)
1656	Bible lat.	Londres	ET et AM Sumpt. Societ.	-12	Tremellio et Du Jon	grec de Bèze	
1656	Bible lat.	Londres	Tyler	-12			
1656	Bible lat.	Londres	M. Flescher	-12			
1659	NT latin	Londres	E. Tyler	-12			
1661	Bible lat.	Londres	E. Tyler	-12	AT Tremellio, Du Jon	NT Bèze	
2662	*(NT grec-lat)	Amsterdam	J. Ravesteinium				* livres historiques Commentaires tirés de nombreux auteurs dont "Vener. Beza"
1663	NT grec	Zürich	Bodmer	-8		grec Bèze	Sommaires latins, sans notes, ni préface.
1669	Bible lat.	Amsterdam		-8	AT Tremellio, Du Jon	NT de Bèze	

1669	Bible lat.	Amsterdam	J.I. Schipper	-12	AT Tremellio, Du Jon	NT Bèze	
1670	NT latin	Amsterdam	C. Blaeu	-16			
1670	NT latin	Zürich	Bodmer	-18			
1671	NT lat-grec	Zürich	Bodmer	-8			Sans notes, ni préface
1673	NT latin	Amsterdam	J. Blaeu	-6			Sans notes, ni préface
1673	Bible lat.	Zürich	Bodmer	-8	AT Tremellio, Du Jon	NT Bèze	Sommaires Préface A. Rivet et Menochio
1676	NT latin	Cambridge	J. Field	-12			
1677	NT latin	Cambridge	Hayes J.	-24			
1679	NT latin	Oxford	Theat. Sheldon.	-12			
1680	Bible lat.	Londres	Norton	-12			
1686	NT latin	Amsterdam	Boom	-16			
1699	NT latin	Londres	W.H. pro societate stationariorum	-12			
1703	Bible lat.	Zürich	Gessner	-8	AT Tremellio, Du Jon	NT Bèze	Pas de notes, sommaires. Préface de Rivet, Menochio
1705	NT latin	Londres	Th. Guy	-12			
1708	NT lat-grec	Zürich	ex typ. Bodmeriano	-12 (2 vol)		Grec Bèze	Sommaires, éd. Précédente 1663
1714	NT latin	Londres	J. Churchill	-8			
1715	Bible lat.	Hanaus	N. Förster	-8	AT Tremellio, Du Jon	NT Bèze	
1724	NT latin	Amsterdam		-16			

1725	NT latin	Londres	G.B. imp. soc. Stationariorum	-12			
1726	NT latin	Londres	D. Midwinter	-12			
1733	NT latin	Londres	imp. soc. stationariorum	-12			
1737	NT latin	Dublin	S. Powell etc.	-24 (- 12)			
1743	NT latin	Londres	C.A. imp.soc stationariorum	-12			
1746	NT latin	Londres	G. Innys	-8			
1764	NT latin	Londres	H. Woodfall	-12			
1764	Bible lat.	Zürich	D. Gessner	-8	AT Tremellio, Du Jon	NT Bèze	Sans notes, ni préface
1768	NT latin	Londres	H. Woodfall	-12			
1770	NT latin	Londres	J.E. Pro. Soc. Stationariorum	-12			
1773	NT latin	Londres	J. et F. Rivington	-12			
1793	NT latin	Londres	Longuron etc.	-12			
1806	NT latin	Londres	F.C. et J. Rivington	-12			
1811	NT latin	Londres	A. Wilson (ed. stereotypica)	-12			
1813	NT latin	Londres	A. Wilson (ed. stereotypica)				
1818	NT latin	Londres	Edit. Stereotypica	-8			

1823	NT latin	Edimburg		-16(-12)			Ed. nova
1824	NT latin	Edimburg	H.S. Baynes	-18			
1825	NT latin	Edimburg	H.S. Baynes	-18(-12)		Bèze	
1829	NT latin	Londres		-12			
1831	NT latin	Londres	Harding et Lepard	-16			
1839	NT latin	Edimburg		-12		Bèze	Editio nova accuratissima
[1842	NT grec	Londres	S. Borgster and sons	-8		-	Greek text of Scholz with variations of Stephen 1550, Beza 1598 and Elzevir 1653]
1848	NT latin	New-York	D. Appleton			Bèze	
		Philadelphia	GS. Appleton				
(1850)	NT latin	Edimburg	Oliver and Boyd	-12			
1852	NT latin	New-York	D. Appleton	-12		Bèze	
1858	NT latin	Herbon		fol.			notes Piscator (?)
1859	NT latin	Edimburg	Oliver and Boyd	-12			
1865	NT latin	Berlin	pro.soc.Brit	-16			
1868	NT latin	Berlin	soc. Bibl. Britannicae	-16			
1873	NT latin	Berlin	soc. Bibl. Britannicae	-16			
1877	NT latin	Londres	Cassel, Petter	-12			
1878	NT latin	Berlin		-16			
1886	NT latin	Berlin	soc. Bibl. Britannicae	-16			
1898	NT latin	Berlin	soc. Bibl. Britannicae	-12			

1901	NT latin	Berlin	soc. Bibl. Britannicae	-16			
1915	NT latin	Berlin	soc. Bibl. Britannicae	-16			
1921	NT latin	Berlin	soc. Bibl. Britannicae	-16			
1965	NT latin	Londres	soc. Bibl. Britannicae	-16			

ANNEXE 2 : Bibliographie complète des *Annotationes Majores*

1. Première édition : 1556 - 1557

Dans le cadre de la Bible de Robert Estienne :

Biblia utriusque Testamenti...

S.l. Oliva Roberti Stephani, 2 part. folio.

Figure, sans lieu, - daté in fine : Anno

1557 Calend. Martii

(cf. Catalogue des livres imprimés p.30)

Le Nouveau Testament (deuxième volume) s'intitule ainsi :

NOVUM D.N : JESU CHRISTI TESTAMENTUM

Latine iam a Veteri interprete, nunc denuo a

Theodoro Beza versum: cum eiusdem annotationibus,

in quibus ratio interpretationis redditur

Oliva Roberti Stephani 1556 in-folio.

Il est précédé d'une préface : "*Theodorus Beza christianis lectoribus σαλυτεμ et pacem a Domine*".

Datée à la fin : Lausanne, M. D. LVI.

Reproduite dans CB II p. 225-229

Elle comporte avant le livre de l'Apocalypse de Jean Théologien, préface.

Bibliothèques : BPU, ZBZ, Neup, BUL, WIV, UBS, BLO, SBV, BNS, KBS, BUP, BUW, OSSOL, PTPN, Szcz., TKM, UMK, Wsem.

NOVVM D. N. IESV

(377)

Christi testamentum.

Latinè iam olim à Veteri interprete, nunc denuo à Theodoro Beza versum: cum eiusdem annotationibus, in quibus ratio interpretationis redditur.



Oliua Roberti Stephani.

2. Les éditions pirates 1559 – 1560. Nouveau Testament latin – grec

NOVUM D.N. JESU CHRISTI TESTAMENTUM

A Theodoro Beza versum, ad veritatem Graeci sermonis
è regione appositi, cum eiusdem annotationibus, in
quibus ratio interpretationis redditur.

Additi sunt indices tres, quorum primus res & sententias
precipuas noui Testamenti complectitur : secundus
res & sententias quae in annotationibus explicantur :
tertius verba & phrases Graecas.

Fig.

Basilea. Impensis Nicolai Barbitii, & Thomae Couteau.

M.D.LIX. in-fol.

Bibliothèques : BPU, BNP, WIV BUP, TKM, Cette édition se trouve aussi avec la date de 1560
(BNP : cote A 530)

Bibliothèques : BNP, UBS, BUL, BLO

Une impression pratiquement identique (même matériel typographique) mais avec une
page de titre différente, éditée à Zurich (chez Gessner). Le titre est le même que le précédent de
ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΑΓΙΑΝΤΑ et terminé par : TIGURI MDLIX

Bibliothèques : BPU, ZBZ, Liège, BUT, UBS.

Ces éditions sont qualifiées de pirates, parce que reprises sans autorisation de l'éditeur
Robert Estienne. Le texte grec n'est pas de Bèze.

(Cf. Armstrong E. : Robert Estienne p. 286-288).

NOVVM D. N. IESV. Christi Testamentum.

A Theodoro Beza versum, ad veritatem Græci sermonis è regione appo-
fiti, cum eiusdem annotationibus, in quibus ratio
interpretationis redditur.

ADDITI SVNT INDICES TRES, QVORVM PRIMVS
res & sententias precipuas noui Testamenti complectitur: secundus res & sententias quæ
in annotationibus explicantur: tertius verba & phrasas Græcas.



BASILEAE.

Impensis Nicolai Barbirii, & Thomæ Courteau.

M. D. LIX.

THE KAINHΣ ΔΙΑΘΗ
KHE APANTA.

NOVVMIESV CHRISTI
DOMINI NOSTRI TESTAMEN-

*TVM LATINE IAM OLIM A VETERI INTERPRETE
nunc denuo à Theodoro Beza uersum: cum eiusdem annotationibus,
in quibus Ratio Interpretationis redditur.*

*ADDITI SVNT INDICES TRES, QVORVM PRIMVS RES
ET SENTENTIAS PRECIPVAS NOVI TESTAMENTI COMPLE-
titur: Secundus res & sententias quæ in Annotationibus explicantur: Tertius
uerba & Phrases Græcæ.*

TIGVRI MDLIX

*The Latin text only of this Edition is Beza's.
The Greek text is of no authority, as it does not
appear from whence it is derived.*

*The first Edition of Beza's own Greek text
was not published until 1565.*

*See Goeyens' Vergleichung seiner
Salonica seltener u. merkwürdigen
Bibeln. Halle 1777. p. 29.*

BPU: Bb 2337



3. Nouveau Testament grec - latin 1565

La deuxième édition due à Bèze lui-même ; Première édition de son texte grec ; Annotations et traduction modifiés par rapport à 1556.

JESU CHRISITI D.N.

NOVUM TESTAMENTUM

SIVE NOVUM FOEDUS

Cuius Gaeco textui respondent interpretationes duae :

una, vetus : altera, nova, Theodori Bezae, diligenter

ab eo recognita.

Eiusdem Th. Bezae annotationes, quas itidem hac secunda editione recognovit, & accessione non parua locupletavit.

Indices etiam duo, theologis (praesertim Hebraicae, Graecae & Latinae linguae studiosis) multum profuturi, adiecti sunt.

Responsio eiusdem ad Se. Castellione, in qua multi N. Testamenti & harum in ipsum annotationum loci accuratissime excutiuntur, seorsum excusa prostat.

Fig. L'olivier de H. Estienne II

Anno M.D.LXV. Excudebat Henricus Stephanus,

illustris viri Huldrici Fuggeri typographus.

1565 in-folio.

Préface à la reine d'Angleterre :

" Serenissimae Reginae, et suis virtutibus non minus quam

" regis decoribus splendidae, D. Elizabethae, Anglorum

" Reginae, in Hibernia et circuniacentibus insulis etc.

"dominae. "

Genevae, Anno a nato Jesu Christi M.D.LXIII, December XIX,...

Cette préface reprend la préface au lecteur de 1556.

Bibliothèques : BPU, MHR, ZBZ, Neue, WIV, BCU, BM, BNP, GUL, BN, BUWr, UBS, UCW, BLO.

IESV CHRISTI D.N. - 382 -

Nouum testamentum,
sive Nouum fœdus.

Cuius Græco textui respondent interpretationes duæ:
vna, vetus : altera, noua, Theodori Beza, di-
ligenter ab eo recognita.

*EIVSDEM TH. BEZAE ANNOTA-
tiones, quas itidem hac secunda editione recognouit,
& accessione non parua locupletauit.*

INDICES etiam duo, theologis (præfertim Hebraicæ, Græcæ & Latinæ lin-
guæ studiosis) multum profuturi, adiecti sunt.

RESPONSIO eiusdē ad Seb. Castellionē, in qua multi N. Testamenti & harū in
ipsum annotationum loci accuratissimè excutiūtur, seorsum excusa prostat.



· ANNO M. D. LXV ·

Excudebat Henricus Stephanus, illustris viri HVLDRICI
FVGGERI typographus.

4. Nouveau Testament latin – grec 1582

Le titre est le même que pour l'édition de 1565, si ce n'est que l'indication des deux index disparaît, et qu'il est dit qu'il s'agit de la troisième retouche des Annotations.

Eiusdem Th. Beza Annotationes, quas itidem hac tertia editione recognovit, & accessione non parua locupletavit.

Fig. L'olivier de H. Estienne II, pas de lieu d'impression et pas de nom d'imprimeur. In-folio.

A la Préface à la reine d'Angleterre s'ajoute un avertissement au lecteur "Christiane lectori Theodorus Beza Gratiam et pacem a Domino" dans lequel il parle des manuscrits et des versions utilisés ; le *Claramontanus* et le *Cantabrigiensis* ou *Codex Bezae*, ainsi que les versions du syriaque et de l'arabe.

Daté : Genevae XX. Februarii, Anno ultimi temporis 1582.

M. D. LXXXII.

Bibliothèques : BPU, MHR, BM, BNP, UCL, EUL, BCU, ZBZ, SBS, GUL, BUL, BLO, BLM, BNS, BN, BUP, BUWr, TKM, UMK.

IESV CHRISTI D. N. - 384 -

Nouum testamentum,

sive Nouum fœdus.

Cuius Græco contextui respondent interpretationes duæ:
vna, vetus: altera, noua, Theodori Beze, di-
ligenter ab eo recognita.

*EIVSDEM TH. BEZAE ANNOTA-
tiones, quas itidem hac tertia editione recognouit,
& accessione non parua locupletauit.*

RESPONSIO eiusdem ad Seb. Castellionem, in qua multi Noui Testamenti
& harum in ipsum annotationum loci accuratissimè excutiuntur,
seorsum excusa prostat.



Michaeli N. Oanzij:

ANNO M. D. LXXXII.

04 d (382).

5. Nouveau Testament latin – grec: 1588

Même texte que l'édition précédente, sauf :

Cuius Graeco contextui respondent interpretationes duae : una, vetus: altera, Theodori Bezae, nunc quarto diligenter ab eo recognita.

Eiusdem Annotationes, quas itidem hac quarta edit. accurate recognovit, & accessione non parua locupletavit: ut docebunt asterisci margini appositi, necnon eius ad lectorem epistolium.

Haec quarta editio, propter accessiones non paucas, duos Indices novos habet quorum prior priori parti, posterio posteriorisubiunctus est.

Fig. L'olivier de H. Estienne II avec la légende :

Noli Altum Sapere.

Sans lieu, ni nom d'imprimerie.

Anno M. D. LXXXVIII in-folio

Bibliothèques : BM, BNP, UBS, BLO.

6. Cette édition est réimprimée l'année suivante, 1589 avec mention du lieu : Genevae et la souscription : "Pour Jaques Chouët."

Bibliothèques : BPU, Neuf, BM, BNP, BCU, BUL, Oslo, ZBZ, KBS, BRA, GUL.

NOVVM,

SIVE

Nouum Fædus Iesû Christi, D. N.

Cuius Græco contextui respondent interpretationes duæ: vna, vetus:
altera, THEODORI BEZÆ, nunc
quartò diligenter ab eo recognita.

*Eiusdem Annotationes, quas itidem hac quarta edit. accuratè recognouit, & accessione
non parua locupletauit: ut docebunt asterisci margini appositi, necnon eius
ad lectorem epistolum.*

Hæc QUARTA EDITIO propter accessiones non paucas,
duos indices nouos habet quorum prior priori parti,
posterior posteriori subiunctus est.

SEORSVM EDETVR

*Recensio earundem in diuersis Noui Testamenti locis vocum (vulgò
CONCORDANTIAE NOVI TESTAMENTI)
cui etiam operam multum lectori profuturam idem Theodorus Beza
& quidam alij impenderunt.*



C. B. Est.

M. D. LXXIX.

Pour Jaques Chouët.

filij

7. En 1594 parait une édition des Annotationes Majores sans texte, en deux tomes, parfois reliés séparément, parfois, en un volume.

Theodori Bezae ANNOTATIONES MAJORES

In Novum Dn. Nostri Jesu Christi Testamentum.

In duas distinctae partes, quarum prior explicationem
in quatuor Evangelistas & Acta Apostolorum :
Posterior vero in Epistolas & Apocalypsin
continet. Quibus etiam adjuncti sunt
Indices Rerum ac Verborum locupletissimi.

Nova autem haec editio multo correctior & emendator
priore, nunc primum hac minore forma
in gratiam & utilitatem studiosorum in lucem
prodit.

Fig. L'olivier avec la sentence : "Vide benignitatem ac severitatem Dei". Marque utilisée
par J. Des Planches (catalogue p.139)

Sans lieu ni nom d'imprimeur.

Anno 1594 -8°

Bibliothèques : BPU, MHR, BM.

THEODORI BEZÆ
ANNOTATIONES
MAIORES
In Nouum Dñ. Nostri Iesu Christi
TESTAMENTVM.

(629)

*In duas distinctæ partes, quarum prior explica-
tionem in quatuor Euangelistas & Acta Apo-
stolorum: Posterior verò in Epistolas & Apo-
calypsin continet. Quibus etiam adiuncti sunt
Indices Rerum ac Verborum locupletissimi.*

Noua autem hæc editio multò correctior & emendatio-
rior, nunc primùm hac minore forma in
gratiam & vtilitatem studiosorum
in lucem prodit.



Anno c^o l^o xciiii.

8. Nouveau Testament grec – latin avec Annotationes Majores

La dernière édition retouchée par Bèze.

JESU CHRISTI DOMINI NOSTRI

NOVUM TESTAMENTUM

sive Novum foedus, Cuius graeco contextui respondent

interpretationes duae : una, vetus : altera,

Theodori Bezae.

Eiusdem Th. Bezae Annotationes, in quibus ratione

Interpretationis vocum reddita, additur Synopsis

doctrinae in Evangelica historia, & Epistolis

Apostolis comprehensae, & ipse quoque contextus,

quasi brevi commentario explicatur.

Omnia nunc demum, ultima adhibita manu, quam accuratissime

emendata & aucta, ut quodammodo novum

opus videri possit.

Fig. L'Olivier avec la sentence "Vide benignitatem ac severitatem Dei". (marque de Jérémie Des Planches)

Sans lieu ni nom d'imprimeur.

Anno 1598.

Cette édition comporte une brève préface à la reine d'Angleterre Elizabeth, datée : Genevae, Calendis Augusti, Anno ultimae Dei patientiae 1598.

Et une adresse au lecteur plus longue que celle de 1582, reprenant brièvement certains éléments de la grande préface de 1556 et de 1565, mais avec des ajouts notables. Même date et même lieu.

Bibliothèques : BPU, MHR, BM, BNP, BUT UBS, BCU, Neu, BN, WIV, BSG, BLO, SBV, ZBZ, GUL.

DOMINI NOSTRI

Nouum Testamentum,

sive Nouum fœdus,

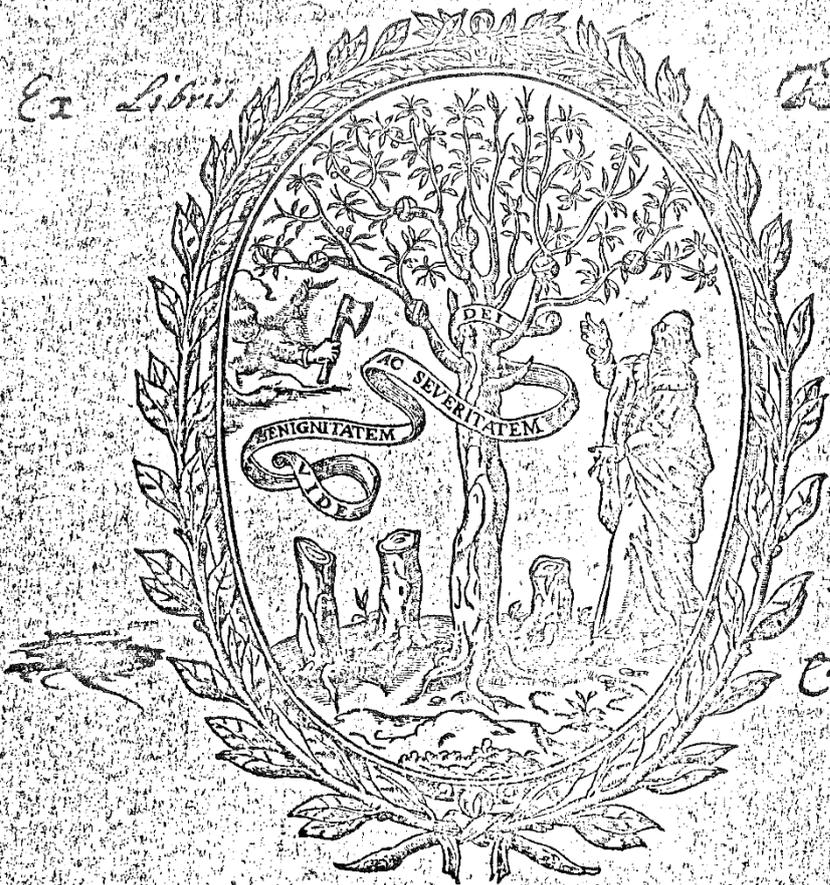
Cuius Græco contextui respondent interpretationes duæ: vna, vetus:
altera, Theodori Bezae.

EIVSDEM TH. BEZAE ANNOTATIONES,
in quibus ratione Interpretationis vocum reddita, additur Synopsis doctrinae
in Evangelica historia, & Epistolis Apostolicis comprehensa,
& ipse quoque contextus, quasi breui commen-
tario explicatur.

Omnia nunc demum, vltimâ adhibita manu, quàm accuratissimè emendata ac au-
ctâ, vt quodammodo nouum opus videri possit.

Ex Libris

Regium



Caritatis.

M. D. XCVIII. (1598)

04 cd (598)

*Cl. V. Marco Cæcilio Felteri Medico,
Theodorus Beza, gratiissimi
pupillorum et puerorum, D. D.*

9. Nouveau Testament latin – grec avec Annotationes Majores

Cette édition posthume reprend l'édition de 1598 en corrigeant les nombreuses fautes qui la déparaient, avec quelques légers ajouts de l'éditeur, mis entre crochets.

Même titre qu'en 1598, sauf à la fin du titre : Omnia nunc demum, ultimae adhibita manu, ex collatione exemplarium omnium quam accuratissime emendata, & aliquantulum aucta.

Accessit etiam Joachimi Camerarii in Novum Foedus Commentarius, in quo & figurae sermonis, & verborum significatio, & orationis sententia, ad illius Foederis intellegentiam certiozem, tractantur.

Fig. Alma Mater Cantabrigia et sentence "Hinc Lucem et Pocula Sacra".

Cantabrigiae : ex Officina Rogeri Danielis, Almae Academiae Typographi.

Anno Dom. 1642.

Cette édition comporte plusieurs préfaces : La première, Typographus lectori, où l'éditeur explique les principes de son édition et note qu'il s'est basé sur l'édition de 1598 en reprenant certains éléments des éditions antérieures.

La seconde est la préface à la reine d'Angleterre de l'édition de 1598.

La troisième est la préface à la reine d'Angleterre de l'édition de 1565, qui est la plus développée des préfaces de Bèze.

La quatrième est l'adresse au lecteur de 1598.

Sous cette forme, c'est la plus complète des éditions des Annotationes Majores.

Bibliothèques : BPU, MHR, Neue, BM, UCL, BMP, NLS, ONB, UCW, BN, BUW, BNS, EUL, ZBZ, KBS, BRA, GUL, UBS, BSG, LCW, BLO, ONB.

JESU CHRISTI DOMINI NOSTRI Novum Testamentum, *Sive* Novum Fœdus,

Cujus Græco contextui respondent interpretationes duæ:
una, vetus; altera,
THEODORI BEZÆ.

*Ejusdem THEOD. BEZÆ Annotationes, in quibus ratione Interpretationis vocum
reddita, additur Synopsis doctrinæ in Evangelica historia, & Epistolis Apostolicis
comprehensæ, & ipse quoque contextus quasi brevi
Commentario explicatur.*

Omnia nunc demum, ultimâ adhibitâ manu, ex collatione exemplarium omnium
quàm accuratissimè emendata, & aliquantulum aucta.

*Accessit etiam JOACHIMI CAMERARII in Novum Fœdus Commentarius,
in quo & figuræ sermonis, & verborum significatio, & orationis sententia,
ad illius Fœderis intelligentiam certiore, tractantur.*



CANTABRIGIÆ:

EX Officina ROGERI DANIELIS, Almæ Academiæ Typographi.

Anno Dom. MDCLII.

16: 64: von S.

Liste des bibliothèques citées

- BCU – B. cantonale et universitaire, Lausanne
- BIM – B. universitaire de Montpellier
- BJ – B. Jagiellońska, Kraków – Cracovie
- BLO – Bodleian Library, Oxford
- BM – British Museum, Londres
- BMP – B. Mazarine, Paris,
- BN – B. Narodowa, Varsovie
- BNP – B. B. Nationale, Paris
- BNS – B. Nationale Széchény, Budapest
- BPU – B. publique et universitaire, Genève
- BRA – B. royale Albert Ier, Bruxelles
- BSG – B. sainte Geneviève, Paris
- BSL – B. Śląska, Katowice
- BSM – B. du Scolasticat S.J., Montréal
- BUL – B. universitaire de Lyon
- BUP – B. Główna Uniwersytetu A. Mickiewicza, Poznań
- BUU – B. universitaire, Upsala
- BUW – B. uniwersytecka, Varsovie
- BUWr – B. uniwersytecka, Wrocław
- BVL – B. de la ville de Lyon
- EUL – Edinburgh University Library
- Gd – B. Gdańska PAN, Gdańsk
- GUL – Glasgow University Library
- JPT – Institut protestant de théologie, Montpellier
- KBS – Kungliga Biblioteket, Stockholm
- Kórn – B. Kórnicka PAN, Kórnik
- KrBern – B. Prowincji O.O. Bernardynów, Cracovie – Kraków

KrMN – Museum Narodowe / zbiory Czapskich / Cracovie – Kraków
LCW – The Library of Congress, Washington
MHR – Musée historique de la Réformation, Genève
NLS – National Library of Scotland, Edinburgh
Neu – B. de la ville de Neuchâtel
Neup – B. des Pasteurs, Neuchâtel
ONB – Oesterreichische Nationalbibliothek, Wien
Ossol – B. Zakładu Narodowego im Ossolińskich PAN, Wrocław
Pelpl. – B. Seminarium Duchownego, Pelplin
PTPN – B. Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań
QUB – The Queen’s University of Belfast
Racz – Miejska B. Publiczna im E. Raczyńskiego, Poznań
RUO – Royal University, Oslo
SA – Stadtbibliothek, Anvers
SBS – Stadtbibliothek, Schaffhausen
SNV – Stadtbibliothek Vadiana, St. Gall
SLB – Schweizerische Landsbibliothek, Bern
SSącz – B. Parafialna, Stary Sacz
SSG – Stiftsbibliothek, St. Gall
SUB – Stadt und Universitätsb., Bern
Szcz – Wojewódzka i Miejska B. Publiczna, Szczecin
TCL – Trinity College Library, Cambridge
TKM – Książnica Miejska im Kopernika M., Toruń
UBB – Universitetsbibliotheket i Bergen, Norvège
UBL – Universitäts Bibliothek, Lund, Suède
UBS – United Bible Societies, London
UCL – Université Catholique de Louvain
UCW – The University College of Wales, Aberystwyth
ULB – Université de Liège, Bibliothèque générale

ULL – University of London Library

UMK – B. Główna Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń

USA – Universitätsb. Salzburg

VR – B. Vaticane, Rome

WI – Stadtb. Winterthur

WIV – Universitätsb. Wien

Wsem – B. Seminarium Duchownego, Warszawa

ZBZ – Zentralb. Zürich

ANNEXE 3 : La structure de l'Épître aux Romains selon Théodore de Bèze (d'après la dernière édition des Annotations)

1. Structure détaillée de l'Épître aux Romains schéma général

I.	<u>Prima pars</u> : (1,1 – 1,15) utilissima praefatio
II.	<u>Altera pars</u> : (1,16 – 8,2) Disputatio principale : la justification par la foi. Transition et conclusion de la deuxième partie (8,2 – 8,33)
III.	<u>Tertia pars</u> : (8,34 – 11,36) la prédestination cause de la justification et de la sanctification.
IV.	<u>Pars quarta</u> : (12,1 – 15,13) la sanctification du chrétien. <u>Conclusion</u> : (15,14 – 16,27) Peroratio.

2. Structure détaillée de l'épître aux Romains

- I. PRIMA PARS : (1,1 – 1,15) utilissima praefatio

- II. ALTERA PARS : (1,16 – 8,2) *Disputatio*. Son contenu est : Dieu
1,16 offre la justification par la foi en Jésus-Christ à tous les hommes (absque...
populorum discrimine).
1,17a *Confirmatio* de l'énoncé : "in evangelio nos iustificamur coram Deo fide".
1,17b *Probatio antecedentis et consequentis*. Citation d'Habaquq : aussi bien la
justice devant Dieu que la vie y sont attribués à la foi.
1,18 Ici commence la preuve que cette justice dans le Christ ne peut être obtenue
sans condamnation préalable de l'injustice.
Cette preuve va de 1,18 et 3,20.

- 1,19 (première partie de la preuve) la nature est un *speculum Dei* parfait, mais les hommes en abusent.
- 1,24 (deuxième partie de la preuve) les hommes injustes *inter se*
- 1) l'homosexualité
- 1,28 2) longue liste de *scelera*
- 3) (i) même ceux qui condamnent ces péchés n'en sont nullement exempts .
- (ii) *gravis exclamatio* contre ceux qui mettent en jeu le fait que l'unique justice qui compte devant Dieu est celle qui correspond à sa Loi.
- 2,6 *Firmamentum* de cette disputatio (depuis 1,19)
- 2,12 Cette *universalis accusatio* est maintenant appliquée aux juifs et aux gentils.
- 2, 13 D'abord aux juifs
- 2,14 ensuite aux gentils.
- 2,16 *Excursus* : il s'agit des *cogitationes arcanae* aussi bien que de péchés manifestes.
- 2,17 *Specialis accusationis Judaeorum probatio* (reprend le fond de 2,13, par le témoignage de David et d'autres prophètes).
- 2,25 De même. Contre l'illusion que la circoncision et d'autres rites légaux confèrent la justice. (Distinguée de la circoncision intérieure, elle fait plutôt du mal).
- 3,1 Première réponse à la première réplique des Juifs. Oui, les juifs ont un avantage : les tables de la Loi et leur administration. Dieu garde l'alliance en dépit des infidélités de leur part.
- 3,5 Réponse à la 2^{ème} réplique juive : notre injustice opposée à la justice divine de sorte que Dieu reste juge du monde.

- 3,9 Deuxième réponse à la première réplique juive (cf. 3,1) : les prophètes déjà ont dénoncé les juifs.
- 3,19a s. Paul prouve que ces accusations se rapportent directement aux juifs.
- 3,19b – 20 *Conclusio* de 1,18 – 3,20 : nul n'est exempt de la condamnation par la loi de Moïse, soit la générale, soit la particulière. De même : nul ne peut y trouver le salut.
- 3,21 (Explication de la justification par la foi) : ce qui jadis n'était que promis est maintenant donné : la justice *absque lege*.
- (3,22 de cette justice *velut materia* : JC reçu par la foi. Ici le salut – le reste exclu.
- 3,24 cette justice est gratuite.)
- 3,25 1) Description exacte des causes de notre rédemption :
- i) *antecedens* : l'*eudokia de Dieu ou sa *prothesis
 - ii) *efficiens* : obéissance et mérite du Xt
 - iii) *instrumentalis* : appréhension de la foi que donne le Saint-Esprit.
 - iv) *finalis* : a) quant à Dieu : démonstration de la justice et de la bonté de Dieu
 - b) quant à nous : notre salut.
- 3,27 2) argument *ab absurdo* (confirmations) : si i) ou ii) venait de nos bonnes œuvres seules ou au moins en partie, la gloire n'en reviendrait pas à Dieu.
- 3,29 3e argument – (également par l'absurde) – :
- Si la justification se faisait par la loi, alors Dieu ne serait sauveur que pour les juifs. De même, si le salut se faisait autrement pour les juifs et les gentils, Dieu ne serait plus semblable à lui-même. Cet argument est à joindre au suivant.

- 3,31 *Occupatio* : la loi n'est pas abolie pour autant mais, au contraire, mieux établie.
- 4,1 *Novum argumentum* (Majeure) Abraham étant le Père des croyants, sa justification doit être celle des enfants. (Mineure) ce fut sans les œuvres, ni avant, ni après sa foi en la promesse imputée en sa justice. Il en va de même pour ses enfants.
- 4,2 *Occupatio* : éminence d'Abraham, mais pas *apud Deum*.
- 4,3 *Confirmatio propositionis* : par la foi qui est gratuite
- 4,4 *Probatio primae confirmationis* : a contrario
- 4,6 *Probatio secundae confirmationis*: David; béatitude = *gratuita remissio*
- 4,9 *Nova propositio* : cette justification gratuite est la même pour circoncis et incirconcis.
- (4,10 On n'y parle que des incirconcis puisque le 1er cas n'est pas en doute)
- 4,11 *Occupatio*
- 4,12 *Applicatio ad circumcisos credentes* : Abraham a été justifié, mais par la foi.
- 4,13 *Ratio* pourquoi le lien avec Abraham se fait par la foi
- 4,14 *Duplex confirmatio*
- i) de la loi on ne peut recevoir une promesse
- ii) si la promesse venait de la loi, la condition de la foi serait superflue.
- 4,15 *Ratio prioris confirmationis* : la loi n'est accomplie par personne.
- 4,16 *Conclusio* Abraham et sa postérité reçoivent leur justification par la foi.
- 4,17ss Ce sont des illustrations. Au verset 18, une description de la vraie foi.
- 4,23 On revient au sujet de l'unicité de la justification pour tous.
- 5,1 *Aliud argumentum ab effectis* : nous sommes justifiés par ce qui donne la paix aux consciences.

- 5,3 *Occupatio* contre ceux qui objecteraient les misères des chrétiens : ils résultent de leur manque d'œuvres.
- 5,7 *Amplificatio* concernant l'amour de Dieu envers nous.
- 5,11 *Transitio ad alterum caput* l'imputation de l'obéissance du Xt ne nous donne pas seulement la rémission des péchés (supra) mais aussi une nouvelle justice en Xt, qui commence dès maintenant.
- 5,12 note le parallèle entre les deux Adam
- 5,13 la mort et le péché des hommes précèdent la loi
- 5,14 cette loi d'Adam à Moïse n'est ni la loi naturelle ni la loi mosaïque.
- 5,15 reprend le parallèle entre Adam et le Xt :
- 1° *disparitas*
- 5,16 2° *disparitas*
- 5,17 – 18 3° *disparitas*, fin du parallèle.
- 5,19 résumé de l'argument des deux Adam
- 5,20 *Occupatio* à l'objection : alors pourquoi la loi ?
- 6,1 *Transitio* à un autre beneficium : la sanctification
- 6,2 le lien entre justification et sanctification
- 6,3 les 3 parties de la sanctification
- i) mort du vieil homme
- ii) naissance du nouvel homme
- iii) baptême qui est le *pignus*.
- 6,5 souligne le lien entre i) et ii) et reprend le thème de la stabilisation de la loi.
- 6,7 prouve la même chose par les effets de la mort.
- 6,12 *Adhortatio*

6,14ss être sous la loi = sous le péché, la lutte continue.

6,21 *Adhortatio*

6,23 (Conclusion) mort et péché d'un côté, sanctification gratuite de l'autre. (C'est-à-dire la possibilité de la sanctification correspond exactement à celle de la justification).

7,1ss *Propositio* d'une comparaison avec le mariage pour illustrer la différence de l'homme avant et après la régénération.

7,4 *Accomodatio similitudinis*

7,5 *Explicatio* tableau des deux épousailles

	mari : domine	femme : soumise	enfants
avant	péché qui opère par le péché	homme charnel qui lui est soumis	les péchés actuels
après	Esprit	séparée du 1er mari : libre homme spirituel	fruits de l'Esprit

7,7 *Objectio* concernant loi et péché. Paul se donne lui-même en exemple.

7,12 Conclusion : la faute revient à nous et pas à la loi.

7,13 *Propositio* (reprend la conclusion précédente)

7,14 *causa huius rei*.

7,15 l'exemple personnel de s. Paul *post regenerationem* : la lutte est engagée.

i) entre volonté et actes

ii) entre deux volontés, l'une régénérée, l'autre du vieil homme.

7,21 *Conclusio* la réalité du conflit.

8,1 *Conclusio* de toute la partie qui commence à 1,18 : par le Xt, gratuitement, nous sommes

i) justifiés

ii) sanctifiés et nous échappons ainsi à la condamnation.

8,2 *Occupatio* : les résultats chez nous sont si faibles : peut-on vraiment dire pas de condamnation ?

TRANSITION : (8,2 – 8,33)

Ici s'amorce une 3^e partie : après avoir disputé de la justification, puis de la sanctification amorcée en nous, s. Paul va maintenant parler de la parfaite imputation de la justice (humaine !) du Xt : ainsi arrivera-t-il à la parfaite *pacatio* des consciences de ceux chez qui le Xt a commencé son œuvre de *sanatio*.

Il y a ainsi 2 œuvres du Xt en nous : l'une graduelle, l'autre totale.

8,3 commence l'explication de la sanctification imputée.

8,4 revient au thème de la sanctification inchoative. (1)

8,5 *Probatio*

8,6 *Probatio consequutionis*

8,7 *Latera probatio*

8,7 – 8,8 *Ratio* de la probatio

8,8 *Conclusio*, concernant ceux qui vivent *secundum carnem*

8,9 concerne ceux qui vivent *secundum spiritum*. Définition. (2)

8,10 *Confirmatio*

8,11 *confirmatio* du précédent

8,12 *Adhortatio* au progrès dans la sanctification.

8,13 *alia ratio ab utili*

- 8,14 *confirmatio* de cette ratio
- (8,15 – 8,16 un *excursus* (obiter) sur l'appellation de filii Dei attribuée aux croyants)
- 8,17 *Probatio* de la confirmation supra (v.14)
- 8,18 (3) gloire supérieure aux misères (cf. 8,4 et 8,9)
- 8,19 (4) assurance d'être libérés du conflit
- 8,23 (5) notre attente n'est pas vaine
- 8,24 (6) l'espérance se joint à la foi
- 8,26 (7) les promesses divines sont sûres, ne pas perdre courage
- 8,28 (8) ne pas s'affliger, nous sommes prédestinés, donc aussi justifiés
- 8,31 (9) Nous n'avons rien à craindre
- 8,33 Conclusion de toute cette deuxième partie de l'Épître (à partir de 1,15) de la justification et de ses suites.

III. TERTIA PARS EPISTOLAE : (9,1 – 11, 36) in qua ad fidei causas superiores ascendit

- 9,1 i) (introduction) insinuatio sur les privilèges des juifs dont s. Paul traitera plus tard la *rejectio*
- 9,6 la discussion sur la prédestination commence par une *occupatio* qui répond à la question : comment Israël serait-il rejeté alors qu'il avait reçu des promesses fermes de Dieu ? La réponse : l'élection d'Israël est générale, dans son *arcanum consilium*. *Propositio et status tractationis* : la grâce du salut est offerte *in communi* "ut tamen ad solos electos pertineat eius efficacia".
- 9,7 *Probatio prima* : les promesses à toute la famille d'Abraham ne se réalisent que pour Isaac.
- 9,8 *generalis applicatio probationis*
- 9,9 *Ratio applicationis* : Isaac devait son existence même à la *gratuita promissio*, ceux qui sont nés de façon ordinaire dépendent aussi entièrement de la promesse.
- 9,10 *Altera ratio* : celle d'Esau et Jacob.

- 9,12s *Probatio* du rejet d'Esäu. Citation de Malachie, interprète de Moïse.
- 9,14 Objection : alors Dieu est injuste (Paul : blasphème !)
- 9,15 Réponse à l'objection : c'est un effet de la bonté de Dieu.
- 9, 16 *Conclusio responsionis* : Dieu n'est pas injuste.
- 9,17a Réponse "de reprobis" : l'exemple du pharaon
- 9,17b 2^e partie (la première partie : 9,1 – 17a) *finis consilii divini*. Il n'y a pas d'injustice.
- 9,18 *Conclusio responsionis integrae ad primam abjectionem*.
Elle comprend en elle aussi la *tertia responsio* qui est dans le terme *indurare*, déjà implicite dans l'exemple du pharaon. Ainsi, on remonte à la cause première : volonté divine – destinés à la perte – corrompu – indurat – peccatores – damnati.
- 9,19 Altera objectio sed pro reprobis tantum ex priore responsione. (implicite, le v. 20a est une responsio).
- 9,20 Amplificatio de cette réponse, pour marquer que le décret de Dieu est au-dessus des causes.
- 9,21a Allusion à Adam et à sa création.
- 9,21b L'objection ne parle que des *vasa ad dedecus*, on parle ici des autres.
- 9,22a Secunda responsio : en prononçant son décret, Dieu use d'une modération telle que son amour en manifeste.
- 9,22b D'où la répétition : certains sont créés *ad interitum*.
- 9,24 Les deux volets de la doctrine de la prédestination étant établis, *iam ad usum descendit* : le témoignage est à chercher dans la *vocatio* pas dans l'arcanum consilium Dei.
- 9,25ss explique les détails
- 9,30 "*electionis declaratio est vocatio fide apprehensa*"
- 9,31 "*vocationis contemptus causa est hominis superbia*"
- 10,1 Insinuatio pour préparer ce qui sera dit de la *pervicacia* des Juifs.
- 10,3 (propositio) la vocation commence par le renoncement à la propre justice.

- 10,4 probatio : la loi vise la foi en Christ, la justice légale est vaine en soi.
- 10,5 probatio de précédent.
- 10,8 – 10,9 (éléments de cette preuve) : rôle de la parole et de la foi.
- 10,11 preuve de la 2^e partie, concernant le verset 4, la loi
- 10,13 – 10,15 vise la foi en Christ, confirmatio par un *testimonium duplex*.
- 10,17 conclusio de cette gradatio : "*ex fide oportet ad vocationem ascendere, sicut ex vocatione ad electionis testimonium pervenitur.* "
- 10,18ss objectio : cela devrait s'appliquer aux Juifs.
- 10,19 c'est encore le défenseur des Juifs qui parle (+ la réponse de s. Paul).
- 11,1a permanens in proposita hypotesi, l'apôtre explique comment cela s'applique aux autres.
- 11,1b 1a) probatio : je suis Juif et pourtant élu.
- 11,2a 2a) probatio : Dieu est fidèle.
- 11,2b ss 3a) probatio : par la réponse donnée à Élie.
- 11,6 les élus le sont par la grâce, les réprouvés doivent l'attribuer à eux-mêmes.
- 11,6 – 11,12 détails concernant le sujet
- 11,13 s. Paul se cite lui-même en exemple
- 11,17 nulla causa... de ce passage nous devons tirer la *generalis doctrina* selon laquelle la gloire de Dieu doit tout précéder.
- 11,25 – 11,28 Pour l'instant il n'y a plus d'élus parmi les Juifs, mais le temps viendra où Juifs et gentils se rejoindront *in unum veluti corpus Xti*.
- 11,29 probatio par l'éternité de l'alliance.
- 11,30 altera probatio : l'induration des Juifs sert le salut des gentils et manifeste ainsi la grâce divine.
- 11,34 Après l'exclamatio du v.33, une triple réplique à l'audace sacrilège de ceux qui osent contredire.

IV. QUARTA PARS EPISTOLAE : (12,1 – 15,15)

Après la doctrine ("les chapitres de la doctrine chrétienne") il est question des "vitae christianae officia"

- 12,1 1) *generalia et fundamentalia praecepta* dont le principal est de se donner totalement au *cultus spiritualis Dei*.
- 12,2 2^e praeceptum : écarte les opinions des hommes en faveur de la parole de Dieu
- 12,3 3^e précepte : rester dans les limites de sa vocation
- 12,4 double *ratio hujus praeceptionis* :
- i) Dieu a confié une tâche à chacun, et pas de façon arbitraire
- ii) chacun a reçu pour ça des dons idoines.
- 12,6 2) applicatio particulière de ces généralités aux *sacra munera* : prophètes et diacres. Les prophètes sont ensuite divisés en diacres et pasteurs. Les diacres en trois : quaestores, anciens, soins aux pauvres (comme les veuves).
- 12,9 la seconde Table du Décalogue, dont la source générale est la charité.
- 12,12 Autres vertus et leurs effets.
- 13,1 *Seorsim ostendit* le devoir d'obéissance aux magistrats.
- 13,1a 1^o argumentum *ab ipsa rei natura*
- 13,1b 2^o argumentum: l'institution divine
- 13,3 3^o argumentum *ab utilissimo fine*
- 13,5 Conclusio : obéir non seulement par crainte, mais aussi pour cause de conscience.
- 13,6 Enumération des principaux éléments d'obéissance
- 13,8a (retour au thème) charité = *epitome legis*

- 13,11 Amplificatio a circumstantia temporis
- 14,1 (Nouveau sujet) : "Quomodo in rebus mediis nos genere deceat cum fratribus"
- 14,2 le discrimen ciborum à titre d'exemple
- 14,3c prima ratio ("Deus eum assumsit")
- 14,4 Alia ratio a superiore dependens
- 14,5 aliud exemplum : discrimen dierum
- 14,6 ratio petita ab ipsa rerum mediarum natura
- 14,6b l'apôtre se donne lui-même en exemple
- 14,10 Conclusio : il faut laisser le jugement à Dieu
- 14,13 reprend la conclusio : que faire et ne pas faire
- 14,14 occupatio concernant l'abolition de la loi
- 14,15c aliud argumentum : l'exemple du Xt (sic !)
- 14,16 aliud argumentum : la liberté évangélique
- 14,17 Ratio generalis et caeterorum argumentorum fundamentum
- 14,18 Conclusio universalis concernant la liberté et le bien d'autrui
- 14,19 En guise d'appendice une duplex cautio.
- 15,1 Elargissement du sujet à tous les faibles : tolérer
- 15,3 Confirmatio par l'exemple du Xt.
- 15,4 Occupatio
- 15,8 Xti exempli applicatio ad Judaeos
- 15,9 Xti exempli applicatio ad gentiles
- 15,13 precibus absignat totam tractationem

CONCLUSION : (15,14 – 16,27)

15,14 Peroratio epistolae

15,22 même cette digression n'est pas en dehors du sujet, qui est le *scopus apostolicae doctrinae*.

16,1 *Absoluta tota disputatione iam ad familiares commendationes descendit.*

16,24 *iam tertio eis valedicens...*

16,25 *gratiarum actione praedicat Dei potentiam.*

Bibliographie des ouvrages cités ou utilisés

- ADAMS H. M., *Catalogue of books printed on the Continent of Europe, 1501-1600 in Cambridge Libraries*, 2 vol., Cambridge, 1967.
- AGRICOLA Rodolphe, *Rodolphi Agricolae Phrisii de inventione dialectica libri tres, cum schollis Matthaei Phrisemii*, Cologne, 1527.
- ALDRIDGE J. W., *The Hermeneutic of Erasmus*, Zurich, 1966.
- ALLEN Don C., *The Renaissance Antiquarian and Allegorical Interpretation*. Medieval and Renaissance Studies 4 (1970) 3-20.
- ALLEN P. S., ALLEN H. M., GARROD H. W., *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami. Denuo recognitum et auctum per*. I-XII, Oxford, 1906-1958.
- ALLEN P. S., ALLEN H. M., GARROD H. W., *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, 11 vols, Oxford, 1906. Vol. XII, *Indices*, edited by B. Flower & E. Rosenbaum, Oxford, 1958.
- ALLEN W., ed. *Translating for King James*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1969.
- Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig, 1875-1912, 56 vol.
- ALTHAUS Paul, *Die Prinzipien der Deutschen Reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik*, Leipzig, 1914.
- AMBROSIASTER (pseud. Ambroise), édition d'Érasme, Bâle 1555.
- ANDERSON Marwin W., *Laurentius Valla (1407-1457). Renaissance critic and Biblical theologian*. Concordia theol. Monthly 39 (1968) 10-27.
- ANDERSON Marvin W., *Word and Spirit in Exile (1542-1561), the Biblical Writings of Peter Martyr Vermigli*. Journal of Eccl. History 21 (1970) 193-201.
- ARIAS MONTANUS Benedictus, *Biblica sacra hebraice, chaldaice, graece et latine, studio Philippi II, regis catholici, curis Benedicti Ariae Montani*, Anvers, 1569-1572.
- ARMSTRONG B. G., *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in the Seventeenth-Century France*, Madison, 1969.
- ARMSTRONG E., *Robert Estienne, Royal Printer: an Historical Study of the Elder Stephanus*, Cambridge, 1954.
- AUBERRY Claude, *Orationes Apodicticae VI de Fide Catholica Apostolica Romana*, Lausanne, 1587.
- AUBERT Hippolyte, *La conversion de Th. de Bèze à la Réforme. Th. de Bèze et sa famille d'après des extraits de sa correspondance*. Bulletin de la soc. d'Hist. du Prot. français, 1905. Nov. - décembre.
- AUGUSTIN saint, *De gratia et libero arbitrio*. PL 44, Paris, 1841.
- AUGUSTIN saint, *De libero arbitrio libri III*. PL (Migne), 32, Paris, 1845.

- AUGUSTIN saint, *De natura et gratia*. PL 44, Paris, 1841.
- AUGUSTIN saint, *De spiritu et littera liber unus*. PL 44, Paris, 1841.
- AUGUSTIN saint, *Omnium Operum... Epitome ed. Piscator*. Augsburg, 1587.
- AUGUSTIN saint, *Opera*, Edition d'Érasme, Bâle, 1543.
- AYMON Jean, *Tous les synodes nationaux des Églises réformées de France*, 2 vol., La Haye, 1710.
- BACKUS Irena, *The reformed roots of the English New Testament. The Influence of Theodore Beza on the English New Testament*, Pittsburg, 1980.
- BAINTON R. H., *Erasmus of Christendom*, New York, 1969.
- BAINTON R. H., *The Paraphrases of Erasmus*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, 57, (1966), 67-76.
- BALTHASAR H. U. von, « *Le mystèrien d'Origène* », dans *RSR* 26, 1936, 513-526 ; 27, 1937, 38-64 (reproduit dans *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957.)
- BARONI Victor, *La Contre-Réforme devant la Bible. La question biblique*, Lausanne, 1943.
- BARTH Karl, *Der Römerbrief*, München, 1924.
- BATAILLON Marcel, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, Paris, 1937.
- BAUM Johann W., *Theodor Beza nach handschriftlichen Quellen dargestellt*, Leipzig, 1843-1852.
- BECKER B. (éditeur), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Haarlem, 1953.
- BELLARMIN Robert, *Disputatione de Controversiis fidei adversus huius temporis haereticos*, 3 vol., Lyon, 1593.
- BELLARMIN Robert, *Opera Omnia*, Cologne, 1633 ; t. 1-4 : *De Controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* ; t. 7 : *De scriptoribus ecclesiasticis*.
- BENOIT P., BOISMARD M. E., *Synopse des 4 évangiles*, Paris, 1965.
- BÉNÉ Charles, *Érasme et S. Augustin ou l'influence de S. Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Genève, 1969. (*Travaux d'humanisme et renaissance*, 103).
- BERGER Samuel, *La Bible au 16^e siècle. Etude sur les origines de la critique biblique*, Paris, 1879 (repr. Genève, 1969).
- BERGER Samuel, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1983.
- BERNUS Auguste, *Théodore de Bèze à Lausanne*, Lausanne, 1900.

BESSE Georges, *Saint Augustin dans les œuvres exégétiques de Jean Calvin : Recherches sur l'autorité reconnue à Saint Augustin par Calvin en matière d'exégèse* ; in *Revue d'Etudes Augustiniennes* 6 (1960) : 161-172.

BEZE Théodore de : Pour les Bibles, Nouveaux Testaments, petites et grandes Annotations, voir Annexe 1 et 2.

En ce qui concerne les autres œuvres, se référer à Gardy Frédéric : *Bibliographie des œuvres théologiques, littéraires, historiques et juridiques de Théodore de Bèze*, Genève, 1960.

En plus bref, voici les références des œuvres mentionnées ou utilisées ici :

BEZE Théodore de, *Poemata*, Paris 1548.

BEZE Théodore de, *Brevis et utilis zographia Johannis Cochleae*, Bâle, 1549.

BEZE Théodore de, *Epistola magistri Benedicti Passavantii responsiva ad commissionem sibi datam a venerabili D. Petro Lyseto, nuper curiae pariensis praesidente, nunc vero abbate sancti Victoris, prope muros*, Genève, 1553.

BEZE Théodore de, *Response à la confession du feu duc Jean de Northumberland n'aguère décapité en Angleterre*, Genève, 1554. (Nouvelle édition par A. H. Chaubard, Presses académiques, Lyon, 1959.)

BEZE Théodore de, *De hereticis a civili Magistratu puniendis adversus Martini Bellii Farraginem et novorum Academicorum sectam*, Genève, 1544. (Tract. Theol. I, 85 ff.)

BEZE Théodore de, *Summa totius Christianismi, sive descriptio et distributio causarum salutis electorum et exitii reprobatorum ex sacris litteris collecta et explicata*, Genève, 1555. (Tract. Theol. I, 170 ff.)

BEZE Théodore de, *Ad Sycophantarum quorundam calumnias de praedestinatione salutis nostrae fundamento responsio*, Genève, 1558. (in Tract. Theol. I, 337 sous le titre: *Ad Sebastiani Castellionis calumnias, quibus unicum salutis nostrae fundamentum, id est aeternam Dei Praedestinationem evertere nititur, responsio*.)

BEZE Théodore de, *De Coena Domini, plana et perspicua tractatio, in qua Joachimi Westphali calumniae postremum editae refelluntur*, Genève, 1559. (Tract. Theol. I, 211 ff.)

BEZE Théodore de, *Confession de la foy chrestienne, contenant la confirmation d'icelle et la refutation des superstitions contraires*, Genève, 1559. (Tract. Theol. I, 1 ff.: *Confessio Christianae fidei, et eiusdem collatio cum Papisticis haeresibus*).

BEZE Théodore de, *Kreophagia, sive cyclops, ... sive sophista, dialogi duo de vera communicatione corporis et sanguinis Domini ; accedunt abstertio Heshusii calumniarum et explicatio controversiae*, Genève, 1561. (in Tract. Theol. I, 259 ff. et I, 312 ff.)

BEZE Théodore de, *Summa doctrinae de re sacramentaria*, Genève, 1561. (Tract. Theol. I, 206 ff.)

BEZE Théodore de, *Ample discours des Actes de Poissy... ensemble la harangue du roy Charles IX avec les sommaires points des oraisons de Monsieur le ChancÉlier Théodore de Bèze et du Cardinal de Lorraine*, 1561.

BEZE Théodore de, *Ad Francisci Balduini apostate Ecebolii convicia*, Genève, 1563. (in Tract. Theol. II, 159 ff.: *Responsio ad Fr. Balduini Eceboli apostate convicia*.)

BEZE Théodore de, *Ad D. Jo. Brentii argumenta quibus carnis Christi omnipraesentiam nititur confirmare, Theodori Bezae Vezelii placidum et modestum responsum*, Genève, 1565. (in Tract. Theol. I, 507 ff.: *Ad Joannis Brentii, et Jacobi Andreae Theses, quibus carnis Christi omnipraesentiam nituntur confirmare, id est, Adversus renovatos Nestorii et Eutychetis errores, responsum*.)

BEZE Théodore de, *Theodori Bezae Vezelii Tractatus tres de rebus gravissimis scripti : unus de unitate essentiae divinae... alter de hypostatica duarum in Christo naturarum unione... tertius de sacramentali corporis et sanguinis Christi cum sacris symbolis coniunctione*, Genève, 1565. (in Tract. Theol. I, 625 ff.; I, 646 ff.; I, 651 ff.)

BEZE Théodore de, *Defensio et Sacramentalis coniunctionis corporis et sanguinis Christi cum sacris symbolis adversus Mathaei Flacii Illyrici falsissimae demonstrationes et eiusdem Apologiam*, Genève, 1565. (Tract. Theol. II, 121 ff.)

BEZE Théodore de, *Apologia Th. Bezae Vezelii, Ad labellum sorbonici theologastri F. Claudii de Xaintes, cui titulum fecit, Examen Calvinianae et Bezae doctrinae de Coena Domini ex scriptis authorum eiusdem collectum*, Genève, 1567. (Tract. Theol. II, 288 ff.)

BEZE Théodore de, *Quaestionum et responsionum Christianorum libellus, in quo praecipua Christianae Religionis capita... proponuntur*, Genève, 1570. (Tract. Theol. I, 654.)

BEZE Théodore de, *Ad D. Nicolai Selnecceri et theologorum Jenensium calumnias, brevis et necessaria Theodori Bezae responsio*, Genève, 1571. (Tract. Theol. II, 234 ff.: *Ad Nicolaum Selneccerum responsio prima*.)

BEZE Théodore de, *Theodori Bezae modesta et christiana defensio ad Nicolai Selnecceri maledicam et virulentam responsionem*, Genève, 1572. (Tract. Theol. II, 246 ff.: *Ad Nicolaum Selneccerum responsio altera*.)

BEZE Théodore de, *Epistolarum theologiarum Theodori Bezae Vezelii, liber unus*, Genève, 1573. (Tract. Theol. III, 186 ff.)

BEZE Théodore de, *Du droit des magistrats sur leurs subiets. Traitté très nécessaire en ce temps, pour advenir de leur devoir, tant les magistrats que les subiets, publié par ceux de Magdebourg l'an 1550, et maintenant reveu et augmenté de plusieurs raisons et exemples*, Genève, 1574. Edition latine 1576.

BEZE Théodore de, *Adversus sacramentarium errorem pro vera Christi praesentia in Coena Domini, homeliae duae, auctore Nathanaele Nesekio, Theopoli*, 1574. (Tract. Theol. III, 309 ff.)

BEZE Théodore de, *Apologia modesta et christiana, ad acta conventus quindecim theologorum Torgae nuper habiti de sacra coena Domini*, Genève, 1575. (Tract. Theol. III, 53 ff.)

BEZE Théodore de, *Quaestionum et responsionum christianarum pars altera, quae est de Sacramentis*, Genève, 1576. (Tract. Theol. III, 324 ff.)

BEZE Théodore de, *Lex Dei moralis, ceremonialis et politica, ex libris Mosis excerpta*, Genève, 1577.

BEZE Théodore de, *Theodori Bezae ad reptitas Jacobi Andreae et Nicolai Selnecceri calumnias responsio*, Genève, 1578. (Tract. Theol. II, 266 ff.)

BEZE Théodore de, *De hypostatica duarum in Christo naturarum unione et eius effectis, placida et christiana disceptatio Theodori Bezae... cum D. Johanne Pappo*, Genève, 1579. (Tract. Theol. III, 75 ff.)

BEZE Théodore de, *De veris et visibilibus ecclesiae catholicae notis tractatio*, Genève, 1579. (Tract. Theol. III, 132 ff.) Traduction française : *Traité des vraies, essentielles et visibles marques de la vraie église catholique*, Genève, 1592.

BEZE Théodore de, *De Coena Domini adversus Jodocum Harchium responsio*, Genève, 1580 (Tract. Theol. III, 148, ff.)

BEZE Théodore de, *Theodori Bezae pro corporis Christi veritate, adversus ubiunitatis commentum, et Guilelmi Holderi convitia, responsio. Addita est responsio altera adversus putidissimas Jacobi Andreae calumnias*, Genève, 1582 (Tract. Theol. III, 101 ff. et 124 ff.)

BEZE Théodore de, *De praedestinationis doctrina et vero usu tractatio absolutissima, ex Theodori Bezae praelectionibus in nonum epistolae ad Romanos caput a Raphaele Eglino recens excerpta. Adiecta sunt aliquot loca ex libello D. Lutheri de servo arbitrio adversus Erasmus desumpta*, Genève, 1582. (Tract. Theol. III, 402, ff.)

BEZE Théodore de, *Responsio ad quaestionum et responsionum Danielis Hofmanni in gravissima de coena Domini controversia partem primam*, Genève, 1584... *pars altera*, Genève, 1585.

BEZE Théodore de, *Ad D. Hofmanni demonstrationes ad oculum, conspiciendum*, Genève, 1586.

BEZE Théodore de, *Response aux cinq premières et principales demandes de F. Jean Hay, Moine Jesuite aux Ministres Escossois*, Genève, 1586.

BEZE Théodore de, *Acta colloquii Montis Belligartensis... quod habitum est, anno Christi 1586 inter clarissimos viros, D. Jacobum, Andreae et D. Theodorum Bezae*, Tubingen, 1587.

BEZE Théodore de, *Réponse aux actes de la conférence de Montbéliard*, Genève, 1587.

BEZE Théodore de, *Correspondance recueillie par H. Aubert, publiée par H. Meylan et A. Dufour*, Genève, 1960-2018.

BIBLIOGRAPHIA Erasmiana, dans *Scrinium Erasmianum* (éd. J. Coppens), Leiden, 1969. t. II, 621-678.

BIELER André, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, 1959.

BIZER Ernst, *Frühorthodoxie und Rationalismus*. (Theologische Studien, Heft 71, Zurich, 1963.)

BOER C., *Twee Hofpredikers, Taffin en Villiers*, La Haye, 1952.

- BOHATEC Joseph, *Calvin und das Recht*, Feudingen i. W., 1934.
- BOHATEC Joseph, *Calvin et la procédure à Genève* ; In *Revue Historique de droit français et étranger* 17 (1938) : 229-303.
- BOHATEC Joseph, *Budé und Calvin, Studien zur Gedankenwelt des französischen Frühhumanismus*, Graz, 1950.
- BOIS John, *Veteris interprettis cum Beza aliisque recentioribus collatio in quatuor Evangeliiis et Apostolorum Actis*, Londres, 1655.
- BOIS John, *Translating from King James ... notes taken by Reverend John Bois*. Ed. Ward Allen, Allen Lane, 1970.
- BONNARD Pierre, *L'Évangile selon Saint Matthieu, Commentaire du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1963.
- BOLSEC Jérôme, *Histoire de la vie, mœurs, doctrine et deportements de Théodore de Bèze*, Paris, 1582.
- BONSIRVEN Joseph, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939.
- BORGEAUD Charles, *Histoire de l'Université de Genève I : L'académie de Calvin, 1559-1798*, Genève, 1900.
- BORST Arno, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinung über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*. Band III, Stuttgart, 1960.
- BORST Ch., *Théodore de Bèze et Rabelais : Le passavent, Revue du 16^e siècle*, 1932-33.
- BOUYER Louis, *Autour d'Érasme. Etudes sur le christianisme des humanistes catholiques*, Paris, 1955.
- BRADWARDINE Thomas, *De causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum, ad suas Mertonenses*, Londres, 1618.
- BRAY John S., *The value of work in the Theology of Calvin and Beza*. *The sixteen Century Journal*: 4.2. (1973) 77-86.
- BRAY John S., *Theodore Beza's doctrine of predestination*, Nieukoop, 1975.
- BREMOND Henri, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1923.
- BRUNNER F., *Le conflit des tendances platoniciennes et aristotéliennes au Moyen-Âge*, Neuchâtel, 1955.
- BUCER Martin, *Metaphrases et Enarrationes Perpetuae Epistolarum D. Pauli Apostoli... Tomus primus continuens Metaphrasim et Enarrationem in Epistolam ad Romanos*, Strasbourg, 1536.
- BUDE Guillaume, *Commentarii linguae graecae*, Bâle, 1530.
- BUISSON Ferdinand, *Sébastien Castellion. Sa vie et son œuvre (1515-1563). Etude sur les origines du protestantisme libéral français*. 2 tomes, Paris, 1892.

BULLINGER Heinrich, *In sanctissimam Pauli ad Romanos epistolas Henrychi Bullingeri commentaries*. Zurich, 1533, repris in : *In omnes apostolicas, divi videlicet Pauli XIII, et VII, canonicas, commentarii Henrychi Bullingeri*, Zurich, 1537 et Zurich, 1582.

BULLINGER Heinrich, *La perfection des chrétiens*, trad. de Th. de Bèze. Genève, 1552.

BULLINGER Heinrich, *Commentarii in omnes Apostoli Epistolas...* Zurich, 1544.

BULLINGER Heinrich, *De origine erroris in negocio eucharistiae ac missae*, Zurich, 1578.

BUSAEUS P. *Authoritarum sacrae Scripturae et sanctorum Patrum quae in Summa doctrinae christianae Doctoris Petri Canisii citantur et nunc primum ex ipsis fontibus fideliter collectae...* Venise, 1571.

BUSSON Henri, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, nouvelle édition, Paris, 1957.

CAJETAN Thomas, *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum ad graecam veritatem castigatae et... iuxta sensum litteralem enarratae*, Venise, 1531.

CALEPINUS Ambrosius, *Dictionarium*, Haguenau, 1526.

CALVIN Jean, *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, 59 vol., Braunschweig, 1863-1900 (Cité : CO).

CALVIN Jean, *Ioannis Calvini Opera Selecta*, éd. P. Barth et W. Niesel, 5 vol., München, 1926-1962.

CALVIN Jean, *Calvin's commentary on Seneca's "De Clementia" text, notes, introd. and transl.* By F.L. Battles and A.M. Hugo, Leiden, 1969.

CALVIN Jean, *Ioannis Calvini Commentarii in Epistolam Paul ad Romanos*, Strasbourg, 1540.

CALVIN Jean, *Commentaire de M. Jean Calvin sur l'Épître aux Romains*, Genève, 1550.

CALVIN Jean, *Épître au Roi François Ier*. Préface de la première édition de *l'Institution de la religion chrétienne*, 1541, avec introd. et notes par J. Pannier, Paris, 1927.

CALVIN Jean, *Institution de la religion chrestienne*, éd. J.D. Benoît, 5 vol., Paris, 1957-1963.

CAMBRIDGE *History of the Bibles (The)*, Cambridge, 1969.

CAMERARIUS Joachim, *Notationes figurarum sermonis in Scriptis apostolicis, in libro Praxean et Apocalypseos*, Leipzig, 1556.

CAMERARIUS Joachim, *Notatio figuram sermonis in quatuor libris Evangeliorum indicate verborum significatione et enarationis sententiae*, Leipzig, 1572.

CAMERARIUS Joachim, *Notatio Figurarum orationis et mutatae simplices electionis in apostolicis scriptis*, Leipzig, 1572.

CANTABRIGIENSIS *Codex ou Codex Bezae*, éd. Scrivener, Cambridge, 1864.

CASTELLION Sébastien, *Testamentum Novum*, Bâle, 1551.

CASTELLION Sébastien, *Biblia*, Bâle, 1551.

CASTELLION Sébastien, *De Haereticis an sint persequendi et omnino quomodo sit cum eis agendum multorum tum veterum tum recentiorum sententiae*, S. l. , s.d. [1554] (pseudonyme: *Martinus Bellius*).

CASTELLION Sébastien, *Defensio suarum translationum Bibliorum, et maxime Novi Foederis*, Bâle, 1562.

CASTELLION Sébastien, *Traité des hérétiques. A savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*. Rééd. Genève, 1913.

CASTELLION Sébastien, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*. Trad. Baudoin, Genève et Paris, 1953.

CASTELLION Sébastien, *De l'impunité des hérétiques*, trad. franç. Genève, 1971.

CATHARINUS Ambrosius, *In omnes divi Pauli... epistolas*, Venise, 1551.

CAVALLERA Ferdinand, *La doctrine d'Origène sur les rapports du christianisme et de la société civile*, Bull. de litt. Eccl. 37. 30-39.

CHAIX Paul, DUFOUR Alain, MOECKLI Gustave, *Les livres imprimés à Genève de 1550 à 1600*, Genève, 1966 (*Travaux d'humanisme et renaissance*, 86.)

CENTI T.M., "L'attività letteraria di Santi Pagnini (1470-1536) nel campo delle scienze bibliche" in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 15 (1945) : 5-51.

CHANDIEU Antoine de, *Locus de Verbo Dei scripto adversus humanas traditiones*, Morges, 1584.

CHANTRAINE Georges, *Le Mysterion paulinien selon les Annotations d'Érasme*. Recherches de sc. Rel. 58 (1970) 251-382.

CHANTRAINE Georges, "Mystère" et "Philosophie du Christ" selon Érasme, Namur, 1971.

CHENE J., *Saint Augustin enseigne-t-il dans le "De spiritu et littera" l'universalité de la volonté salvifique de Dieu ?* RSR (1959) 215-224.

CHOISY Eugène, *L'État chrétien calviniste à Genève au temps de Th. de Bèze*, Genève, 1902.

CLAROMONTANUS *Codex*, édition Tischendorf, Leipzig, 1852.

CLASEN Claus Peter, "Medieval Heresies in the Reformation" in *Church History* 32 (1963) 392-414.

CLASEN Claus Peter, *Anabaptisme: A social History, 1525-1618. Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*, Ithaca-Londres, 1972.

COLWELL Ernest, *Studies in methodology in textual criticism of the New Testament*, Leiden, 1969.

COPPENS J., *Érasme exégète et théologien*, Eph. Th. & Lov. 44 (1968), 191-204.

- CORNELY Rudolphus, *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistola ad Romanos*, Paris, 1869.
- COTON Pierre, *Genève Plagiaire ou vérification des dépravations de la Parole de Dieu qui se trouvent es Bibles de Genève*, Paris, 1618.
- COTON Pierre, *Rechute de Genève Plagiaire ou replique aux pretendues defenses de Benedict Turretin*. S.l. 1619.
- CRESPIN Jean, *Bibliotheca studii theologici ac plerisque Doctorum prisici seculi monumentis collecta*, Genève, 1565.
- CUNO Fr.W., *Franciscus Junius der Aeltere*, Amsterdam, 1891.
- DANEAU Lambert, *Elenchi haeticorum*, Genève, 1577.
- DANEAU Lambert, *Ethices christianae libri tres*, Genève, 1577.
- DANEAU Lambert, *Methodus sacrae Scripturae in publicis tum praelectionibus tum concionibus utiliter atque intelligenter tractandae*, Genève, 1579.
- DANEAU Lambert, *In Petri Lombardi episcopi parisiensis (...) librum primum Sententiarum, qui est de vero Deo, essentia quidem uno, personis autem trino*, Genève, 1580.
- DANEAU Lambert, *Christianae Isagoges pars quarta*, Genève, 1584.
- DANEAU Lambert, *Isagoges christianae pars altera*, Genève, 1584.
- DANEAU Lambert, *Isagoges christianae, pars quinta*, Genève, 1588.
- DANIELOU Jean, *Origène*, Paris, 1948.
- DANTINE Johannes, *Die Praedestinationslehre bei Calvin und Beza*, Göttingen, 1965.
- DANTINE Johannes, *Les tabelles sur la doctrine de la prédestination par Th. de Bèze*. Revue de théol. et de phil. 16.99 (1966), 365-377.
- DE JONGH H., *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1412-1540). Ses débuts, son organisation, son enseignement, sa lutte contre Érasme et Luther*, Louvain, 1911.
- DELUMEAU Jean, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, 1698. (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes 30)
- DICTIONNAIRE d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*. Publié sous la direction de A. Baudrillart, A. Meyer, E. van Cauvenbergh, R. Aubert, Paris, 1912 ss.
- DICTIONNAIRE de spiritualité, ascétique et mystique, Doctrine et Histoire*. Publié sous la direction de M. Villier, A. Rayez, Ch. Baumgartner, M. Olphe-Gaillard, Paris, 1932 ss.
- DICTIONNAIRE de Théologie catholique*. Publié sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot, E. Amman, I-XXIII, Paris, 1899-1950.

DOLET Etienne, *La manière de bien traduire d'une langue en autre*, Lyon, 1540.

DOUMERGUE Emile, *Les théories politiques de Théodore de Bèze*. In Troisième Centenaire de la mort de Th. de Bèze, Genève, 1905.

DROZ Eugénie, *Chemins de l'Hérésie*, t. II, Genève, 1971.

DROZ Eugénie, *Barthélémy Berton, 1563-1573. (L'imprimerie à la Rochelle, 1)*, Genève, 1960 (travaux d'humanisme et renaissance, 34*.)

DROZ Eugénie, *La veuve Berton et Jean Portau, 1573-1589. (L'imprimerie Rochelle, 3)*, Genève, 1960 (travaux d'humanisme et renaissance, 34***).

DUCKERT Armand, *Théodore de Bèze prédicateur*, Genève, 1891.

DUFOUR Alain, *Le Colloque de Poissy*, dans "Mélanges d'histoire du XVIe siècle offerts à Henri Meylan", Lausanne, 1970 (travaux d'humanisme et renaissance, 110).

DU JON François (JUNIUS), *Apostolorum Acta ex Arabica translatione Latine reddita cum notis*, Leyden, 1578.

DU JON François (JUNIUS), *Pauli apostoli ad Corinthios epistolae duae ex Arabica translatione Latinae facta cum notis*, Leyden, 1578.

ELLIES DU PIN Louis, *Bibliothèque des auteurs separez de la communion de l'Église romaine du XVIe et XVIIe siècle*, 2 vol., Paris, 1718-1719.

ÉRASME Didier, *Novum Instrumentum*, Bâle, 1516.

ÉRASME Didier, *In Epistolam Pauli Apostoli ad Romanos Paraphrasis*, Bâle, 1519.

ÉRASME Didier, *De duplici copia verborum ac rerum, commentarii duo*, Bâle, 1533, (= LB /, 773-832).

ÉRASME Didier, *In Novum Testamentum Annotationes*, Bâle, 1535 (= LB 6).

ÉRASME Didier, *Novum Testamentum Graecum*, Bâle, 1535.

ÉRASME Didier, *Opus epistolarum D. Erasmi Roterodami*, éd. P.S. Allen, 12 vol., Oxford, 1906-1958. (ciét: Allen)

ÉRASME Didier, *Eloge de la Folie*, nouvellement traduit par P. de Nolhac, suivi de la *Lettre d'Érasme à Dorpius*, avec des annotations de M. Rat, Paris, 1936.

ÉRASME Didier, *Les Colloques d'Érasme*. Textes choisis, traduits et annotés par L.-E. Halkin (Coll. Lebègue), 2^e éd., Bruxelles, 1946. (Nouvelle édition augmentée, Bruxelles, 1971.)

ETIENNE Robert, **tès kainès diathèkès àpanta... Novum Jesu Christi Domini nostri Testamentum*, Paris, 1550.

ETIENNE Robert, *Novum Testamentum*, Paris, 1550.

ETIENNE Robert, *Les censures des théologiens de Paris*, Paris, 1552.

- ETIENNE Robert, *In Evangelium secundum Matthaeum, Marcum, Lucam commentarii*, Genève, 1553.
- ETIENNE Robert, *Esposition continuelle et familière sur les IV Evangélistes...* Genève, 1554.
- EYS van, *Bibliographie des Bibles et des NT français des XVIe et XVIIe s*, Genève, 1900-1901.
- FATIO Olivier, *Nihil pulchrius ordine. Contribution à l'étude de l'établissement de la discipline ecclésiastiques aux Pays-Bas ou Lambert Daneau aux Pays-Bas (1581-1583)*, Leiden, 1971.
- FATIO Olivier, « *Un Florilège augustinien du XVIe siècle : L'omnium operum Divi Augustini Epistome de Johannes Piscatorius (1537)* », dans *Revue des études augustinienne*, t. XVIII, 1-2 (1972).
- FATIO Olivier, *Méthode et théologie : Lambert Daneau et les débuts de la Scolastiques réformée*, Genève, 1976 (Travaux d'humanisme et renaissance 147).
- FATIO Olivier, *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle, textes du colloque international*. (O. Fatio, P. Fraenkel) Droz, 1978.
- FELLAY Jean-Blaise, „*Petrus Kanisius in Freiburg*“, in Josef Bruhin (Hrsg.) *Petrus Kanisius*, Kanisius Verlag, Freiburg (CH), 1980.
- FELLAY Jean-Blaise, „Un presbytérianisme de droit divin: l'Église, le pouvoir et l'Etat dans l'ecclésiologie de Théodore de Bèze“ dans Patrick de Laubier, *Visages de l'Église*, Ed. Universitaires de Fribourg, 1989.
- FERET P., *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Epoque moderne, Paris, 1900-1901.
- FERGUSON W.K., *La Renaissance dans la pensée historique*, trad. J. Marty, Pariy, 1960.
- F.P. : HAAG Eugène et Emile, *La France Protestante*, 10 vol., Paris, 1846-1856.
- FRAENKEL Peter, *Testimonia Patrum, The Function of the patristic argument in the theology of Philipp Mélanchthon*, Genève, 1961.
- GABEREL J., *Histoire de l'Église de Genève*, Genève, 1862.
- GÀNOCZY Alexandre, *Le jeune Calvin, Genève et Evolution de sa Vocation Réformatrice*, Wiesbaden, 1966. (Veröffentlichungen des Instituts für Europ. Geschichte Mainz 40).
- GÀNOCZY Alexandre, *La Bibliothèque de l'Académie de Genève*, Genève, 1696.
- GÀNOCZY Alexandre, *La Bibliothèque de l'Académie de Calvin : le catalogue de 1572 et ses enseignements*, Genève, 1969.
- GÀNOCZY Alexandre, *Calvin als paulinischer Theologe. Ein Forschungsansatz zur Hermeneutik Calvins*, in *Calvinus Theologus*, hrsg. Von W. Neuser, Neukirchen, 1976: 39-69.
- GARDY Frédéric, *Bibliographie des œuvres théologiques, littéraires, historiques et juridiques de Théodore de Bèze*, Genève, 1960.
- GEISENDORF Paul-F., *Théodore de Bèze*, Genève, 1949.

- GILSON Etienne, *L'esprit de la philosophie médiévale* (2^e éd.) in *Etudes de Phil. Méd.*, Paris, 1944.
- GENEVA Bible (*The*), *Facsimile of the 1560 edition*. Madison, 1969.
- GINZBURG Carlo, *Il nicodemismo : Simulazione e dissimulazione religiose nell'Europa del '500*, Torino, 1970 (Bibliotheca di cultura storia 107).
- GIRARDIN Benoît, *Rhétorique et théologique. Calvin, le commentaire de l'épître aux Romains*, Paris, 1979.
- GLOSE ordinaire, *Biblia sacra cum glosa ordinaria et expositione Lyre...* Bâle, 1501-1502.
- GODIN André, « *Fonction d'Origène dans la pratique exégétique d'Érasme* ». In O. Fatio (ed.), *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*. Genève 1978, pp. 17-44.
- GODIN André, *Spiritualité franciscaine en Flandre au XVI^e siècle : l'homélaire de Jean Vitrier. Texte, étude thématique et sémantique*. (Travaux d'humanisme et renaissance), Genève, 1971.
- GREGOIRE de Rimini, *In Sententias*. Venise, 1522.
- GREGORY Caspar-René, *Prolegomena ad N.T. Tischendorf*, Leipzig, 1884.
- GREGORY Caspar-René, *Textkritik des neuen Testaments*, 3 t. en 2 vol., Leipzig, 1900-1909.
- GROOT D.J. (de), *Melchior Volmar. Ses relations avec les réformateurs français et suisses...* in *Bull. prot. franç.* 83 (1934) 416-439.
- HAAG M.M., *La France protestante*. 2^e éd., Paris, 1877.
- HAKLIN L.-E., *Érasme et l'humanisme chrétien*, Paris, 1969.
- HALL Basil, *Biblical scholarship: Editions and Commentaries* in *The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the present Day*, newly trans. and ed. by S.L. Greenslade, Cambridge, 1963, p. 38-39.
- HARNACK A. von, *Zur Revision der Prinzipien der neutestamentlichen Textkritik*, Leipzig, 1916.
- HASLER V.E., *Gesetz und Evangelium in der alten Kirche bis Origenes*, 1953.
- HAUSAMANN Susi, *Römerbriefauslegung zwischen Humanismus und Reformation: Eine Studie zu Heinrich Bullingers Römerbriefvorlesung von 1525*, Zürich, 1970. (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 27).
- HAUSAMANN Susi, *Anfragen zum Schriftverständnis des jungen Bullinger im Zusammenhang einer Interpretation von "De Scripturae negotio"* in *Heinrich Bullinger 1504-1575. Gesammelte Aufsätze zum 400 Todestag*, hrsg. Von U. Gäbler – E. Herkenrath, Zürich, 1975, t. I, 29-48.
- HAY Jean, *L'antimoine aux Responses que Theodore de Bèze fait à trente-sept demandes des deux-cent-six proposees aux ministres d'Ecosse par Jean Hay*, Tournon, 1588.
- HEPPE H., *Theodor Beza, Leben und ausgewählte Schriften*. In *Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche*, 3. Teil, Elberfeld, 1861.

HERMINJARD A.L., *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, 9 vol., Genève – Paris, 1866-1897.

HESYCHIUS, *Dictionarium Graecum* Haguenau, 1521.

HEYER Henri, *Catalogue des Thèses de théologie soutenues à l'Académie de Genève pendant les XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Genève, 1898.

HOBBS R. Gerald, *An introduction to the Psalms commentary of Martin Bucer*, 2 vol. (diss), Strasbourg, 1971.

HOLBORN Annemarie, *Desiderius Erasmus Roterodamus, ausgewählte Werke*. Hrsg. Von Hajo Holborn, Munich, 1933 (rééd. Anastatique, 1964.)

HUBY Joseph, *St. Paul : Épître aux Romains. Traduction et commentaire*. Nouvelle édition par St. Lyonnet, Paris, 1957.

HUINZINGA J., *Érasme* (tr. V. Brunel), Paris, 1955.

IMBART de la TOUR P., *Les origines de la Réforme*, 4 vol., Paris, 1905-1935.

JEAN Chrysostome, *In omnes Pauli epistolas accuratissimo vereque aurea et divina interpretatio*, Vérone, 1529 (grec), (PG 60, 391-682).

JEDIN Hubert, *Geschichte des Konzils von Trient*. Band II, Freiburg 1957.

JEDIN Hubert, (ed) *Handbuch der Kirchengeschichte*. Band IV, Freiburg, 1967.

KADEN E.A., *Le jurisconsulte Germain Colladon, ami de Jean Calvin et de Th. De Bèze*, Genève, 1874.

KICKEL Walter, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza*; Neukirchen 1967, (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, 25. Band).

KINGDON Robert, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement, 1564-1572*, Genève, 1967. (Travaux d'humanisme et renaissance, 92).

KISCH Guido, *Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Studien zum humanistischen Rechtsdenken*, Bâle, 1960. (Basler Studien zur Rechtswissenschaft 56).

KLASEN Fr., *Pelagianischer Kommentar zu 13 Briefen des hl. Paulus*. Theol. Quartalschrift t. LXVIII (1886) pp. 244-317, 531-577.

KOHL Ernst Wilhelm, *Die Theologie des Erasmus*. 2 tomes, Bâle, 1966.

KOHL Ernst Wilhelm, *Luther oder Erasmus*. 2 tomes, Bâle, 1972 et 1978.

KREUGER Friedhelm, *Die Bergpredigt nach Erasmus. In Bucer und seine Zeit*. (Festschrift Stupperich) Wiesbaden, 1976.

KUSS Otto, *Der Römerbrief*. Übersetzt und erklärt von O. Kuss (Lfg 1-2: Rm. 1, 1-6,11; 8,19), Regensburg, 1957-1959.

KUSS Otto, *Über die Klarheit der Schrift. Historische und hermeneutische Überlegungen zu der Kontroverse des Erasmus und des Luthers über den freien oder versklavten Willen*. Theologie und Glaube 60 (1970) pp.273-321.

LAGRANGE M.J., *Évangile selon saint Matthieu*. Etudes bibliques, Paris, 1941.

LAPIDE Cornelius a, *Commentaria in omnes D. Pauli Epistolas*, Anvers, 1614.

LATOMUS (Jacques Masson), *Articulatorum doctrinae F. Martini Lutheri per theologos Lovanienses damnatorum*, Anvers, 1521.

LATOMUS (Jacques Masson), *Latina Opera omnia*, Louvain, 1550.

LAUCHERT F., *Die Italienischen literarischen Gegner Luthers*, Niewkoop, 1972.

LECLER Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, I-II (Coll. Théologie, 31), Paris, 1955.

LEFF Gordon, *Bradwardine and the Pelagians*, Cambridge, 1957.

LEFEVRE d'ETAPLES, *Commentarius in epistolas Pauli*, Paris, 1515.

LEON-DUFOUR Xavier, *l'épître aux Romains*. Cours dactylographié, Fourvière, 1970.

LEONARD Emile, *Histoire générale du Protestantisme*. 2 tomes. Paris, 1961.

LEXIKON für Theologie und Kirche (2e éd.) Edité par J. Höfer et K. Rahner, Fribourg en Br., 1957 ss.

LIEBING H., *Die frage nach einem hermeneutischen Prinzip bei Sebastien Castellio*. In "Autour de Michel Servet". pp. 206-225.

LIEBING H., *Die Schriftauslegung Sebastien Castellios*. Thèse dactylographiée, Tübingen, 1953.

LIES Lothar, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, Innsbruck, 1978.

LIETZMANN H., *Handbuch zum Neuen Testament. Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe*, 2e éd., Tübingen, 1919.

LOMBARD Pierre, *Libri quatuor sententiarum*, éd. J. Aleaume, Paris, 1550.

LOWE E.A., *Codices latini antiquiores*, Oxford, 1934-1966.

LE LIVRE DU RECTEUR de l'Académie de Genève, publié sous la direction de S. Stelling-Michaud, 4 vol. parus, Genève, 1959 et ss. (Travaux d'humanisme et renaissance, 33).

LUBAC Henri de, *Typologie et allégorisme*, dans Revue de Sciences religieuses 34. 1947, 180-226.

LUBAC Henri de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950.

LUBAC Henri de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 tomes. I-IV (coll. Theologie, 41, 42, 59), Paris, 1959-1964.

LUBAC Henri de, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris, 1967.

- LUTHER Martin, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515-1516*, hrsg. J. Fiker, Leipzig, 1908 (=Anfänge der reformatorischen Bibelauslegung 1).
- LUTHER Martin, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. Von J.K.F. Knaake, G. Kawerau, P.Pietsch, u.a. Weimar, 1833 ff.
- LUTHER Martin, *Propos de table*. Trad. De Mellert, 2 tomes. Paris, 1933.
- LUTHER Martin, *Responsio ad articulos quos magistri nostri Iovanienses et Colonienses... de indulgentiis*. Weimarer Ausgabe VI (1929) pp. 170-195.
- LUTHER Martin, *rationis Latomiae confutation*. Weimarer Ausgabe VIII (1954).
- LYONNET Stanislas, *Romains V, 12 chez saint Augustin*. In "L'homme devant Dieu". Paris, 1964.
- LYONNET Stanislas, *Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains*, Paris, 1969.
- LYRE Nicolas de, *Sexta pars bibliae cum glosa ordinaria et expositione Lyrae litterali et morali... super Epistolas ad Romanos*, Bâle, 1502.
- MAMOTRECTUS, *Mamotrectus super Bibliam*, ed. Marchesii, Strasbourg, 1472.
- MANN Margaret, *Érasme et les débuts de la Réforme française (1517-1536)*, (Bibl. de la Renaissance), Paris, 1934.
- MARKISH Simon, *Érasme et les Juifs*, Lausanne, 1979.
- MARGOLIN J-Cl., *Douze années de bibliographie érasmiennne (1950-1961)* (Coll. De Pétrarque à Descartes, 6), Paris, 1963.
- MARGOLIN J-Cl., *Quatorze années de bibliographie érasmiennne (1936-1949)*, Paris, 1969.
- MARLORAT Augustin, *Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica*, Genève, 1570.
- MARTIN (abbé), *Origène et la critique textuelle du Nouveau Testament*. Rev. Des quest. Bibl. 37 (1885) pp.155 ss.
- MARTYR Pierre Vermigli, *In Epistolam s. Pauli Apostoli ad Romanos*. Tertia editio. Bâle, 1568.
- MARUYAMA Tadataka, *The ecclesiology of Theodore Beza. The reform of the true Church*, Genève, 1978.
- MAURER Wilhelm, *Mélancthon's Loci communes von 1521 als wissenschaftliche Programmschrift*, in Luther Jahrbuch 27 (1960): 1-50.
- MAURER Wilhelm, *Der junge Mélancthon: zwischen Humanismus und Reformation*, 2 Bde, Göttingen, 1967-1969.
- MÉLANCTHON Philippe, *In Epistolam ad Romanos unam, et ad Corinthios duas annotationes*, Bâle, 1523.

MÉLANCHTHON Philippe, *Werke in Auswahl* ed. Stupperich) Band V: *Römerbriefskommentar 1532*, Gütersloh, 1965.

MÉLANCHTHON Philippe, *Commentari in Epistolam Pauli ad Romanos, recens scripti a Philippo Melanchthone*, Wittenberg, 1532 (=MW 5, Gütersloh, 1965).

MÉLANCHTHON Philippe, *Elementarum Rhetorices libri duo autore Philippo Melanchthone*, Wittenberg, 1532.

MÉLANCHTHON Philippe, *De Dialectica libri quatuor recogniti*, Wittenberg, 1534 (=CR 13, 507-752).

MÉLANCHTHON Philippe, *Opera, Corpus Reformatorum*. Bd. 1-28, Halle 1834-1860.

MÉLANCHTHON Philippe, *Philippi Melanctonis opera quae supersunt omnia*, 28 vol. Baumschweig, 1834-1860.

MÉLANCHTHON Philippe, *Ennaratio Epistoli Pauli ad Romanos*. Corp. Ref. 15. Hales, 1848.

MÉLANCHTHON Philippe, *Loci praecipui theologici* (de 1521 et 1559) = MW 2, I-II, Gütersloh, 1953.

MÉLANCHTHON Philippe, *Erotemate dialectices, 1547*, dans C.R., 7. 13.

MÉLANCHTHON Philippe, *Apologia Confessionis Augustanae*, hrsg. von G. Pöhlmann, Gütersloh, 1967.

METZGER Bruce M., *The Text of the New Testament*, Oxford, 1964.

MEYLAN Henri, *Claude Aubery, L'affaire des "Orationes"*, dans *Recueil de travaux publiés à l'occasion du Quatrième Centenaire de la fondation de l'Université de Lausanne*, Lausanne, 1937.

MEYLAN Henri, *La Haute Ecole de Lausanne 1537-1937*, Lausanne, 1937.

MEYLAN Henri, *La Conversion de Bèze ou les longues hésitations d'un humaniste chrétien*, Genava 7 (1959) pp. 103-125.

MUNSTER Sebastien, *Dictionarium hebraicum ex rabbinorum commentariis collectum*, Bâle, 1525.

MUSCULUS Wolfgang, *Lieux communs*, Genève, 1577.

NAEF Henri, *Les origines de la Réforme à Genève*, Genève. t. I, 1936, t. II, 1968.

NESTLE E. & ALAND K. ed., *Novum Testamentum Graece*, United Bible Societies, Londres, 1971, 25e éd.

OBERMANN Heiko Augustinus, *The harvest of medieval theology, Gabriel Biel and late medieval nominalism*, Cambridge Mass., 1963.

OBERMANN Heiko Augustinus, *Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie*. Zeitschr. für Theol. und Kirche. 61 (1964) pp. 251-282.

OBERMANN Heiko Augustinus, *Spätscholastik und Reformation*, Zürich, 1965.

- O.C., *Ioannis Calvini Opera quae Supersunt omnia*, 59 vol. Brunswick, 1863-1900.
- OCHINO Bernardino, *Sopra la Epistola di s. Paulo alli Romani*, Genève, 1545.
- OECOLAMPADE, *In Epistolam B. Pauli Apostoli ad Romanos adnotationes*, Bâle, 1525.
- OECUMENIUS, *Expositiones antiquae ac valde utiles brevitatem una cum perspicuitate habentes mirabilem, ex diversis sanctorum patrum commentariis ab Oecumenio et Aretha collectae...* Vérone, 1532 (grec).
- OECUMENIUS, *Oecumenii Graeci vetustique scriptoris in omnes S. Pauli Epistolas absolutissimi commentarii...* (Trad. Maximus Florentinus), Bâle, 1553.
- ORIGENE, *Commentaria in epistolam B. Pauli ad Romanos*, Paris, 1857.
- ORIGENE, *Homélie sur la Genèse*. Sources chrétiennes n. 7, Paris, 1943.
- ORIGENE, *Homélie sur l'Exode*. Sources chrétiennes n. 16, Paris, 1947.
- ORIGENE, *Homélie sur Josué*. Sources chrétiennes n. 71, Paris, 1960.
- ORIGENE, *Sur le libre arbitre*. Philocalie 21-27. Sources chrétiennes 226.
- ORIGENE, *Origenis Adamantii operum pars secunda... in Epistolam Pauli ad Romanos*. Ed. d'Érasme de la trad. de Jérôme. Bâle, 1545.
- PAGNINI Santes, *Thesaurus linguae sanctae*, Lyon, 1529.
- PANNIER Jacques, *Calvin à Strasbourg*, Strasbourg-Paris, 1925.
- PARKER T.H.L., *The Sources of the text of Calvin's New Testament*. In *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 73 (1962): 272-298.
- PARKER T.H.L., *Calvin's New Testament Commentaries*, Londres, 1971.
- PAUCK Wilhelm, *Luther's interpretation of the letter to the Romans in the light of the ancient and medieval theology*. In *Luther: Lectures on Romans*, p. XXXIV-LXI. Londres, 1961.
- PAYNE John B., *Erasmus: interpreter of Romans*. In *Sixteenth-Century Essay and Studies* (éd. Meyer) vol. II, Saint-Louis, 1971, pp. 1-35.
- PAYNE John B., *Erasmus and Lefèvre d'Étaples as Interpreters of Paul*. In *Archiv für Reformationsgeschichte* 65 (1974): 54-82.
- PELAGE, *Expositio in Epistolas Pauli. Codex latin*. Bibliothèque Nationale, Paris, n.f. latin 653.
- PELIKAN Jaroslav, *Luther the Expositor*, Saint-Louis, 1959.
- PELLIKAN Konrad, *Commentaria Bibliorum et illa brevia quidem ac catholica...* Zurich, 1532.
- PELLIKAN Konrad, *In omnes Apostolicas Epistolas Pauli ... Commentarii*, Zurich, 1539.
- PERICAUD, *Notices sur Santes Pagnino*, Lyon, 1850.

- PERNOUD Régine, *Héloïse et Abélard*, Paris, 1970, 2^e.
- PEROSA Alessandro, *Lorenzo Valla. Collatio Novi Testamenti*, ed. A. Perosa, Firenze, 1970. (Istituto nazionale di studi sul Rinascimento – Studi e testi 1.)
- PIANO MORTARI Vincenzo, *Dialettica e Giurisprudenze, Studio sui trattati di dialettica legale del secolo XVI*, in *Annali di Storia del diritto*, t. I (1957).
- PICHEREL Pierre, *In b. Matthaei cap. XXVI vers. 26, 27, 28, 29 et 30. Annotationes*, Paris, 1596.
- PICHEREL Pierre, *Opuscula Theologica*, Leyde, 1629.
- PIDOUX Pierre, *Le Psautier Huguenot*, Bâle, 1962.
- PIGHIUS A., *De libero hominis arbitrio et divina gratia*, Köln, 1542.
- PISCATORIUS Johannes, *Epitome omnium operum Divi Aurelii Augustini*, Genève, 1555.
- POLMAN Pontien, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux, 1932.
- PRAT F., *La théologie de s. Paul*, Paris, 1930, 18^e éd.
- PRAT F., *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris, 1907, 2^e éd.
- PRIMASIUS, ... *In omnes D. Pauli Epistolas*, ed. Johannis Gagneii, Lyon, 1537.
- QUINTILIEN, *Institutionis Oratoriae Libri Duodecim*, éd. Winterbotton, 2 vol., Oxford, 1970.
- RABIL Albert Jr., *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist*, San Antonio, 1972 (Trinity University monograph series in religion 1).
- RAITT Jill, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza. Development of the Reformed Doctrine*. In *AAR Studies in Religion*, Number 4. Chambersburg, 1972.
- RAITT Jill, *Roman Catholic New Wine in Reformed Bottles? The Conversion of the Elements in the eucharistic Doctrines of Theodore Beza and Edward Schillebeeckx*, *Journal of Ecumenical Studies* 8 (1971) pp. 581-604.
- RAPP F., *Réformes et reformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525)*, Paris, 1974 (Collection de l'Institut des Hautes Etudes alsaciennes 23).
- R.C.P., *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève*, 4 vol., Genève, 1962, 1964, 1969, 1974. (Travaux d'humanisme et renaissance, 55, 107, 137).
- REAL *Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 3. Aufl., Leipzig, 1896-1913, 24 vol.
- RELIGION (*Die*) *in Geschichte und Gegenwart* 3. Éd., I-VI. Edité par K. Gallig, Tübingen, 1957-1965.
- RENAUDET Augustin, *Etudes érasmiennes (1521-1529)*, Paris, 1939.
- RENAUDET Augustin, « *Autour d'une définition de l'humanisme* », dans la *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 7, Paris, 1945, 7-49.

- RENAUDET Augustin, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494 – 1517)*, Paris, 1953.
- REUSS Eduard, *Bibliotheca Novi Testamenti graeci, editiones ab initio typographiae ad nostram aetatem complectens*, Braunschweig, 1872.
- RISS Wilhelm, *Die Logik der Neuzeit*, I. Band: 1500-1640. Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1964.
- RITSCHL Otto, *Dogmengeschichte des Protestantismus*. Band III, *Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie*, Göttingen, 1926.
- RORARIO Jeronimo, *Commentarii in Epistolas Pauli ad Romanos et ad Galatas*, Venise, 1970
- ROBIN Régine, *Histoire et linguistique*, Paris, 1973.
- ROUSSEL Bernard, *Martin Bucer, lecteur de l'épître aux Romains*, thèse dactylographiée, Strasbourg, 1970.
- SABATIER Pierre, *Biblorum sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus latina*. Reims, 1743.
- SHELLONG Dieter, *Das Evangelische Gesetz in der Auslegung Calvins*, München, 1968.
- SHELLONG Dieter, *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien*, München, 1969.
- SCHUELER Martin, *Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini*, 1934. (in *Forschung zur Kirchen und Geistesgeschichte*).
- SCRIVENER F.H.A., éd. *Bezae Codex Cantabrigiensis, being an exact copy in ordinary type of the celebrated uncial Greek-Latin Manuscript of Four Gospel and Acts of the Apostles written early in the sixth century and presented to the University of Cambridge by Theodore Beza, A.D. 1581. Edited with critical introduction, annotations, and facsimiles* (1864: rpt. Pittsburgh, The Pickwick Press, 1978).
- SIMON Richard, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689.
- SIMON Richard, *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1693.
- SIXTE de Sienne, *Bibliotheca sancta, De arte exponendi*, Venise, 1575.
- SMALLEY Beryl, *The study of the Bible in the Middle Age*, Oxford, 1941, 1970.
- SMITS Luchsius, *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin. I : Etude critique littéraire. 2 : Tables des références augustiniennes*. Assen, 1956-1958.
- SOTO Domingo de, *In Epistolam divi Pauli ad Romanos commentarii*, Anvers, 1550.
- SPICQ Ceslas, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-Âge*, Paris, 1944 (Bibliothèque thomiste 26).
- STADTLAND-NEUMANN Hiltrud, *Evangelische Radikalismen in der Sicht Calvins: sein Verständnis der Bergpredigt und der Aussendungsrede Matth. 10*. Neukirchen, 1966 (Beiträge zur Geschichte und Lehre des Reformierten Kirche 24).

STELLING-MICHAUD, *Le livre du recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, t. I, le texte, Genève, 1960.

STROHL Henri, "L'influence de l'humanisme sur l'enseignement de la théologie" in *L'humanisme en Alsace*, Association Guillaume Budé- Congrès de Strasbourg, 1938-1939 : 95-113.

STROHL Henri, "La méthode exégétique des Réformateurs" in *Le problème biblique dans le Protestantisme*, éd.J. Boisset, Paris, 1955 : 87-104. (Les problèmes de la pensée chrétienne 7).

TAPPER Ruard, *Declaratio articulorum a veneranda facultate theologiae Lovaniensis Adversus nostri temporis haereses*, Lyon, 1554.

TAPPER Ruard, *Explicationes articulorum reverendae facultatis ... circa dogmata ecclesiastica*. Louvain, t. I, 1555; t. II, 1557.

THEOPHYLACTE, *In omnes divi Pauli Epistolas enarrationes*, trad. Chr. Persenna. s.l., 1529.

THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolas sancti Pauli lecturas*, 2 t. Turin, Rome, 1953.

THOU Jacques-Auguste de, *Histoire universelle*. Suivie des *Mémoires de la vie de l'auteur*. Edition citée : Bâle, 1742.

THOU Jacques-Auguste de, *Mémoires depuis 1553 jusqu'en 1601*. In *Choix de chroniques et mémoires sur l'histoire de France* (Buchon), Paris, 1836.

TISCHENDORF Constantin, *Codex Claromontanus*, Leipzig, 1852.

TISCHENDORF Constantin, ed., *Novum Testamentum Graece*, 2 vols., Leipzig, 1869. Vol. III.

TISCHENDORF Constantin, *Prolegomena*, compiled by C.M. Gregory, Leipzig, 1894.

TOMSON Lawrence, ed., *The New Testament of our Lord Jesus Christ. Translated out of Greek by Theo Beza*. (Traduction anglaise de la version latine des *Minores* de Bèze), Londres, 1576.

TRACY James D., *Erasmus. The growth of a mind*, Genève, 1972.

TREMELLIO J., *Testamentum Novum*. (Version syriaque et traduction latine) Genève, 1569.

TREMELLIUS E., *Testamentum Vetus Biblia Sacra, Scholiis illustrata ab Tremellio et Fr. Junio ; accesserunt libri Apocryphi Latine redditi a Fr. Junio, quibus adiuximus Novi Testamenti libros ex Sermone Syriaco ab eodem Tremellio in Latinum Conversos ; ed. septima ; quibus adjunximus Novi Testamenti libros ex sermone Syro ab eodem Tremellio et ex Graeco a Theodoro Beza in Latinum versos*, Havoniae, 1624.

TROELTSCH E., *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon*, Göttingen, 1891.

TROMP S., *De revisione textus Novi Testamenti facta Romae a commissione pontifica circa annum 1616 praeside S.R: Bellarmin*. *Biblica* 22 (1941, pp.303-306).

TURRETINI Benedict, *Défense de la fidélité des Traductions de la S. Bible faites à Genève*, Genève, 1618.

- TURRETINI Benedict, *Rechute de jésuite plagiaire*, Genève, 1620.
- VAGANAY Léon, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire*, Paris, 1934.
- VALLA Laurent, *Laurentis Valensis... in Latinum Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium Adnotationes apprime utiles*, Paris, 1505 ; Bâle 1526 (édition citée : Bâle 1541).
- VALLA Laurent, *Collatio Novi Testamenti*, éd. A. Perosa, Florence, 1970.
- VASOLI Cesare, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milan, 1968.
- VERFAILLIE C., *Doctrine de la prédestination chez Origène*, 1926.
- VIGNAUX Paul, *Justification et prédestination au XVIe siècle*, Paris, 1934.
- VIGNAUX Paul, *La pensée au Moyen-Âge*, Paris, 1938.
- VOGELS H.J., *Handbuch der NT Textkritik*, Münster, 1923.
- VOGELS H.J., *Vulgatastudien*, Münster, 1923.
- VOSTE J.M., *De revisione textus graeci Novi Testamenti ad votum concilii Tridentini facta*. *Biblica* 24 (1943), pp. 304-307.
- VRIES H.J., *Pépinère du Calvinisme hollandais*, 2 vols., The Hague, 1924.
- VUILLEUMIER Henri, *Histoire de l'Église réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, Lausanne, 1927.
- W.A., *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. (Weimarer Ausg.)
- WALKER D.P., « Origène en France au début du XVIe siècle ». In *Courants religieux et humanisme...* Colloque de Strasbourg 1957 ; Paris, 1959.
- WEBER Hans-Emil, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus*, Leipzig, 1907.
- WEBER Hans-Emil, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, Gütersloh, 1937 & 1951.
- WENDEL François, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950 (Études d'histoire et de philosophie religieuses 41).
- WERNLE P., *Der evangelische Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren*, Bd. 3 Calvin, Tübingen, 1918-1919.
- WETTSTEIN J.-J., *Novum Testamentum Graecum*, Amsterdam, 1752.
- WINCKLER Gerhard B., *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament*. Münster, 1974.

XIMENES de Cisneros, éd. *Novum Testamentum graece et latina in academia complutensi noviter impressum*. Alcala, 1514-1517 [dite Polyglotte d'Alcala ou Complute].