

## DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

---

MARX Jacques, éd., "D'Erasmus à Campanella, Textes de Roland Crahay" in *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 15, Editions de l'Université de Bruxelles, 1985.

---

**Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.**

Elle a été publiée par les  
**Editions de l'Université de Bruxelles**  
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site  
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

Editions de l'Université de Bruxelles

# PROBLEMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Edités par Jacques Marx

Publiés avec le concours du Ministère de l'Education Nationale  
15/1985

---

## **D'ERASME A CAMPANELLA**

---

**Textes de Roland Crahay**

---



---

**Institut d'étude des religions  
et de la laïcité**

---

Président : R. Joly

---

Vice-Président : H. Hasquin

---

Secrétaire : J. Marx





Université Libre de Bruxelles  
Institut d'étude  
des Religions et de la Laïcité

**Problèmes d'Histoire  
du Christianisme**

---

---

**D'ERASME A CAMPANELLA**  
**Textes de Roland Crahay**

---

---

**Edités par Jacques Marx**

15/1985

Editions de l'Université de Bruxelles

**Il a été tiré de cet ouvrage un exemplaire marqué R.C.**

© Editions de l'Université de Bruxelles, 1985  
Avenue Paul Héger, 26 - 1050 Bruxelles (Belgique)  
I.S.B.N. 2-8004-0893-6  
D/1985/0171/30  
Imprimé en Belgique

## BIBLIOGRAPHIE DE ROLAND CRAHAY

- (En collaboration avec Marie DELCOURT), *Douze lettres d'Érasme*. Texte, introduction et notes. Un vol., 193 pp., Paris, Droz, 1938;
- « Recherches sur le *Compendium Vitae* attribué à Érasme », *Humanisme et Renaissance*, 6, 1939, pp. 7-19 et 135-153;
- « Les moralistes anciens et l'avortement », *L'Antiquité Classique*, 10, 1941, pp. 9-23;
- (En collaboration avec Marie DELCOURT), « Les ruptures d'illusion dans les comédies antiques », dans *Mélanges Henri Grégoire*, t. 4, Bruxelles, 1953, pp. 83-92;
- *La littérature oraculaire chez Hérodote*. Un vol., 368 p., Liège et Paris, 1956 (« Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 138 »);
- « La psychologie du jeûne », *La vie médicale*, n° spécial, décembre 1957, pp. 37-42;
- (En collaboration avec Jean HUBAUX), « Sous le masque de Pythagore », dans *Ovidiana*, Paris, 1958, pp. 283-300;
- « La vision poétique d'Ovide et l'esthétique baroque », dans *Atti del Convegno internazionale ovidiano*, Rome, 1959, t. 1, pp. 91-110;
- (En collaboration avec Jean HUBAUX), « Le Pô et le Matinus », dans *Studi in onore di Luigi Castiglioni*, Florence, 1959, pp. 453-471;
- (En collaboration avec Jean HUBAUX), « Les deux Turnus », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 30, Rome, 1959, pp. 1-56;
- « La critique de l'incroyable », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1962, 5, pp. 1-17;
- « Structuro politique de l'anthropologie religieuse dans la Grèce classique », *Diogène*, 41, 1963, pp. 53-71 (paru également en anglais et en arabe);
- « L'Eau de la Vie. La méthode mythographique des frères Grimm », *Mémoires et Publications de la Société des Sciences, des Arts et des Lettres du Hainaut*, 77, 1963, pp. 1-38;
- *La Religion des Grecs*. Un vol., 184 pp., Bruxelles, Labor, 1966 (collection « Problèmes », 7);
- « Éléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique », dans *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina*, 1966, Leyde, 1967 (« Studies in the History of Religions », vol. 12), pp. 323-339;
- *Éditions anciennes d'Érasme*. Catalogue d'exposition. Un vol., 71 pp., Mons, Centre Universitaire, 1967;
- (En collaboration avec Marie-Thérèse ISAAC), « Livres d'Érasme dans les bibliothèques anciennes du Hainaut », dans *Colloquium Erasmianum*, Mons, Centre Universitaire, 1968, pp. 203-244;



- « Idées et réalités modernes à la manière des Anciens : les *Adages* d'Érasme », *Didactica Classica Gandensia*, 8, 1968, pp. 61-69;
- « Le jeûne comme symbole charismatique », dans *Eschatologie et Cosmologie*, Bruxelles, 1969 (« Annales du Centre d'Étude des Religions », vol. 3), pp. 131-158;
- « Les censeurs louvanistes d'Érasme », dans *Scrinium Erasmianum*, t. 1, Leyde, 1969, pp. 221-249;
- Contributions au catalogue *Érasme et la Belgique*, Bruxelles, Bibliothèque Royale, 1969, pp. 12-13; 28; 50-52; 56-66; 68-69;
- « L'utopie religieuse de Campanella », dans *Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelles, 1970 (« Collection Latomus », vol. 114), pp. 374-391;
- « Tommaso Campanella ou la difficile conquête du libre examen », *Forum U.L.B.*, n° 11, avril 1970, pp. 44-48;
- Introduction philologique et historique à l'ouvrage de G. MICHENAUD et J. DIERKENS, *Les rêves dans les « Discours sacrés » d'Élius Aristide*, Mons, Editions Universitaires, 1972, pp. VII-XXIV;
- « Machiavel moraliste », *Forum U.L.B.*, n° 29, nov. 1972, pp. 38-42;
- « Pratique du latin et théorie du langage chez Campanella », dans *Acta Conventus neo-latini Lovaniensis*, Louvain et Munich, 1973, pp. 171-189;
- « Tommaso Campanella ou le socialisme dans la Cité de Dieu », *Problèmes d'Histoire du Christianisme*, 3, Bruxelles, 1974, pp. 1-20;
- « La bouche de la vérité » dans *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, pp. 201-219;
- « Une utilisation d'Érasme dans la pédagogie protestante : l'édition des *Colloques*, Dublin, 1712 », dans *La Réforme et l'Éducation*, Toulouse, Privat, 1974, pp. 35-65;
- « Les tensions religieuses dans une Wallonie catholique », dans *La Wallonie. Le Pays et les Hommes*, t. 1, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1975, pp. 371-387;
- « L'évangélisme d'Érasme », dans *Réforme et Humanisme*, Actes du 4<sup>e</sup> colloque de Montpellier, Montpellier, Université Paul Valéry, 1977, pp. 71-101;
- « La mobilisation confessionnelle des élèves dans un collège des jésuites au début du XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Église et enseignement*, Bruxelles, Éditions de l'Université, 1977, pp. 57-78;
- « Une référence de Campanella : l'utopie pratiquée des Anabaptistes », communication au colloque de Cerisy, 1975 : texte abrégé dans *Le discours utopique*, Paris, 10/18, 1978, pp. 179-192; texte intégral dans *Mémoires et Publications de la Société des Sciences, des Arts et des Lettres du Hainaut*, 89, 1978, pp. 37-50.
- « Censure romaine et censure genevoise au XVI<sup>e</sup> siècle », dans *Les Églises et leurs institutions au XVI<sup>e</sup> siècle*, Actes du 5<sup>e</sup> colloque de Montpellier, Montpellier, Université Paul Valéry, 1979, pp. 169-191;
- « Un traité de mauvaises manières au XVI<sup>e</sup> siècle : le *Grobianus* », *Réseaux*, n°s 32-34, 1979, pp. 33-41;

- « Un manifeste religieux d'anticulture : le *De incertitudine et vanitate scientiarum* de Cornelie Agrippa », communication au 3<sup>e</sup> Congrès international d'études néo-latines, Tours, 1976, dans *Acta Conventus Neo-latini Turonensis*, Paris, Vrin, 1980, t. II, pp. 889-924;
- « Réactions 'liégeoises' à l'Édit de tolérance (1781-1782) », dans *Livres et Lumières au pays de Liège (1730-1830)*, Liège, Desoer, 1980, pp. 85-117;
- « Controverses religieuses à propos de la *République* de Jean Bodin », dans *La controverse religieuse (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Actes du 1<sup>er</sup> Colloque Jean Boisset, Montpellier, Université Paul Valéry, 1980, t. I, pp. 57-73;
- « Une 'nouvelle' approche méthodologique : l'analyse scientifique des imprimés anciens », dans *Acta Historica Bruxellensia*, vol. IV, *Histoire et Méthode*, Bruxelles, Éditions de l'Université, 1981, pp. 187-205.
- « Les mesures concernant l'enseignement dans le diocèse de Cambrai à l'époque de la Contre-Réforme d'après les décrets des synodes locaux », dans *Hommages à la Wallonie*, Mélanges offerts à Maurice A. Arnould et Pierre Ruelle, Bruxelles, Éditions de l'Université, 1981, pp. 65-81.
- « Jean Bodin devant la censure : la condamnation de la *République* », *Il pensiero politico*, t. 14, n<sup>o</sup> 1, Florence, 1981, pp. 154-172.
- « Le non-conformisme religieux du XVI<sup>e</sup> siècle entre l'humanisme et les Églises : réflexions historiographiques », dans *Les Dissidents du XVI<sup>e</sup> siècle entre l'humanisme et le catholicisme*, Actes du Colloque de Strasbourg, 5-6 février 1982, publiés par Marc Lienhard (« Bibliotheca Dissidentium. Scripta et Studia », 1), Baden-Baden, V. Koerner, 1983, pp. 15-34.
- « Réflexions sur le faux historique : le cas d'Annius de Viterbe », *Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, 5<sup>e</sup> série, t. LXIX, Bruxelles, 1983, pp. 241-267.
- « Jean Bodin aux états généraux de 1576 », dans *Assemblee di stati e istituzioni rappresentative nella storia del pensiero politico moderno (Secoli XV-XX)*, Atti del convegno internazionale tenuto a Perugia, 16-18 sett. 1982 (« Annali della Facoltà di Scienze politiche », a.a. 1982-1983, 19. « Materiali di Storia », 7, Università di Perugia), Rimini, Maggioli, 1984, pp. 85-120.
- « Le rôle de Luther dans la laïcisation de la société », *Problèmes d'histoire du christianisme*, vol. 14, Actes du Colloque international « Luther : mythe et réalité », tenu à l'Université Libre de Bruxelles, le 16 novembre 1983 (sous presse).

*En préparation :*

- Pour les éditions Droz à Genève, édition critique, avec introduction et notes des *Six livres de la République* de Jean Bodin (au moins deux volumes).
- Tommaso CAMPANELLA, *La cité du soleil* : édition critique de la deuxième édition latine, Paris, 1637 ; avec les variantes par rapport à la première édition latine, Francfort, 1623, et à la version originelle italienne. Texte, traduction française, introduction et commentaire.

*Publications littéraires :*

- *Les chétifs*. Chronique de captivité. Bruxelles, Dessart, 1946. Grand Prix littéraire des prisonniers.
- *Les bonnes intentions*. Nouvelles. Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1955. Prix Maurice Wilmotte.
- *La pierre de tonnerre*. Roman, Bruxelles, Le Rond-point, 1961.

M.-Th. I.

## ROLAND CRAHAY

L'Université Libre de Bruxelles a voulu rendre hommage à Roland Crahay au terme de sa carrière de professeur. Mais elle entend aussi honorer le savant historien des idées en regroupant dans un recueil homogène un ensemble d'études dispersées et difficilement accessibles, choisies parmi ses travaux récents les plus caractéristiques de sa méthode et de sa pensée. Elle a confié à son ancienne étudiante, devenue son disciple et sa collaboratrice, le soin de présenter en avant-propos la personnalité du maître.

\* \* \*

Son service militaire à peine accompli, Roland Crahay obtient un mandat d'aspirant du F.N.R.S. Il ne l'exercera pas : le 10 mai 1940 arrêtera cinq ans durant une carrière scientifique brillamment entamée.

Philologue classique de formation, Roland Crahay a consacré son mémoire de licence (1937) et du concours des bourses de voyage (1939) à *Virgile et Lucien. Contribution à l'histoire de la littérature eschatologique dans le monde romain au deuxième siècle de notre ère* et sa thèse de doctorat (1949) à *La littérature oraculaire chez Hérodote* (publiée en 1956). Sa formation initiale et l'orientation de ses premières recherches le conduisent, au cours des années cinquante et soixante, à de nombreuses publications touchant l'histoire des religions grecque et romaine.

A l'Université de Liège, où il a fait ses études, Roland Crahay a connu un maître prestigieux en la personne de Marie Delcourt, dont l'influence a été déterminante dans ses travaux scientifiques, tant en ce qui concerne la méthode, toujours exigeante et rigoureuse, que le choix et l'évolution des sujets d'étude. En 1938, il publie avec elle *Douze lettres d'Erasmus*. Trente ans plus tard, Erasmus va dominer une période de sa carrière et l'époque humaniste, mise à l'honneur par Marie Delcourt, constituera le thème essentiel de ses recherches. Les trois têtes de chapitre de ce recueil d'articles en témoignent.

Histoire des idées politiques et religieuses à l'époque moderne et de leur diffusion par le livre, histoire de l'humanisme, histoire de l'éducation, reflètent les enseignements de Roland Crahay à l'Université de l'Etat à Mons et à l'Université Libre de Bruxelles. Quel que soit le domaine concerné, il l'a toujours abordé avec un esprit « hypercritique », comme il aime à dire, avec le sourire qu'on lui connaît. Cet esprit est aussi bien sûr celui de ses publications, indépendantes de toute autorité.

Le creuset le plus original de ses recherches demeure, à Mons, le Séminaire de Bibliographie Historique, dont il a suscité la création en 1968. C'est dans ce premier centre du genre en Belgique qu'ont été discutés et affinés les problèmes de méthode que pose l'utilisation d'imprimés anciens. Problèmes techniques d'abord, problèmes de société ensuite. Roland Crahay nous a fait comprendre la nécessité d'un savoir technique pour déjouer les pièges que recèle tout livre ancien. C'est la base indispensable à la connaissance de l'arrière-plan socio-politique qui a pu influencer le destin de l'ouvrage, c'est-à-dire des idées qu'il véhicule. Les participants au « séminaire du mardi », devenus ses amis, mènent des recherches empreintes de cet esprit.

Roland Crahay a donc compris, il y a près de vingt ans déjà, l'importance de la bibliographie historique, cette science auxiliaire de l'histoire, à un moment où seules les universités anglo-saxonnes s'étaient engagées dans ce type d'enseignement. C'est ainsi qu'il a été chez nous un des premiers à poser ce problème et surtout à fournir des éléments pour tenter de le résoudre. Actuellement, on peut dire qu'il a fait école : les travaux dans ce domaine en témoignent.

Certes, il est au fond logique que les travaux de Roland Crahay sur l'humanisme l'aient conduit à s'intéresser au livre-objet, outil indispensable à la diffusion des idées. Toutefois, ce « créneau » n'était pas occupé. Il lui revient de nous avoir amené à le prendre en considération.

Enfin, on ne peut négliger le rôle que Roland Crahay a joué dans l'organisation de colloques internationaux et la publication de leurs actes : à Mons, le colloque érasmien en 1967 et, en 1981, le colloque sur la Tolérance civile à l'occasion du deuxième centenaire de l'Edit de Tolérance de Joseph II.

Pendant ses années d'enseignement, Roland Crahay, professeur exigeant sur le plan scientifique, fut en outre fort apprécié des étudiants. Ses conseils judicieux, ses connaissances, sa disponibilité et aussi, il faut l'ajouter, l'absence totale de « barrières », de distances entre ses interlocuteurs et lui, ont su créer une ambiance particulière où la chaleur humaine était toujours présente.

Il n'est donc pas étonnant que son action et son œuvre aillent au-delà de ses travaux personnels. Dans les sciences humaines en général et dans le domaine spécifique de la formation des chercheurs, l'influence de Roland Crahay est considérable. Ses étudiants, ses disciples, formés à une discipline de travail, sont autant de « jalons » posés dans l'avenir.

Cette discipline, c'est avant tout la rigueur dans le travail, le contrôle permanent des idées avancées. C'est en plus savoir prendre, avec patience, le temps de mener une recherche jusqu'au bout. Malgré sa longue expérience, Roland Crahay n'a jamais ménagé son temps. Pour les étudiants,

on vient de le rappeler, et dans ses propres travaux : ses articles bien sûr, mais aussi ce qu'il appelle ses « Kleine Schriften », c'est-à-dire ses comptes rendus critiques, ses rapports de lecture comme membre de comités scientifiques de revues et de commissions de publications sont toujours extrêmement soignés ; ils offrent au lecteur le fruit d'une longue réflexion.

On ne s'étonnera pas, dès lors, que Roland Crahay soit invité si souvent à participer aux travaux de centres de recherches, tant en Belgique qu'à l'étranger. En 1982, il entre à l'Académie Royale de Belgique.

Maintenant, sa carrière prend une autre direction. Libéré des tâches d'enseignement, il se consacre aux travaux qu'il avait dû laisser en suspens, mais aussi à la réalisation de projets qu'il envisageait depuis longtemps.

Deux autres traits de la personnalité de Roland Crahay méritent encore d'être soulignés : l'imagination et le courage. Imagination romanesque, dont témoignent ses publications littéraires. Imagination contrôlée par l'esprit critique dans ses écrits scientifiques : toutefois, seuls ceux qui le côtoient dans son travail quotidien peuvent en apprécier l'impact.

Courage et maîtrise aussi durant cinq années de captivité en Allemagne. Cinq années balisées par les communiqués de victoire qui finirent par changer de camp. Cinq années escamotées du calendrier au départ d'une carrière scientifique. Cinq années enfin, où le danger permanent pouvait prendre des allures de cauchemar. Roland Crahay en a rapporté pas mal d'anecdotes, discrètement évoquées aujourd'hui, et généralement par le biais de l'humour, une arme redoutable qui l'a toujours aidé dans les moments difficiles.

Marie-Thérèse ISAAC.

## LES CENSEURS LOUVANISTES D'ÉRASME \*

C'est en 1558 que, pour la première fois, une œuvre d'Érasme est interdite aux Pays-Bas. Elle figure dans un *Catalogue* de livres prohibés, dressé par la Faculté de Théologie de Louvain à la demande du pouvoir civil et joint par celui-ci à une ordonnance contre l'hérésie. Il s'agit du *De sarcienda ecclesiae concordia*, paru en 1553 et condamné seulement, à vrai dire, dans ses traductions française et flamande<sup>1</sup>.

Cette première censure n'a pas passé sans difficulté, comme le montre l'étude remarquable qu'Eugène Gossart a consacrée à cette affaire en 1902<sup>2</sup>. Le Conseil de Brabant, consulté selon les règles en février 1557, émet un avis négatif en se référant aux principes qui ont présidé à la police des livres sous le règne de Charles Quint. Sans sous-estimer le rôle qu'ont pu jouer la personnalité du nouveau souverain et l'influence des fonctionnaires espagnols, il faut se garder de ramener ce débat à une affaire politique. En fait, au moment même où l'affaire se discute à Bruxelles, le pape Paul IV fait établir le premier Index romain qui condamne en bloc toute l'œuvre d'Érasme<sup>3</sup>. Devant les pressions qui

\* *Scrinium Erasmianum*, Leiden, 1969, t. I, pp. 221-249.

<sup>1</sup> *Catalogus librorum reprobatorum et praelegendorum, ex iudicio Academiae Lovaniensis. Cum edicto Regiae Majestatis editus*, Louvain, Martin Verhasselt, 1558 : mention d'Érasme au fol. Bij v<sup>o</sup>. C'est le troisième « catalogue » proprement dit publié par Louvain, après ceux de 1546 et de 1550. Il existe en trois versions : latine, française et flamande. Dans les provinces, les autorités en font exécuter des copies qui sont portées à la connaissance du public : cf. R. CRAHAY, *Éditions anciennes d'Érasme* (Catalogue des éditions conservées à la Bibliothèque universitaire de Mons), Mons, 1967, n<sup>o</sup> 84, p. 63. — La plupart des ouvrages examinés ici ont figuré à l'exposition organisée par la Bibliothèque Royale de Belgique en juin 1969, à l'occasion de la célébration nationale du cinquième centenaire de la naissance d'Érasme.

<sup>2</sup> Ernest GOSSART, « Un livre d'Érasme réprouvé par l'Université de Louvain, 1558 », dans *Académie Royale de Belgique. Bulletin de la Classe des Lettres*, 1902, pp. 427-445. Les documents relatifs à l'opposition du Conseil de Brabant figurent pp. 436-440.

<sup>3</sup> FR. H. REUSCH, *Die Indices Librorum des sechzehnten Jahrhunderts*, Tubingue, 1886, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1936, p. 185. La première édition de cet Index, en 1557, exprimait cette condamnation en termes beaucoup plus énergiques : voir la citation dans GOSSART, *op. cit.*, p. 438, n. 2. — Dans la grande étude historique que Reusch a consacrée à l'Index, un chapitre est réservé à Érasme : *Der Index der verbotenen Bücher*, t. I, Bonn, 1883, réimpression anastatique, Aalen, 1967, chap. 32, pp. 347 à 355.

viennent de Rome, le gouvernement de Philippe II, d'ailleurs en guerre ouverte contre le pape, affirme qu'il n'est pas au fait des intentions de la curie et qu'il s'en tiendra à l'avis de Louvain. Or cet avis a seulement déclaré que certaines traductions du livre incriminé pouvaient faire scandale. Il y a donc, à cette condamnation, des raisons théologiques, éclairées d'ailleurs en partie par Gossart et sur lesquelles nous allons revenir. Mais voyons d'abord la suite des faits.

L'inscription laborieuse du *De sarcienda* au *Catalogue* de Louvain de 1558 est à la fois la première étape de la condamnation de l'humaniste aux Pays-Bas et le dernier exemple, pour ces régions, d'une réglementation purement locale. En 1564, Pie IV publie l'*Index*, dit du Concile de Trente, applicable à l'Église universelle. Par rapport à celui de Paul IV, il manifeste certains adoucissements, lesquels se traduisent, à propos d'Érasme, par une singulière contradiction. Sous la rubrique *Erasmus*, l'humaniste fait l'objet d'une interdiction intégrale, en tant qu'auteur condamné *primae classis*, mais avec renvoi à l'article *Desiderius*, où il apparaît comme un auteur *secundae classis*, dont six œuvres seulement sont prohibées : *Colloquiorum liber*, *Moria*, *Lingua*, *Christiani matrimonii institutio*, *De interdicto esu carniū*, *Paraphrasis in Matthaeum*, ce dernier ouvrage en traduction italienne. L'*index* exige en outre l'expurgation des autres œuvres traitant de religion.

Cet *Index* de 1564 est publié à Anvers en 1570 avec un édit de Philippe II du 15 février 1569 prononçant les mesures d'application et les sanctions. Il comporte un supplément applicable aux Pays-Bas et, parmi les livres interdits, on trouve en bloc les traductions en langues vulgaires de toutes les œuvres d'Érasme condamnées en latin et, expressément, quelques-unes de ces traductions : les versions françaises du *De sarcienda*, des *Colloques*, de la *Lingua*, de l'*Enchiridion* et les versions flamandes d'onze œuvres <sup>4</sup>.

Les mesures de censure seront complètes avec la publication en 1571 de l'*Index expurgatorius* <sup>5</sup>. Il faut souligner peut-être que la confection de tels manuels, qui restera une pratique courante pour l'Espagne, procède

<sup>4</sup> *Index librorum prohibitorum cum regulis confectis per patres a Tridentina Synodo delectos ... Cum appendice in Belgio, ex mandato Regiae Majestatis confecta*, Anvers, Plantin, 1570. Il y a au moins deux impressions différentes de cette même année. A l'*Index* est joint le texte du décret *Philippi II Regis Catholici Edictum de Librorum prohibitorum Catalogo observando*, imprimé à part, également chez Plantin.

<sup>5</sup> *Index expurgatorius librorum qui hoc seculo prodierunt, vel doctrinae non sanae erroribus inspersis, vel inutilis et offensivae maledicentiae fellibus permixtis, juxta Sacri Concilii Tridentini decretum, Philippi II Regis Catholici jussu et auctoritate atque Albani Ducis consilio ac ministerio in Belgia concinnatus*, Anvers, Plantin, 1571.



d'une intention ambiguë : d'une part, éliminer la moindre proposition suspecte, mais, d'autre part, permettre, au prix de coupures, la lecture de certaines œuvres dont la valeur est reconnue<sup>6</sup>. La personnalité même de celui qui en assumera la responsabilité pour les Pays-Bas est révélatrice. Le religieux espagnol Arias Montanus est venu à Anvers en 1567 pour diriger chez Plantin la rédaction de la *Bible Polyglotte*. Le respect exclusif que cet éminent orientaliste professe pour le témoignage des textes va quelque peu le compromettre. A vrai dire, c'est seulement dans les années suivantes qu'il adhérera au cercle spiritualiste qui gravite autour de l'imprimerie anversoise et dont il créera plus tard une sorte de prolongement espagnol quand il sera rentré dans son pays comme bibliothécaire de l'Escorial. Dès avant son départ, il sera pour beaucoup, par ses rapports au roi, dans le rappel du duc d'Albe et dans l'instauration d'une politique d'apaisement religieux<sup>7</sup>. Tout cela est assez conforme à l'idéal érasmien et, même si, en 1570, Arias n'est pas encore suspect de complaisance envers l'hétérodoxie, on le situerait *a priori* plus près de l'humaniste que de ses adversaires. Aussi bien, rien ne prouve que, dans le cas d'Érasme, l'initiative vienne de lui.

On sait comment a été élaboré l'*Index expurgatorius* de 1571 : le pouvoir civil a demandé aux évêques, aux Universités (Louvain et Douai), aux savants (entendons : aux théologiens) de lui fournir tous renseignements sur les livres suspects. Les rapports sont ensuite rassemblés à Anvers, où une commission présidée par l'évêque et Arias Montanus les dépouille, les contrôle en se reportant éventuellement aux textes originaux et prend la décision finale.

En fait, Érasme apparaît peu dans le corps de l'*Index*, et pour des passages somme toute secondaires. On peut expliquer le fait par des hypothèses en sens opposé : ou bien les informateurs locaux n'ont formulé que peu de réserves, ou bien le cas, jugé particulièrement grave, a été d'avance réservé à une juridiction spéciale, la Faculté de Théologie de Louvain, laquelle avait pu, d'ailleurs, réclamer d'avance l'examen de l'affaire. Quoi qu'il en soit, Érasme, et Érasme seul, bénéficie, si l'on peut dire, d'un traitement privilégié : un long appendice (pp. 82 à 104),

<sup>6</sup> Voir le texte de l'édit royal en tête de l'*Index expurgatorius*, p. [3] et la préface d'Arias Montanus, p. [14].

<sup>7</sup> La vie d'Arias Montanus et son action politique et religieuse ont été étudiées récemment, sur la base d'importants inédits et particulièrement de la correspondance, par Bernard REKERS, *Benito Arias Montano 1527-1598. Studie over een groep spiritualistische humanisten in Spanje en de Nederlanden op grond van hun briefwisseling*, Thèse Amsterdam, 1961. Cet ouvrage toutefois ne s'arrête pas à la question de l'*Index expurgatorius* (cf. p. 25), à propos duquel Marcel BATAILLON, *Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937, pp. 765-767, avait décelé chez Arias une sympathie secrète pour Érasme et le désir de sauver de son œuvre le maximum.

qui a été présenté à la commission d'Anvers par la Faculté, comme le précise la suscription en tête de la p. 82.

Il est intéressant de signaler qu'on a conservé l'exemplaire même des *Omnia Opera* qui a été utilisé par Arias Montanus et porte des mentions de sa main. Il a fait partie au XVIII<sup>e</sup> siècle de la bibliothèque du cardinal Thomas-Philippe d'Alsace, archevêque de Malines<sup>8</sup>.

Désormais la législation en matière de livres est complète et c'est sur la base des deux Index de 1570 et de 1571 que vont s'effectuer toutes les mesures de police : perquisitions, saisies, condamnations, expurgations.

Les rétroactes de la condamnation d'Érasme aux Pays-Bas n'ont été éclairés jusqu'ici que partiellement et il paraît utile d'en retracer le déroulement général en tenant compte des polémiques masquées qui ont pendant plus de trente ans divisé les théologiens de Louvain tout autant qu'elles opposaient les plus militants d'entre eux à la politique conciliatrice du pape et du gouvernement civil.

\* \* \*

C'est dans les années mêmes où il est, en titre, professeur à Louvain, de juillet 1517 à octobre 1521, qu'Érasme voit pour la première fois son orthodoxie sérieusement mise en question.

La polémique engagée avec Martin Dorp en 1515 en est en quelque sorte le prélude. Dorp s'est offusqué de l'anticléricisme qui s'exprime dans l'*Éloge de la Folie* et du projet d'une édition critique du Nouveau Testament. Il se laisse progressivement convaincre par son adversaire et finira par rallier sa cause en 1519, au plus chaud du conflit<sup>9</sup>.

Celui-ci concerne à nouveau la philologie et l'utilité pour le théologien de s'appuyer sur l'étude des trois langues. Le principal adversaire d'Érasme est un des plus éminents représentants de la Faculté, Jacques Masson, dit Latomus, originaire de Cambron, près d'Ath. Dans son

<sup>8</sup> Dans cette bibliothèque, dont une partie notable est conservée à la bibliothèque du séminaire archiépiscopal de Malines, figurait également un exemplaire des censures de Henten, dont il sera question plus loin. — Voir LUC DEQUEKER, « De geschiedenis van de Bibliotheek Kardinaal d'Alsace », dans *Archief- en Bibliotheekwezen in België*, Bruxelles, 1968, t. XXXIX, pp. 204-208 et, sur l'exemplaire des *Omnia Opera*, l'étude de Guy VAN CALSTER dans le présent recueil, t. II. — A la suite du transfert à Bruxelles du siège archiépiscopal et de la création du diocèse d'Anvers, la bibliothèque du Grand Séminaire de Malines passera probablement en partie à l'Université de Louvain.

<sup>9</sup> MARTINUS DORPIUS, *Oratio in praelectionem epistolarum Divi Pauli ...* Anvers, Hillenius, 27 septembre 1519. Le volume contient en annexe le texte de la fameuse lettre d'Érasme.

*Dialogue*, il s'en prend à Petrus Mosellanus et surtout à Érasme qui vient, dans sa *Ratio*, parue à Louvain même en 1518, de reprendre, en leur donnant plus d'ampleur et de portée, les thèses de sa *Methodus* de 1516.

Latomus s'avance masqué : un des personnages du *Dialogus* s'appelle Petrus et on peut reconnaître en lui Mosellanus, mais Érasme n'est pas nommé et aucun détail concret ne paraît le concerner personnellement. Aussi, dans son *Apologia*, l'humaniste feint-il de n'avoir pas été visé. Il présente sa réplique comme une critique détachée mais détaillée, — en cent vingt-deux articles, — des positions de Latomus, faisant du même coup la défense de la *Ratio*. Le *Dialogus* et l'*Apologia* se sont suivis très rapidement en mars 1519<sup>10</sup>.

Telle est la partie visible du conflit. D'autres faits, moins connus, viennent s'y mêler. En février, Jean Briard d'Ath, pourtant assez bien disposé envers Érasme, a, dans un cours, attaqué l'*Encomium matrimonii* ; Érasme réplique par une *Apologia* qu'il publie chez Froben. Au début de mars, il y a eu un incident au Collège des Trois Langues, où Alard d'Amsterdam, chargé de cours au Collège sans être membre de la Faculté, se propose d'expliquer une œuvre d'Érasme, probablement la *Ratio*. Il se heurte à l'opposition de la Faculté et Érasme soupçonne un complot dont Briard serait l'inspirateur.

Quelques semaines après la polémique avec Latomus paraît presque simultanément à Paris, chez Resch, et à Louvain, chez Martens, le fidèle éditeur d'Érasme, le *Dialogus Bilinguium et Trilinguium*, où la querelle des langues est traitée sur le mode bouffon. Cette satire est signée par un étudiant allemand, Conrad Nesen, mais il est plus que probable qu'Érasme a trempé dans l'entreprise<sup>11</sup>.

Apparemment Latomus ne répond pas. En fait, il a composé, en réplique à l'*Apologia* d'Érasme, un nouveau libelle du même titre, où,

<sup>10</sup> JACOBUS LATOMUS, *De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus*, Anvers, Hillenius, 1519. — ÉRASME, *Apologia refellens suspiciones quorundam dictitantium dialogum D. Jacobi Latomi... conscriptum fuisse adversus ipsum*, Anvers, Thibault, s.d. [1519]. — Sur Latomus, voir la thèse de Jacques ÉTIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Dissert. mag. théol., Louvain, 1956, pp. 163-186. — Sur la polémique avec Érasme, Charles BÉNÉ, « Saint Augustin dans la controverse sur les Trois Langues à Louvain, en 1518-1519 », dans *Colloquium Erasmianum* (Actes du Colloque international de Mons, 1967), Mons, 1968, pp. 17-32.

<sup>11</sup> Texte publié par W. K. FERGUSON, *Erasmii Opuscula. A Supplement to the Opera Omnia*, La Haye, 1933, pp. 205 et sq. et par Henri DE VOCHT, *History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense, 1517-1550*, Louvain, 1951-1955, 4 vol., t. I, pp. 544 et sq. Pour le contexte historique, FERGUSON, *op. cit.*, p. 191 et sq. ; DE VOCHT, *op. cit.*, pp. 318 et sq.

cette fois, il s'en prend ouvertement à lui. Mais il ne le publie pas. On le trouvera seulement dans ses *Opera*, publiés en 1550, six ans après sa mort, par son neveu et homonyme Jacques Latomus junior<sup>12</sup>. Il l'a donc laissé dormir dans ses papiers, renonçant provisoirement à poursuivre la polémique.

La réserve de Latomus est d'autant plus remarquable qu'elle correspond, chronologiquement, avec la crise luthérienne qui vient de mettre en question, de manière beaucoup plus grave, l'orthodoxie de l'humaniste. Non seulement par son retour aux sources philologiques, mais par sa conception même de la vie religieuse, Érasme peut passer pour le précurseur de Luther. Il publie à Louvain même, en 1518 et en 1520, des éditions de son *Enchiridion*, avec une nouvelle préface qui est un manifeste beaucoup plus explicite que la première en faveur d'une religion intérieure.

A quoi s'ajoutent des tractations clandestines avec les luthériens ou en leur faveur, qui, malgré toutes les précautions, n'échappent pas aux soupçons des théologiens louvanistes. Aussitôt après la promulgation de la bulle *Exsurge Domine*, en septembre 1520, Érasme s'est rendu à Aix-la-Chapelle où il a assisté au couronnement de Charles Quint et, certainement, mené des négociations dans l'entourage de l'Empereur. Il est allé à Cologne, où il a fourni à Frédéric le Sage des arguments pour ne pas livrer Luther. Outre ce memorandum destiné à l'électeur et publié par surprise, il a, selon toute vraisemblance, composé le pamphlet *Acta Academiae Lovaniensis contra Lutherum*, qui relate sur un ton de sarcasme virulent les circonstances qui ont marqué à Louvain la promulgation de la bulle : selon lui, c'est une comédie sinistre jouée entre les théologiens de l'Université et des représentants abusifs de Rome. Seul Martin Dorp, récemment réconcilié avec Érasme, échappe au massacre. A ce voyage en Allemagne se rattache également le *Consilium*, plan de pacification de l'Église, rédigé en collaboration avec le dominicain Jean Schmidt<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> JACOBUS LATOMUS, *Opera quae praecipue adversus horum temporum haereses ... conscripsit ... quibus accesserunt eiusdem authoris alia quaedam opuscula, nunquam antehac typis excusa*, Louvain, 29 juillet 1550, fol. 169 r° à 171 r° : *Pro Dialogo de tribus linguis apologia*.

<sup>13</sup> *Axiomata Erasmi Roterodami pro causa Martini Lutheri*, 3<sup>e</sup> éd. anciennes conservées, toutes trois s.l., la première parue probablement à Leipzig, tout au début de 1521 : FERGUSON, *op. cit.*, pp. 329 et sq. — *Acta Academiae Lovaniensis contra Lutherum*, s.l.n.d. (Cologne?, probablement octobre ou novembre 1520) : FERGUSON, *op. cit.*, pp. 304 et sq. — *Consilium cuiusdam ex animo cupientis esse consultum et Romani Pontificis dignitati et christianae religionis tranquillitati*, 5 éditions s.l.s.n.s.d. et quatre traductions allemandes, toutes probablement du début de 1521 : FERGUSON, *op. cit.*, pp. 338 et sq.

Les attaques de Nicolas Baechem (Egmondanus) et de Vincent Dierckx (Theodorici), qui font d'Érasme un luthérien, se discréditent par leur violence, mais elles ne sont pas dépourvues de tout fondement. Elles s'atténueront à la suite d'interventions de Rome et de la cour impériale, dont le détail nous reste en grande partie obscur parce qu'elles ont compté trop de démarches secrètes.

L'un de ces épisodes nous est relativement bien connu grâce à des documents romains ; il nous montre que le conflit n'est pas clos et quelle est la position de certains protagonistes. En juin 1525, à la mort d'Adrien VI, son ancien secrétaire Thierry Hezius ( $\pm$  1470 à 1555) ainsi nommé d'après son lieu d'origine, Heeze dans le Brabant du Nord, rentre au pays. Clément VII l'a chargé de demander à Baechem et à Dierckx de cesser leurs attaques contre Érasme. Il se laisse circonvenir et diffère sa réponse. Quand, de Rome, le dataire Giberti insiste, Hezius se fait le porte-parole des théologiens de Louvain : ceux-ci se soumettront, mais réclament le secret sur la démarche pontificale pour empêcher Érasme de triompher bruyamment. L'instigateur de cette politique, qui ramène l'attitude des Louvanistes à une soumission de pure apparence, c'est Jacques Latomus<sup>14</sup>. Quant à Hezius, chanoine de Saint-Lambert à Liège et inquisiteur, il apparaîtra encore, lui aussi, au cours de la présente étude.

Dans l'intervalle, Érasme, retourné définitivement à Bâle depuis l'automne de 1521, a sorti la troisième édition de son *Nouveau Testament* et édité plusieurs Pères de l'Église. En 1524, il publie contre Luther le *De libero Arbitrio*, œuvre étrangère aux polémiques hargneuses que se font les deux camps et où il se contente de proposer une opinion historiquement et moralement plausible, sans faire appel à l'autorité du dogme. Loin de racheter Érasme aux yeux des théologiens rigoristes, cette œuvre achève de le discréditer, tout en le brouillant définitivement avec les luthériens.

Toujours en 1524 il publie l'*Exomologesis sive modus confitendi*, qui est loin d'affirmer sans réserves l'origine évangélique et la nécessité de la confession auriculaire. Cet opuscule connaît, dans le courant de l'année,

<sup>14</sup> Sur cette affaire, voir H. DE VOCHT, *History*, t. II, pp. 267-283. L'auteur revient plusieurs fois sur les faits, non sans varier un peu pour le détail, voir en particulier, p. 344 ; il apporte également quelques données nouvelles à la biographie, assez mal connue, de Hezius. A ce sujet, la notice de REUSENS dans la *Biographie Nationale* ne fait guère que reprendre l'article de P. F. X. DE RAM, « Note sur les papiers d'État du pape Adrien VI, transportés à Liège vers 1526, et sur son secrétaire Thierry Hezius », dans *Compte rendu des séances de la Commission Royale d'Histoire*, 2<sup>e</sup> Série, Bruxelles, 1858, t. II, pp. 59-74. On se reportera de préférence à celle de FRUYTIER dans MOLHUYSEN-BLOK-KOSSMANN, *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, Leiden, 1930, t. VIII, col. 770-778.

sans compter les impressions non datées, deux éditions à Anvers et deux à Bâle, outre une traduction française de Claude Chansonnette, parue également à Bâle.

L'année suivante, paraît à Anvers, une réplique acerbe à l'*Exomologesis*, qui s'en prend aussi au *De esu carniū*, Précédé d'une épître à Edward Lee, ce pamphlet est un de ceux qui ont le plus irrité Érasme, lequel alerte tous ses amis, y compris Thomas More, et soupçonne d'abord Dierckx, puis une cabale des dominicains de Louvain. L'auteur, — ou le principal auteur, — qui signe Godefridus Ruysius Taxander, semble être un dominicain hollandais, Walter de Grave, qui, bien connu d'Érasme, s'est contenté, pour ne pas être reconnu de lui, de reprendre son nom laïc<sup>15</sup>. Une collusion avec l'Université n'est pas établie, mais fort probable.

Latomus intervient aussi en 1525, mais, de nouveau, en évitant toute apparence d'une attaque personnelle. Il publie à Anvers un livre fait de trois opuscules<sup>16</sup>. Le premier défend contre le *De ratione confitendi* d'Écolampade, la confession auriculaire. Il paraît ignorer totalement l'*Exomologesis*. Grimace, naturellement, comme le voit très bien Écolampade lui-même : *Saepe taxat Erasmus, quem nominare non audet. Solus ego in ore viri sum*. Les deux autres traitent des questions sur lesquelles l'Église ne peut admettre de discussion, car elle ne peut être une communauté purement spirituelle et elle a, de ce fait, le droit et le devoir d'imposer la vérité et de réprimer physiquement l'hérésie. Cette ecclésiologie autoritaire vise nommément Luther « et ses complices ». Érasme n'est pas mentionné, mais la critique, si l'on va au fond du problème s'applique, bien plus encore qu'à Luther, à Érasme, qui a toujours vu dans l'excès de formulation dogmatique à la fois une extension abusive des données de l'Écriture et un obstacle à l'union des chrétiens.

<sup>15</sup> GODEFRIDUS RUYSIUS, *Apologia in eum librum quem ab anno Erasmus Rot. de Confessione edidit ... Libellus quo taxatur Delectus ciborum, sive Liber de carniū esu, ante biennium per Erasmus Rot. enixus*, Anvers, Cock et Nicolas, 21 mars 1525. — Sur RUYSS, voir la notice de G. A. MEIJER, dans MOLHUYSSEN, *op. cit.*, t. IX, col. 1246 et DE VOCHT, *History*, t. II, p. 260 à 262. Pour la réaction d'Érasme à ce pamphlet, voir sa lettre à la Faculté de Théologie du 1<sup>er</sup> juillet 1525 (ALLEN, t. VI, n° 1582) et la note <sup>14</sup> ci-après.

<sup>16</sup> JACOBUS LATOMUS, *De confessione secreta. De quaestionum generibus quibus Ecclesia certat intus et foris. De Ecclesia et humanae legis obligatione*, 3 tomes en 1 vol., Anvers, Hillenius, 1525. Dans sa correspondance, Érasme groupe les pamphlets de Ruys et de Latomus : cf. lettres du 1<sup>er</sup> juillet 1525 à Maximilien Transylvanus, ALLEN, t. VI, n° 1585, lignes 79 et sq.; du 28 août 1525 à Willibald Pirkheimer, ALLEN, t. VI, n° 1603, lignes 40 et sq.; du 8 mars 1526 à Jean Laski, *ib.*, n° 1674, lignes 29 et sq. Voir le passage d'une lettre d'Écolampade à Farel cité par ALLEN, t. VI, note à la lettre 1585.

Latomus a touché juste. Il sait désormais qu'il ne peut atteindre l'adversaire sur des points dogmatiques précis qu'Érasme se garde bien de nier, mais sur un indifférentisme profond, que ne rachète pas l'adhésion finale aux positions de l'Église. Le mal n'est pas dans la conclusion, mais dans la méthode. Latomus abandonne donc à son disciple le franciscain Titelmans le soin de poursuivre la querelle sur l'études des langues<sup>17</sup> et garde en réserve sa propre *Apologie*. Il sait où il convient d'attaquer, mais juge que le terrain n'est pas sûr et il renonce à pousser son avantage en attendant une meilleure occasion.

En 1533, paraît le *De sarcienda ecclesiae concordia*, manifeste irénique d'un vieillard fatigué des querelles théologiques, à qui aucune dissension et aucune condamnation ne paraissent justifiées tant qu'on reste d'accord sur les principes d'une vie conforme à l'esprit de l'Évangile. L'œuvre connaît un grand succès : en moins d'un an, on en imprime deux éditions à Bâle, une à Anvers, une à Leipzig et une à Paris ; une traduction flamande à Anvers et une traduction allemande à Strasbourg.

Le retentissement n'est pas seulement positif : le livre alarme tous ceux qui ne peuvent accepter que l'union des chrétiens se fasse aux dépens de la fonction magistériale de l'Église romaine. Mgr Joseph Coppens l'a soumis récemment à une analyse attentive d'où se dégage, jusque dans le catholicisme contemporain, l'opposition entre deux ecclésiologies opposées<sup>18</sup>.

En 1533, la tendance générale chez les réformateurs comme chez les catholiques, va dans le sens opposé à l'œcuménisme érasmien. Seules, les positions catholiques nous intéressent ici, mais il ne faut pas se dissimuler que celle des protestants sont rigoureusement les mêmes. Érasme touche dans chaque camp une minorité dont l'audience va décroissant. La plupart des luthériens considèrent que le programme érasmien les frustrerait de certaines revendications essentielles ; mais ils sentent surtout, en profondeur, qu'il enlèverait toute raison d'être aux Églises dissidentes. Les catholiques « autoritaires », de leur côté, voient mis en question le caractère monarchique de leur Église. Dès 1525,

<sup>17</sup> FRANCISCUS TITELMANNUS, *Collationes quinque super Epistolam ad Romanos beati Pauli apostoli ...*, Anvers, Vorsterman, mai 1529; ÉRASME, *Ad collationes cuiusdam*, Anvers, Sylvius, octobre 1529. Sur cette polémique, voir les deux lettres d'Érasme à Jean Botzheim, du 13 et du 19 août 1529, ALLEN, t. VIII, nos 2205 et 2206; sur ses prolongements, ALLEN, t. VIII, n° 2245 et IX, n° 2417.

<sup>18</sup> J. COPPENS, « Erasmus' laatste bijdragen tot de hereniging der Christenen », dans *Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen ... van België, Klasse der Letteren*, Jaargang XXIV, n° 3, Bruxelles, 1962, pp. 1-25. En conclusion de son article, l'auteur oppose les jugements formulés par H. Jedin et le P. J. Leclerc et dégage l'apport positif du *De sarcienda* à la pensée théologique de notre époque : pp. 22-25.

Jacques Latomus a été leur porte-parole, sans grand succès semble-t-il. Le *De sarcienda*, défendant explicitement la conciliation sur les plans du dogme et du culte, permettra peut-être une attaque décisive contre les pacificateurs.

Ce n'est pas seulement à Louvain que le moment paraît favorable. A Cologne, Ortvinus Gratius, qui a été, vingt ans plus tôt, la cible des *Epistolae obscurorum virorum*, constitue un dossier d'opinions condamnables et y insère le texte du *De sarcienda*<sup>19</sup>. C'est alors sans doute que Latomus, qui, dès 1525, a soutenu obliquement contre Érasme la thèse de l'intransigeance, entreprend une réplique au *De sarcienda*. Il affirme nettement, contre cet ouvrage que l'Église ne peut, sous prétexte de conciliation, laisser au jugement des fidèles, fût-ce temporairement en attendant la décision d'un concile, des points qui font l'objet d'un dogme, comme le libre arbitre, les indulgences, la messe, les fêtes, le jeûne et l'abstinence. Mais, une fois de plus, il bat en retraite : non seulement, il ne publie pas son pamphlet, mais il ne l'achève même pas : ce sont des feuilles éparses, éléments d'un brouillon, que son neveu trouvera dans ses papiers pour les insérer dans les *Opera* de 1550<sup>20</sup>.

La première condamnation du *De sarcienda*, prononcée par la Sorbonne en 1551, ne peut guère avoir été influencée par la publication posthume des œuvres de Latomus<sup>21</sup>, mais, comme le pense Gossart, c'est sans doute ce volume qui a fourni des arguments en 1558 à la Faculté de Théologie de Louvain. Encore est-il curieux que celle-ci interdise l'œuvre uniquement en traduction. Mais c'est en tout cas vers 1550 qu'elle commence à manifester une attention systématique à l'œuvre d'Érasme alors qu'elle l'a passée sous silence dans tous les rapports qu'elle a fournis au pouvoir civil depuis 1524 en vue de la police des livres.

En 1545 encore, l'évêque de Liège, Georges d'Autriche, qui prépare un édit contre l'hérésie, demande à la Faculté de Louvain, qui relève de son diocèse, de lui fournir rapidement une liste des ouvrages à inter-

<sup>19</sup> ORTHUINUS GRATIUS, *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, s.l., 1533 (?). Je n'ai pu malheureusement contrôler les indications contradictoires de F. VAN DER HAEGHEN, *Bibliotheca Erasmiiana. Listes sommaires et provisoires*, Gand, 1893, (réimpr. anastatique, Nieuwkoop, 1961), 1<sup>re</sup> partie s.v. *Liber de sarcienda* ... et 3<sup>e</sup> partie, s.v. *Gratius*, n'ayant eu à ma disposition que la réédition en 2 vol. in-folio, Londres, 1690.

<sup>20</sup> JACOBI LATOMI *adversus Erasmi librum de sarcienda ecclesiae concordia opus inabsolutum*, dans *Opera* (voir ci-dessus, n. 12), fol. 172 r<sup>o</sup> à 182 r<sup>o</sup> ; voir la note de Jacques Latomus junior, fol. 171 v<sup>o</sup>.

<sup>21</sup> REUSCH, *Indices*, pp. 8 et sv. ; le *De sarcienda* figure également dans un index de Venise de 1554 : ib., p. 156.



dire. Il réclame en particulier un avis sur les œuvres d'Érasme. La Faculté répond qu'elle fournira la liste dès qu'elle en aura fini avec l'inspection des livres anversoïis. En ce qui concerne Érasme, elle n'a pu, jusque-là, s'appliquer à un examen approfondi de ses œuvres *certas ob causas*, mais compte le faire quand les circonstances le permettront. En attendant, elle conseille de s'en remettre à d'autres censures, notamment à celles de Paris. Elle ajoute : « Il y a du reste des livres qui sont en eux-mêmes pernicieux, mais dont l'interdiction entraînera certains inconvénients et ne pourra se faire sans causer de l'agitation. Il paraît donc sage de ne pas rendre publique cette affaire avant d'en avoir référé au Conseil de l'Empereur sur l'ordre de qui elle a été entreprise ».

Ces documents ont été conservés à la fois dans le registre de la Faculté et dans les archives du Conseil privé de la Principauté de Liège, où ils font partie d'un ensemble constitué, en vue de préparer l'édit liégeois de 1545, sous la direction de l'inquisiteur Thierry Hezius<sup>22</sup>. En ce qui concerne la censure des livres, celui-ci a réuni à des listes antérieures, émanant de Louvain et de Paris, d'autres qu'il a dressées lui-même et où figure, entre autres, le *De sarcienda*<sup>23</sup>. On voit que, dès avant la publication des *Opera* de Latomus, la Faculté a pu avoir son attention attirée sur cet ouvrage par Hezius, que nous avons déjà vu en rapport avec les milieux antiérasmïens de Louvain.

<sup>22</sup> La lettre de l'évêque est du 9 juin 1545; la réponse de Louvain du 13. Les textes sont cités ici d'après la copie du XVI<sup>e</sup> siècle figurant au registre de la Faculté : *Liber facultatis sacrae theologiae in universitate Lovaniensi*, Bruxelles, Archives Générales du Royaume, Fonds de l'Université de Louvain, n<sup>o</sup> 443, fol. 17 v<sup>o</sup> et 18 r<sup>o</sup>; les passages concernant Érasme occupent dans chacun des deux textes les lignes 15 et sv. Les documents liégeois ont été découverts par Emile FAIRON, qui y a consacré deux articles : « Un dossier de l'inquisiteur liégeois Thierry Hezius (1523 à 1545) », dans *Bulletin de la Commission Royale d'Histoire*, Bruxelles, 1924, t. LXXXVIII, pp. 99-160, et « Le premier index de livres prohibés à Liège, 1545 », dans *De Gulden Passer — Le Compas d'or*, 2<sup>e</sup> série, Anvers, 1925, t. III, pp. 1-15 (la lettre de Georges d'Autriche et la réponse aux pp. 5-6). — Pour un nouvel examen et reclassement de ces papiers, voir L.-E. HALKIN, *Histoire religieuse des règnes de Corneille de Berghe et de Georges d'Autriche, Princes-Évêques de Liège (1538-1557)*, Fasc. LXXII de la *Bibliothèque de la Faculté de Phil. et Lettres de Liège*, Liège et Paris, 1936, p. 345-361.

<sup>23</sup> FAIRON, *Un dossier*, p. 107. Malheureusement, dans son second article, *Le premier index*, pp. 7-8, cet auteur a regroupé les données de ses documents disparates en une liste alphabétique unique, qui ne permet plus de remonter aux sources. D'autre part, il mentionne en bloc les Catalogues dressés par la Sorbonne, sans établir entre eux les distinctions chronologiques qui s'imposent. — L.-E. HALKIN, *op. cit.*, suppose que c'est Hezius qui, dès 1530, avait fait prohiber les livres d'Érasme de l'enseignement des hiéronymites liégeois.

Alors que les Catalogues publiés par la Sorbonne mentionnent des œuvres d'Érasme depuis 1544<sup>24</sup>, celui de Louvain, en 1550, continue à les ignorer. Bien plus, il condamne même un ouvrage du théologien luthérien Antonius Corvinus (Rabener) qui attaque le *De sarcienda*. C'est pourtant à cette époque, bien avant que la conjoncture politique ne leur rende l'espoir d'être soutenus par le pouvoir civil, que les théologiens rigoristes ont commencé à se préoccuper sérieusement du scandale Érasme. Sans doute ont-ils compté longtemps dans leurs rangs une fraction « humaniste », beaucoup plus active et influente que ne le laissent penser les écrits d'Érasme, toujours poussé par un trait de son caractère à chercher l'ennemi plutôt que l'allié<sup>25</sup>. Mais ces conciliateurs sont de plus en plus rares. Désormais c'est le parti de la rigueur dogmatique qui l'emporte.

Le Chancelier de l'Université de Louvain, Ruard Tapper, censure toute une série d'opinions d'Érasme. Son livre paraît à Lyon en 1554, peut-être sans son accord, ce qui pourrait impliquer la présence à Louvain d'un dernier noyau humaniste à qui on aurait forcé la main. Mais il est réimprimé aussitôt à Louvain. Il entraîne, en 1559, une réplique virulente, l'*Apothéose de Tapper*, mais il faut souligner que ce pamphlet est publié sans indication de lieu et de date et que son auteur, dissimulé sous un pseudonyme, est, selon toute apparence, Henri de Geldorp, lequel avait fui Louvain dès 1545 et rejoint en Allemagne les rangs du protestantisme<sup>26</sup>. A Louvain, plus personne ne s'émeut de voir attaquer Érasme ou, du moins, personne ne manifeste sa réprobation : il ne s'agit plus de restaurer la concorde dans l'Église universelle, mais de marquer, avec toute la rigueur possible, les positions d'une Église amputée face à la sécession. En 1545 a commencé le Concile de Trente.

Discrètement, Louvain a travaillé pour le Concile. En 1552, ses délégués partent pour Trente, emportant un projet de censure des œuvres

<sup>24</sup> REUSCH, *Indices, loc. cit.*

<sup>25</sup> Cela se dégage, au prix d'une lecture difficile, de l'ouvrage riche, mais touffu, de DE VOCHT, *History*.

<sup>26</sup> RUARD TAPPER, *Declaratio articulorum ...*, Lyon, 1554; *Explicationis articulorum ...*, Louvain, 1555, t. I et 1557, II. — *Clarissimi Theologi D. Ruardi Tappaert Apotheosis Gratiano Vero Theologiae baccalaureo authore*, s.l.n.d. : le pamphlet se réfère à la mort de Tapper, survenue le 2 mars 1559. Voir l'analyse de cet ouvrage dans GOSSART, *op. cit.*, pp. 440-444. Sur Tapper, voir la notice de KNAPPERT, dans MOLHUYSSEN etc., *op. cit.*, t. V, col. 877-879. Sur Henri de Geldorp (ou Geldrop), qu'il faut distinguer de deux homonymes, voir dans le même ouvrage la notice de BRUGMANS, t. III, col. 449-451. On connaît de l'*Apotheosis* cinq éditions anciennes et une traduction néerlandaise. Henri de Geldorp a beaucoup écrit en latin et en néerlandais; il a notamment traduit dans cette langue le *De subventione pauperum* de Vivès.

d'Érasme, rédigé à la demande de la Faculté par Jean Henten. Celui-ci, né en 1500 à Nalines, près de Thuin, en pays liégeois, a d'abord passé plusieurs années en Espagne, où il a appartenu à l'ordre des hiéronymites. Rentré en 1540, il a pris ses grades à Louvain et est entré chez les dominicains. En 1556, il sera nommé par le chapitre de son ordre inquisiteur pour le pays de Liège. Devenu prieur du couvent dominicain de Louvain et professeur à la Faculté de Théologie, il mourra en 1566. C'est un érudit qui, outre le latin, le grec et l'hébreu, connaît plusieurs langues modernes. Il est l'auteur de traductions, d'ouvrages de théologie et d'exégèse <sup>27</sup>.

Ses censures contre Érasme nous sont parvenues par des manuscrits sur lesquels nous aurons à revenir. Elles suivent l'ordre des *Omnia Opera* de Bâle, volume par volume et page par page, et portent pour titre : *Collectaneum eorum in quibus Erasmus Roterodamus videtur erronee aut scandalose scripsisse, cum subiuncto breui indice alphabetico, qui remittit ad folia huius collectanei, atque ad partes foliorum, designatis literis, quibus praedicta folia distinximus, addito item breui indice errorum qui apertius videntur haeresim continere*. Les passages incriminés sont simplement recopiés et introduits, ou reliés, au besoin, par une brève indication. Il n'y a ni commentaires ni discussions. Les index sont très soigneusement composés. Le premier comprend tous les passages « erronés ou scandaleux » sous cinquante-quatre rubriques ; le second, réservé à ceux qui sont « plus manifestement suspects d'hérésie », est un extrait du premier en vingt-quatre rubriques. A part quelques variantes minimes dans les libellés, on ne relève qu'une anomalie : la rubrique *Baptismum* ne figure que dans le second index.

Il n'est peut-être pas sans intérêt de reproduire ici ce double catalogue, fort instructif quant aux points en discussion. La liste ci-après correspond au premier index ; un astérisque indique les rubriques reprises dans le second : *\*Baptismum — \*Bellum — \*Christus et mors ac diuinitas eius — \*Ceremoniae — \*Ciborum delectus — Coelibatus et virginitas — Coelibatus sacerdotum — Concilia generalia — Confessio — \*Constitutiones ac leges humanae — \*Defunctorum subuentio et purgatorium — Deus — Diuortium — Doctores veteres — Doctores recentiores — Doctores scholasticae theologiae — Doctores louanienses et parisienses — \*Eccle-*

<sup>27</sup> Les indications de REUSENS dans la *Bibliographie Nationale*, demandent à être complétées et rectifiées sur plus d'un point. En 1557, Henten est encore chargé par l'Inquisition d'Espagne de censurer des ouvrages espagnols d'inspiration érasmiennne : cf. M. BATAILLON, *op. cit.*, p. 750. Dans la censure qu'il a faite du *Compendium chronicorum Flandriae* de Jacques MEYER, il a éliminé l'éloge d'Érasme : voir la notice consacrée aux censures de Henten par REIFFENBERG, dans *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque dite de Bourgogne*, Bruxelles, 1829, t. I, 1<sup>re</sup> partie, p. 33.

sia — *Episcopi et sacerdotes ac ecclesiastici* — *Erasmi doctrina erronea nullo speciali titulo comprehensa, nimisque sui ipsius commendatio* — *\*Eucharistia et missa* — *\*Excommunicatio* — *Festa* — *\*Fides* — *Haereticorum fauor* — *Ieiunia* — *Imagines* — *\*Indulgentiae* — *\*Infernus et futura vita* — *Inquisitio* — *\*Iuramentum* — *\*Iustificatio* — *Liberum arbitrium* — *Maria* — *\*Matrimonium* — *\*Merita* — *Miracula* — *\*Monachatus* — *Monachi* — *Obscoena locutio* — *Opera humana* — *Oratio et cultus Dei* — *\*Peccatum* — *Peregrinatio* — *Philosophia Aristotelis et scientiae earumque professores* — *Pontifex eiusque potestas* — *\*Praedestinatio et reprobatio* — *Principes et magnates* — *Reliquiae diuorum* — *Sacramenta quaedam hic non specialiter designata* — *Sanctorum cultus et inuocatio* — *\*Satisfactio* — *\*Scriptura sacra et eius partes ac aucthores versioque in linguam vulgarem* — *Scripturae sacrae interpretes noster* — *\*Vota*.

Le lecteur familier d'Érasme n'éprouvera guère de surprise et devinera sans trop de peine de quelles œuvres il s'agit. Il notera aussi avec quelque amusement le souci de défendre les docteurs de tout acabit. Le caractère « louvaniste » de la censure est manifeste. Indépendamment du contenu des passages incriminés, le document Henten, relève les attaques personnelles, souvent injurieuses, contre les théologiens de l'Alma Mater, en particulier, dans le *Catalogus lucubrationum*, contre *Magister noster Latomus*, alors que les pointes contre Edward Lee, dans le même passage, ne figurent pas dans le relevé<sup>28</sup>.

On aura remarqué, dans l'index de Henten, la mention *Erasmi doctrina...*, qui montre la difficulté de saisir des propositions explicitement hétérodoxes et le souci de stigmatiser surtout une certaine attitude laxiste en matière de dogme et de culte et la confiance excessive de l'humaniste en son propre jugement. Nous voici ramenés aux critiques que Latomus formulait en 1525, puis dans ses notes inédites sur le *De sarcienda*. Aussi bien, le censeur de 1552 ne se fait-il pas illusion sur la liste qu'il a dressée des propositions erronées, scandaleuses et suspectes d'hérésie. A la fin de son travail, il dénonce, dans une conclusion, les méthodes polémiques d'Érasme, adversaire insaisissable qui nie avoir dit ce qu'on lui prête, allègue des documents, se proclame tantôt théologien, tantôt philologue et finit toujours par retourner l'arme contre l'adversaire<sup>29</sup>.

Si l'on compare les censures de Henten à l'*Index expurgatorius*, on s'aperçoit que le rôle de la Faculté en 1570 s'est limité à une mise au

<sup>28</sup> *Collectaneum*, Ms. II, 194 de la Bibliothèque Royale de Belgique, fol. 2, r°. Sur les différents manuscrits, voir la suite du présent article. On trouvera plus commodément le passage en question dans ALLEN, t. I, p. 22, lignes 15-25.

<sup>29</sup> Ms. II, 194, fol. 51 r°.

point assez facile. Elle a éliminé les ouvrages désormais condamnés intégralement dans l'Index romain : les *Colloques*, l'*Éloge de la Folie*, etc... Elle a expulsé des tables et du *Catalogus lucubrationum* les mentions de ces œuvres. Ainsi s'explique que, pour les premières lignes, les divergences paraissent plus importantes qu'elles ne le sont en fait. L'*Index expurgatorius* part du point de vue que ces ouvrages n'existent pas. Dans la suite, la collation des deux documents révèle constamment une concordance à peu près textuelle. Parfois, on a modifié quelque peu l'étendue de la coupure préconisée par Henten et même, à l'occasion, inséré des formules de substitution pour garder un texte lisible. Souvent dans un esprit louvaniste : dans le passage cité plus haut, les sarcasmes contre Latomus paraissent, une fois la coupure arrangée, s'adresser à Lee.

Sur un point pourtant, la Faculté a dû combler une lacune et cette question nous fait voir que la genèse du document Henten est plus complexe qu'on ne le penserait de prime abord. Henten ne contient rien sur les tomes VII et VIII des *Omnia Opera*. L'*Index expurgatorius* ne s'est pas non plus préoccupé du tome VIII, en reprenant la raison invoquée dans sa source : ce volume groupe des traductions latines des Pères grecs<sup>30</sup>. En revanche, pour le tome VII qui contient les *Paraphrases* et pour lequel Henten renvoie aux censures parisiennes, la Faculté a dû procéder au travail.

Examinons maintenant de plus près les indications de Henten<sup>31</sup> : *In septimum tomum nulla erant annotata in specie, sed tantum capita censurarum parisiensium ordine annotata. Item nulla in octauum tomum sunt annotata, nec opinor tomum illum fuisse annotatum, quum ea tantum contineat quae vertit e graecis authoribus. Porro quum nonus tomus etiam habeat censuras parisienses ac alia quae alii in paraphrasibus carpserunt, ibi pluria ex septimo tomo videbimus annotata, maxime in apologiis ad Natalem Beddam.*

Il faut conclure que le rédacteur du texte utilise des fiches de lecture rédigées par d'autres personnes, que ces fiches n'existent pas pour le tome VIII et que, pour le tome VII, elles portent simplement des rubriques reprises aux censures de la Sorbonne. Étant donné l'importance du personnage de Henten, l'hypothèse la plus plausible nous fait voir en lui le rédacteur final. Ce qui paraît clair en tout cas, c'est qu'en 1552, on a manqué de temps pour mener le travail à sa fin. Ainsi s'explique la solution de rechange préconisée pour le tome VII : les *Apologies*

<sup>30</sup> Le texte de Henten et celui de l'*Index expurgatorius* parlent simplement d'auteurs grecs, mais tout ce qui concerne les auteurs profanes figure au tome I des *Omnia Opera* et est dûment censuré.

<sup>31</sup> Ms. II, 194, fol. 41 r<sup>o</sup>.

d'Érasme, réunies dans le tome IX, contiennent des répliques aux critiques formulées contre les *Paraphrases*, particulièrement à celles de Noël Beda. On pourra donc, à travers ces citations doublement indirectes, faire le procès des *Paraphrases*. Étrange méthode qui ne peut guère être qu'un pis-aller imposé par le départ urgent pour Trente.

La lacune a été comblée dans la suite : l'*Index expurgatorius* réclame pour les *Paraphrases* cinquante-trois suppressions, dont la liste n'a pas été tirée des *Apologies*, mais résulte d'un nouvel examen. Naturellement, cet examen a pu être fait à loisir par le premier rédacteur, dans l'intervalle qui sépare l'action précipitée de 1552 de la mort de Henten, survenue en 1566. Auquel cas, la Faculté aurait utilisé en 1570 un document tout prêt. Toutefois, dans ce cas, on comprendrait mal qu'on ait mis en circulation des copies incomplètes. L'examen de ces copies va nous permettre maintenant de préciser quelque peu le mécanisme de cette vaste opération.

\* \* \*

La Bibliothèque Royale de Belgique possède quatre exemplaires manuscrits des censures de Henten :

I. N° II, 194 (Catalogue de J. Van den Gheyn, t. III, n° 1771) papier, 123 feuillets de 15 × 21,5 cm. Le texte de Henten occupe les 52 premiers feuillets, en une écriture gothique compacte, mais très lisible, du XVI<sup>e</sup> siècle. Le reste du volume contient d'autres textes de censures contre Érasme, sur lesquels nous aurons à revenir.

II. N° 9500 (Catalogue, III, 1768) : papier, 118 feuillets de 20,5 × 31,5 cm + index non coté de format un peu plus petit, en une écriture gothique très soignée, probablement du XVI<sup>e</sup> siècle. Cet exemplaire a appartenu au XVIII<sup>e</sup> siècle à la bibliothèque du cardinal Thomas-Philippe d'Alsace, archevêque de Malines, dont il porte la reliure et la cote. Il est qualifié d'« exemplaire original » dans le n° III ci-dessous <sup>32</sup>.

III. N° 11.719 (Catalogue, III, 1769) : papier, 122 feuillets de 20 × 23,5 cm + des feuillets non cotés portant le titre des indications d'origine, ainsi qu'un portrait gravé d'Érasme, collé face au titre, XVIII<sup>e</sup> siècle. Il s'agit d'une copie de l'exemplaire II ci-dessus, authentifiée au folio 1 par la formule : *Desumpta est haec copia ex exemplari originali quod exstat modo in bibliotheca instructissima cardinalis de Alsatia archiepiscopi Mechliniensis. Quod attestor C. Major*. La copie est de deux mains, dont la première (jusqu'au folio 79) est celle de Major.

<sup>32</sup> Voir ci-dessus, n. 8, p. 17. — C'est l'exemplaire qui a été décrit par REIFFENBERG, *op. cit.*, pp. 25-36, qui apporte plusieurs rapprochements intéressants.

IV. N° 15154 : papier, 245 pages de 15 × 19 cm + 1 feuillet non coté portant au recto les indications du titre ; XVII<sup>e</sup> siècle <sup>33</sup>.

L'exemplaire I est manifestement antérieur à tous les autres. Même si la comparaison des écritures ne fournit pas de raisons péremptoires, un examen quelque peu approfondi établit aussitôt qu'il s'agit d'une espèce de brouillon :

1° Il porte seulement le titre *Collectaneum* ..., lequel est encadré dans les autres copies par deux textes explicatifs, dont l'un répète les accusations contre Érasme, qualifié de *doctor bullatus* <sup>34</sup>, tandis que l'autre nous instruit quelque peu sur l'auteur des censures et son travail. *Collegit haec turpissima atque obscoena errata iussu Reverendorum magistrorum Lovaniensis Facultatis Theologiae, dum ad Concilium Tridentinum eundum esset eximius Magister noster Joannes Hentenius, anno 1552, qui et libellum collectum misit praefato Concilio, quod quidem in arduissimis negotiis praepeditum pro tunc haud quidquam definire valuit, id in aliud transferens tempus, si Deus Maximus concesserit.* Ces indications complémentaires émanent, selon toute apparence, d'un membre de la Faculté qui connaît le suite des événements et peut déplorer que le Concile n'ait pas adopté le projet de Louvain <sup>35</sup>.

2° Il porte de nombreuses insertions inscrites dans les marges ou entre les lignes. Un exemple parmi beaucoup d'autres : le mot *Baptismum*, inséré après coup en tête du second index. Tout figure à sa place dans les autres exemplaires.

3° On relève dans les autres un arrangement plus systématique : dans I, les titres des ouvrages d'Érasme sont ajoutés en marge, les autres copies le suivent pour les premiers feuillets, puis abandonnent cette manière de faire ; les débuts et fins de volumes des *Omnia Opera* sont mis en relief dans II, III et IV ; le texte de conclusion est très mal disposé dans I (fol. 51 r°) et coupé par des notes se rapportant au tome IX ; ailleurs, il a été regroupé correctement.

4° Au début des extraits sur le livre II, il y a eu manifestement dans I une erreur du copiste (fol. 10), qui reprend aussitôt son travail sans éliminer le feuillet fautif, certainement pour ne pas détruire le cahier préparé d'avance.

<sup>33</sup> Sans vouloir trancher la question de manière définitive, j'ai cru devoir rectifier pour les exemplaires II et IV, les datations proposées par J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, Bruxelles, 1903, t. III, pp. 122-123.

<sup>34</sup> On appelle vulgairement « doctor bullatus » celui qui a été promu en vertu d'une bulle, c'est-à-dire « par protection ».

<sup>35</sup> La copie IV ajoute encore dans un ballon « Auctore Joanne Henteno S. Theol. Doctore in univers. Lovaniensi, ex ordine Praedicatorum 1552 ».

En effet, I se présente comme une espèce de brouillon, mais il s'agit déjà d'un brouillon élaboré. Il est fait de quaternions foliotés et pourvus de signatures. Chaque page porte en titre courant l'indication du tome d'Érasme dont il s'agit. Des lettres de référence marquent le début de chaque citation et se suivent dans l'ordre alphabétique sur les deux faces d'un même feuillet : ceci pour la préparation des index. Les exemplaires II et III ont repris ces divisions en les adaptant à leur foliotage et refait les index en conséquence. Seul IV n'a pas d'index. Le copiste en a inscrit le premier mot, *Bellum*, puis il a perdu courage.

Parmi les trois secondaires, II paraît avoir une position privilégiée, qui se manifeste déjà par sa présentation très soignée. Sans doute faut-il comprendre la mention « exemplaire original », employée pour désigner II dans III, qui en est la reproduction authentifiée, comme désignant un exemplaire officiel auquel tous les autres doivent se référer. Il est tentant de croire qu'il a été d'abord déposé à l'Université de Louvain, mais rien ne permet de l'affirmer.

Maintenant, comment expliquer la diffusion des copies de Henten après la publication de l'*Index expurgatorius*<sup>36</sup> ? La seule explication qui se présente est que ce dernier était formellement mis hors commerce et sa circulation strictement réglementée<sup>37</sup>. Une copie authentique du document qui lui avait servi de modèle pouvait, dans le cas d'Érasme, rendre les mêmes services aux inspecteurs des bibliothèques.

Comme on le voit, les censures de Henten méritent un examen plus attentif que celui qu'on leur a accordé jusqu'ici ; elles nous apportent alors plus d'un renseignement sur la manière dont s'est constitué le dossier de censure contre Érasme. Cette constatation s'applique *a fortiori* à d'autres pièces qui, à ce jour, ont été totalement négligées.

\* \* \*

Dans le manuscrit de Bruxelles, désigné ci-dessus par le chiffre I, le document Henten compte cinquante-deux feuillets sur cent vingt-trois, le reste étant occupé par d'autres censures contre Érasme. Actuellement, le codex est habillé d'une demi-reliure, qui doit remonter à la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il porte une étiquette avec le titre : *Acad. Lovan.*

<sup>36</sup> REUSCH, *Der Index*, t. I, p. 358, mentionne un autre exemplaire qui se trouvait à Louvain et dont il donne le titre sous une forme quelque peu différente de celle que nous trouvons dans les quatre copies de Bruxelles.

<sup>37</sup> *Index expurgatorius*, verso du titre ; en outre, p. [7] : interdiction de modifier le texte par additions ou suppressions et d'en faire des copies manuscrites. Néanmoins, la Bibliothèque Royale possède un exemplaire (Ms. 14.390) interfolié et abondamment interpolé en vue d'une mise à jour. Il provient du diocèse d'Arras et les additions remontent, semble-t-il, au début du XVII<sup>e</sup> siècle.



*Censura Erasmi*. Au verso du premier feuillet de garde figure l'inscription : *Ex libris de Ram presb. Lov. 1832*.

Si la première partie, comme nous l'avons vu, forme bien, matériellement, un tout, le reste est constitué par des cahiers irréguliers et des feuillets hors cahiers, serrés tant bien que mal dans la reliure<sup>38</sup>. On voudrait évidemment savoir si celle-ci a remplacé une reliure ancienne ou habillé une liasse qui réunissait déjà les documents, ou bien si le regroupement remonte au XIX<sup>e</sup> siècle. Rien ne permet de trancher la question. Dans son état actuel, le manuscrit est entré à la Bibliothèque Royale lors de l'achat par l'État de la collection Serrure en 1873. Comme il ne figure pas dans la vente des livres provenant de la succession de Mgr De Ram en 1865, il faut penser que celui-ci l'avait cédé au collectionneur gantois<sup>39</sup>. En tout cas, le recteur de Louvain ne semble y avoir consacré aucune étude.

Sauf erreur, Gossart est le seul qui parle de la seconde partie, et cela en termes très vagues<sup>40</sup> : « Dans ce manuscrit, la censure de Henten est accompagnée d'une quantité de notes également du XVI<sup>e</sup> siècle, relatives aux écrits d'Érasme. Elles ont été recueillies évidemment en vue de compléter le travail du professeur de Louvain ».

Il suffit d'y jeter un coup d'œil pour comprendre la raison de cet abandon, que l'aridité du contenu ne suffit peut-être pas à expliquer. Ces feuillets sont couverts d'une écriture très cursive, criblée d'abréviations, dont certaines procèdent d'une tachygraphie personnelle, et, sauf pour quelques passages, très petite. Les insertions et corrections transforment certaines pages en cauchemar paléographique. Une transcription intégrale représenterait une tâche peu proportionnée au résultat. Néanmoins, un examen sommaire est de nature à apporter un complément d'information sur le problème qui nous intéresse ici : l'action menée à Louvain en vue de censurer l'œuvre d'Érasme.

Ces notes comportent trois parties, séparées par des feuillets en blanc :

A. Du folio 53 r<sup>o</sup> à 100 r<sup>o</sup> : énumération des opinions d'Érasme sur toute une série de points. Pour chacun de ces points, l'auteur rédige une notice, de longueur très variable, en indiquant les œuvres qu'il a dépouillées, avec le résultat de son examen, même si celui-ci est négatif. Par exemple, sous le premier titre *De operibus sine charitate factis*, sept

<sup>38</sup> Je suis heureux de pouvoir exprimer ici mes remerciements à M. Léon Gilissen, calligraphe à la Bibliothèque Royale, qui a bien voulu examiner avec moi le codex.

<sup>39</sup> *Catalogue de la bibliothèque de feu Mgr P. F. X. De Ram*, Bruxelles, 1865. — *Catalogue de la bibliothèque de M. C. P. Serrure*, Bruxelles, 1872-1878, n<sup>o</sup> 4361. — Le codex est repris aux inventaires de la Bibliothèque Royale en juillet 1875.

<sup>40</sup> E. GOSSART, *op. cit.*, p. 433, n. 2.

œuvres au moins sont citées pour un bilan très maigre. Il paraît avoir lu toutes les œuvres d'Érasme, y compris les *Paraphrases*, qui manquent dans le travail de Henten, il utilise beaucoup les *Apologies* et aussi les polémiques contre Érasme de Lee, Zuñiga, Beda, etc...

Si la matière est différente de celle de Henten, la méthode ne l'est pas moins. 1°) L'auteur ne cite guère littéralement, il discute des opinions émises et porte des jugements de valeur. — 2°) Il porte à l'occasion des jugements favorables, par exemple au point 1, sur l'*Enchiridion* (fol. 54 r°). — 3°) Il n'indique pas toujours ses références précises ; quand il le fait, il renvoie à des éditions séparées des différentes œuvres. — 4°) Dans le codex de Bruxelles, le texte de Henten se terminait par deux feuillets blancs, qui ont été coupés. A l'un des onglets est collée la table des rubriques sous lesquelles sont classées les censures. Elle est de la même main que les notes qu'elle précède. Après avoir rédigé cette table, l'auteur a inscrit dans le coin supérieur droit des notes concernant les dépouillements effectués et ceux qui restent à faire. L'écriture particulièrement petite et usée par le frottement, en rend la lecture très difficile.

*Dein legas de in[terdict]o esu carniū*

*Vide [ ] Erasmī contra Bedam fo. 58 et seq [ ]*

*Item legi de amabili ecclesiae concordia*

*Non legi exacte censuras Erasmī ad annotationes Lei*

*Non legi censuras Erasmī ad Stunicam*

*Vide annotationes Stunicae in Fabrum*

Comme on le voit, ce travail, bien qu'il repose sur des notes de lecture rédigées au préalable, est un premier brouillon qui ne peut se comparer au texte de Henten, ni pour son état d'achèvement, ni pour la méthode utilisée, beaucoup moins rigoureuse ici. Il ne s'agit ni d'un premier état des censures de Henten, ni d'un dépouillement préliminaire, ni d'un complément, mais d'un travail parallèle, obéissant aux mêmes directives générales <sup>41</sup>.

Pour savoir jusqu'à quel point il s'en éloigne pour l'esprit des censures, il faudrait procéder à une analyse théologique détaillée, qui supposerait d'abord un déchiffrement intégral de ces notes. Nous nous contentons ici d'en reproduire la table qui permet déjà certaines comparaisons, d'une part avec l'index de Henten, d'autre part avec une censure en trente-deux points dressée par la Sorbonne, qui remonte à 1526 et présente avec celle-ci assez d'analogie pour qu'on puisse songer que notre auteur s'en inspire <sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Il semble toutefois que l'auteur de ces notes ait d'abord voulu faire une censure conjointe d'Érasme et de Lefèvre d'Étaples. Le nom de Lefèvre n'apparaît guère que dans les premières rubriques, et parfois, il a été biffé.

<sup>42</sup> La table est ici reproduite avec sa numérotation qui mêle chiffres romains

- 1 *De operibus sine charitate factis*  
 IX *De juramento*  
 3 *Contra operum merita*  
 4 *De scripturis in omnem linguam transferendis et de < officio  
 diuino in lingua vulgari celebrando > [et de] earum facilitate.*  
 V *De simbolo apostolorum, de cardinalatu*  
 VI *De baptismo et peccato originali*  
 VII *Contra diuam virginem et contra Christum*  
 8 *De dissolutione matrimonii*  
 X *De hereticis et maleficis non occidendis*  
 XI *Contra celibatum et de matrimonio sacerdotum*  
 XII *De sacris scriptis a canone bibliae subductis et de libris ortho-  
 doxorum patrum*  
 XIII *Contra penitentiam, contra opera, et de sola fide contra satis-  
 factionem*  
 XIV *De oratione et ieiunio, ciborum delectu*  
 XV *Contra < monachorum > sanctorum patrum monastica instituta  
 et contra patris ceremonias.*  
 XVI *Contra bellum et de vim vi non repellendo et de bello contra Turcas.*  
 XVII *De Christi morte et de redemptione generis humani*  
 XVIII *De Christi ecclesia*  
 XIX *Contra veterem legem*  
 20 *De voto*  
 21 *De praeceptis positiuus et festis diebus et cultu sanctorum*  
 22 *De quibusdam desideriis ad fidem et religionem sqectantibus*  
 23 *De excommunicatione*  
 24 *De sacramento penitentiae*  
 25 *De penis damnatorum*  
 26 *De libero arbitrio*  
 27 *De suffragiis pro defunctis*

et arabes, particularité qu'on retrouve dans les inscriptions faites par Tilman Clercx à la matricule de l'Université de Louvain : voir ci-après p. 37, n. 47. A la seconde rubrique, un 2 arabe a été biffé et remplacé par un IX; en fait il y a deux rubriques consacrées au serment : la deuxième et la neuvième. Sous le numéro 2 on ne trouve que deux lignes et elles se rapportent à Lefèvre; elles ont été biffées, mais la rubrique 3 (*contra operum merita*), qui concerne Lefèvre plus qu'Érasme, a été biffée dans le texte et conservée à la table : tout indique un brouillon auquel l'auteur n'a pas mis la dernière main. — Au point XV, *patris ceremoniae* paraît désigner, d'après le contexte, les rites particuliers instaurés pour chaque ordre par le père-fondateur. — Pour la censure de la Sorbonne, voir DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio Iudiciorum ...*, Paris, 1738, t. II, (réimpr. Bruxelles, 1963, pp. 53-77) : *Determinatio Facultatis super quamplurimis assertionibus Desiderii Erasmi Roterodami*. Élaborée en 1526, elle est publiée seulement en 1531 et Érasme répliqua aussitôt.

- 28 *De missa et transsubstantione*
- 29 *De theologia scolastica*
- 30 *Contra Christi divinitatem*
- 31 *De ornatu templorum*
- 32 *De primatu papae*
- 33 *De sacramento ordinis*
- 34 *Iudicium Erasmi de scriptis suis et aliorum de Erasmo*
- 35 *Cur doctrinae Lutheri videatur favere*

B. Une seconde partie commence par un résumé en six lignes de la *Methodus* (fol. 102 v<sup>o</sup>), puis entame une nouvelle série de propositions contestées sous le titre *Communes propositiones* (103 r<sup>o</sup>), le scribe étant le même que pour la partie A. Le fol. 104 reprend le titre de 103 et paraît d'une autre main. C'est certainement le cas pour 105, qui porte, en haut, de la main de A, l'inscription *M. Iudocus de Rollario sacerdos*. 106 porte une nouvelle indication *M. Iacobus Str[omeyer?]* *contra errores Erasmi* et cette nouvelle main, qui est peut-être aussi celle de 104, se retrouve jusqu'à 117 r<sup>o</sup>. Enfin, dans les derniers folios, certains passages sont peut-être d'une autre écriture encore.

Mais l'ensemble du texte a été annoté et complété par le scribe de A, à l'intention de qui les autres paraissent souvent avoir laissé systématiquement des blancs. Comme on le voit, il a recouru à des collaborateurs dont il a remanié les papiers. Cette section composite a dû faire partie d'un contexte plus vaste, comme le suggèrent les vestiges d'un foliotage ancien.

C. La troisième partie, du folio 118 r<sup>o</sup> à la fin, frappe d'emblée par un aspect graphique tout différent. Le texte est disposé au centre de la page en lignes égales et bien espacées qui ménagent des marges. L'écriture est beaucoup plus grande et stylisée. elle comporte moins d'abréviations. Elle semble pourtant de la main de A si l'on compare le texte proprement dit avec les notes et additions nombreuses et surtout si l'on remarque, dans le corps même du texte, et particulièrement en bas de page, le passage d'un style à l'autre. Tout se passe comme si le scribe avait voulu fournir ici une « belle copie », mais n'avait pu se tenir à son intention.

Cette partie forme un tout : c'est comme l'indique le titre, l'examen d'une œuvre polémique d'Érasme, l'*Apologia adversus articulos aliquot per monachos quosdam in Hispania exhibitos*, dans sa seconde édition parue chez Froben en 1529. Érasme y répond aux accusations portées contre lui en 1527, à la conférence de Valladolid, conférence pour laquelle nous pouvons nous reporter à l'analyse magistrale de Marcel

Bataillon<sup>43</sup>. Les critiques formulées contre l'orthodoxie de l'humaniste avaient été rassemblées en un cahier qui circulait parmi les participants. La réplique d'Érasme, d'après ses dires non destinée à la publication et diffusée par accident, n'eut sans doute aucun effet sur le destin de l'érasmeisme en Espagne ; elle constitue néanmoins un document capital sur les positions de l'humaniste et l'on peut dire de l'humanisme en général. Érasme y a reproduit intégralement le texte du cahier de l'accusation et il y répond point par point.

Notre censeur est surtout attentif à l'accusation et s'il tient compte de la défense, c'est pour constater régulièrement que les objections ne sont pas réfutées. Qu'il s'agisse de la Trinité, de la divinité de Jésus, de l'autorité des Pères ou de tout autre sujet, Érasme, tout en s'abstenant de nier quoi que ce soit, se cantonne sur le terrain philologique et historique pour montrer que les témoignages authentiques n'établissent nullement les formules rigides que l'Église entend imposer à la croyance des fidèles.

Faut-il répéter que c'est là précisément ce que ses adversaires ne peuvent entendre, parce qu'ils y voient la ruine du magistère ecclésiastique et la brèche ouverte à l'hérésie. Ce thème figure expressément en conclusion de la partie A de ces censures. Il est assez naturel de penser que la partie C en constitue en quelque sorte une ébauche ou un parallèle sous une forme monographique.

Deux noms sont apparus dans ce fatras qui est joint dans notre manuscrit aux censures de Henten : l'un n'a pu malheureusement être déchiffré avec une probabilité suffisante, tandis que l'autre, Josse de Roulers, pourrait s'appliquer à plusieurs personnes<sup>44</sup>. Mais la constitution matérielle du document nous fournit une piste qui nous conduit à l'auteur principal.

Parmi les papiers utilisés figurent deux feuillets de récupération. Le premier vient après le folio 57 ; il est plié en deux ; son envers resté blanc a été utilisé par l'infatigable censeur, constituant les actuels folios 58 r<sup>o</sup> et 59 v<sup>o</sup>, dont le texte se fait suite. L'endroit du feuillet, formant les folios 58 v<sup>o</sup> et 59 r<sup>o</sup>, porte l'avis d'un canoniste concernant la légitimité d'un bénéfice. Il s'agit d'un vicariat conféré, abusivement d'après la teneur de l'avis, à un jeune homme pendant ses études, d'abord dans des écoles particulières, puis à Louvain. Or ce texte est pourvu

<sup>43</sup> M. BATAILLON, *op. cit.*, pp. 266 à 299.

<sup>44</sup> On relève à la matricule de Louvain, pour la période qui nous intéresse, trois étudiants de Roulers, prénommés Judocus : en 1516, Jud. de la Royffre ; en 1517, Jud. Willaert ; en 1528, Jud. Corwelle. Cf. A. SCHILLINGS, *Matricule de l'Université de Louvain*, Bruxelles, 1958, t. III, p. 536, n<sup>o</sup> 240 et p. 566, n<sup>o</sup> 275 ; Bruxelles, 1966, t. IV, p. 10, n<sup>o</sup> 266.

d'annotations et d'une insertion, qui, elles, sont de la main de celui qui a écrit les censures et qui paraît bien être le bénéficiaire en question.

Le second feuillet est inséré après le folio 94 ; il est fixé à un onglet et replié aux dimensions du codex. Son envers constitue le folio 95 r<sup>o</sup> : il porte des censures contre Érasme, mais ces censures appartiennent encore à une autre rédaction, dont c'est, semble-t-il, le seul vestige. On y remarque des numéros de paragraphes 29, 30 et 31, dont le contexte nous échappe. L'endroit de la feuille, verso de l'actuel folio 95, est placé tête-bêche par rapport à l'ensemble du manuscrit. Il porte une lettre d'un homme que nous avons déjà rencontré, l'ancien familier d'Adrien VI, chanoine de Saint-Lambert à Liège et inquisiteur, Thierry Hezius.

Dans ce document, daté du 21 mars 1545, nous nous attendons à trouver mention d'Érasme, contre qui Hezius est précisément en train de constituer un dossier<sup>45</sup>. Or, il n'en est rien, il demande au destinataire une enquête énergique et rapide contre Henri van Wissen, vicaire de Weerdt, fortement suspecté de luthéranisme<sup>46</sup>. Mais cette lettre nous fournit néanmoins plus qu'une date qui nous servirait de *terminus post quem*. Dans le fouillis des censures qui en occupe l'envers, on distingue, de la main d'Hezius, l'adresse du destinataire : Tilman de Geldrop, licencié en théologie, président du Collège du Pape à Louvain.

Il était tentant *a priori* de voir en lui l'auteur des censures et, en fait, nous pouvons prouver qu'il s'agit bien de lui. Originaire de Geldrop, non loin de Heeze dans le Brabant septentrional, Tilman Clercx, appelé aussi Ghybens, et en latin Clerici, a présidé le Collège du Pape de 1527 à sa mort, survenue en 1550. Il a également été recteur pendant un semestre de l'année 1544. Grâce à ses fonctions académiques, nous avons de lui plusieurs autographes et la comparaison de ces documents avec les censures nous permet d'affirmer avec certitude qu'il s'agit de la même main. Pendant son rectorat, il a fait lui-même toutes les inscriptions à la matricule ; il a également rédigé un aide-mémoire à propos des statuts du Collège ; il a enfin, en qualité de président, échangé avec diverses personnes une correspondance dont il nous reste quelques lettres de lui, d'autres qu'il a reçues et pourvues d'annotations. On voit qu'il a été en rapport avec plusieurs théologiens ennemis d'Érasme, comme Tapper, et, surtout, Hezius<sup>47</sup>, cela en particulier, dans les années 1544 à 1546.

<sup>45</sup> Voir ci-dessus, p. 24 ; pour les relations entre Hezius et le clan antiérasmien de Louvain, pp. 20 et 38 ; ainsi que la n. 50.

<sup>46</sup> Le texte dit « in oppido Weertensi », probablement Weerdt dans le Limbourg actuellement hollandais.

<sup>47</sup> Archives Générales du Royaume, Fonds de l'Université de Louvain : Matricule = n<sup>o</sup> 24, fol. 183 v<sup>o</sup> à 187 v<sup>o</sup> (voir ci-dessus, n. 42) ; statuts = n<sup>o</sup> 2492, un feuillet libre paginé 9-10 ; correspondance = n<sup>o</sup> 2493.

A la même époque, il a siégé, comme nous l'apprennent encore les archives de l'Université, dans le procès d'hérésie intenté à un prêtre de Louvain, Paul de Rovere. Les actes du procès mentionnent plusieurs fois le nom d'Érasme, qui semble avoir été une lecture habituelle de l'accusé. Celui-ci se réclame même de l'*Enchiridion* pour discuter de la croyance au Purgatoire. Or c'est là précisément une des opinions que la lettre de Hezius à Clercx insérée dans le manuscrit de Bruxelles reproche au vicaire suspect de Weerdt et dans les mêmes termes : « Il n'y a que deux voies après la mort ... »<sup>48</sup>.

Un autre détail biographique permet peut-être d'expliquer l'autre feuillet réutilisé dans le même manuscrit. En 1523 ou 1524, Tilman de Geldrop obtient un bénéfice de vicaire à l'autel de la Vierge à Renesse, probablement dans l'île zélandaise de Schouwen. C'est sans doute là cette prébende qui fut accordée en guise de bourse d'études à un tout jeune homme et qui fit par la suite l'objet de critiques.

Le personnage présente peu de relief ; peut-être est-il intéressant de noter pour celui qui aurait le courage d'examiner la teneur théologique de ses censures, que Clercx fut en rapports suivis avec des jésuites éminents : Cornelius Crocus et même Ignace et Pierre Canisius<sup>49</sup>.

\* \* \*

Il est banal de constater que la Faculté de Théologie de Louvain a été, aux Pays-Bas, à l'origine de toutes les censures dirigées contre Érasme : elle était, dans ce domaine, la seule instance compétente. La question ne présente d'intérêt que si l'on examine quand et comment elle est intervenue.

Après une période d'opposition violente et brouillonne qui vise surtout la méthode des « langues », et quelques points de dogme, opposition tenue en respect par les papes et le gouvernement civil, il se dégage une ligne de conduite qui voit dans Érasme l'homme du compromis, hérétique non point par ce qu'il affirme ou qu'il nie, car il se laisse diffi-

<sup>48</sup> René VAN SANTBERGEN, *Un procès de religion à Louvain. Paul de Rovere (1542-1546)*, Bruxelles, Commission Royale d'Histoire, 1953. Sur l'*Enchiridion* et la croyance au Purgatoire, voir particulièrement pp. 50-51, mais la question revient plusieurs fois : pp. 24, 66, 92, 94, 107. L'accusé possède également une édition des *Epistolae floridae*, mais les juges s'intéressent seulement à des notes manuscrites qui figurent dans le livre (p. 68); de même, à propos de son exemplaire des *Paraphrases*, leurs questions portent sur un autre ouvrage repris sous la même reliure (pp. 69-70).

<sup>49</sup> Voir l'article de FRUYTIER, dans MOELHUYSEN etc., *op. cit.*, Leyde, 1924, t. VI, col. 305-306. Naturellement, Tilman Clercx n'a en commun avec Henri de Geldorp ou Geldrop (ci-dessus p. 25 et n. 26) que le lieu d'origine.

cilement prendre en défaut, mais par ce qu'il pratique et recommande : une réserve volontaire en matière de dogme et de rites. Latomus est le premier à l'attaquer sur ce terrain, mais obliquement, sans le nommer et, finalement, il renonce à publier ses critiques. Ses idées ne se répandront qu'après sa mort, au moment où elles coïncideront avec celles du Concile de Trente. Alors, entre 1545 et 1552, la Faculté, tout en se déroband à une condamnation publique dont elle n'attend pas de succès, prépare à huis clos le procès d'Érasme. Sous son impulsion, Jean Henten épluche les *Omnia Opera* et Tilman Clercx constitue, visiblement d'après les mêmes directives, mais avec moins de méthode et d'efficacité, un dossier parallèle.

On peut évidemment se demander si les délégués de Louvain, envoyés à Trente en 1552 pour soumettre au concile le document Henten, n'ont pas, en dépit d'un échec qu'ils déplorent, influencé à longue échéance, la censure romaine. Mais cette question ne peut être tranchée que dans la mesure où les démarches de Louvain ont laissé des traces dans les archives, ce qui ne semble pas s'être vérifié jusqu'ici.

Aux Pays-Bas, le premier aboutissement du travail occulte des censeurs est la condamnation, en 1558, du *De sarcienda ecclesiae concordia*, le dernier et le plus explicite des manifestes érasmiens en faveur d'une conciliation générale de tous les chrétiens. Condamnation timide, qui ne vise que les traductions en langue vulgaire et qui se heurte à des oppositions.

A l'étape suivante, par un choc en retour, l'impulsion vient de Rome : c'est en 1570 et 1571, après la publication de l'Index du concile, que la censure de Henten est incorporée à la législation officielle.

La Faculté de Théologie gardera le souvenir de la lutte qu'elle a menée contre l'humaniste qui a malencontreusement appartenu à la maison. A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans les représentations qu'elle adresse à Joseph II à propos de sa politique religieuse, elle se prévaut encore d'avoir mené contre Érasme le bon combat. Elle s'attire une réplique dans laquelle est retracée en partie, documents à l'appui, l'histoire du conflit que nous avons essayé de reconstituer<sup>50</sup>. On est surpris de voir qu'à cette époque, plus de deux siècles après sa condamnation, l'irénisme érasmien était encore, pour les uns un péril qu'ils se vantaient d'avoir écarté, pour les autres un idéal toujours actuel.

<sup>50</sup> *Recueil de quelques pièces pour servir à la continuation des Fastes académiques de l'Université de Louvain*, Lille, 1783, cité par REIFFENBERG, *op. cit.*, pp. 33-36, lequel reproduit notamment, d'après cette brochure, la lettre en date du 12 juillet 1525, où Alberto Pighi, camérier secret de Clément VII, s'étonne que la mission d'apaisement confiée à Hezius soit restée sans suites.



UNE UTILISATION D'ÉRASME  
DANS LA PÉDAGOGIE PROTESTANTE :  
L'ÉDITION DES « COLLOQUES »  
(DUBLIN, 1712).\*

La rédaction des *Colloques* d'Érasme s'étale sur une quarantaine d'années et notre intérêt pour les éditions tend à faiblir dès que nous nous trouvons en possession du recueil complet, paru à Bâle en 1533<sup>1</sup>. Passé cette date, elles deviennent surtout la matière d'une statistique bibliographique, témoignage quantitatif d'une popularité extraordinaire qui a duré deux siècles et demi.

Dès le vivant d'Érasme, on constate que cette popularité a deux sources et s'attache même, peut-on dire, à deux œuvres différentes, réunies sous un même titre. Les *Familiarium Colloquiorum Formulae*, sont un bref manuel de phraséologie latine, issu des activités alimentaires de l'auteur pendant son séjour à Paris, vers 1498, et imprimé vingt ans plus tard contre son gré. Confronté avec ce témoin indésirable de sa jeunesse besogneuse, forcé de s'en reconnaître le père, il le corrige, le remanie et passe par étapes à un tout autre genre, qui permet de s'ex primer au penseur et au polémiste génial qu'il est devenu. Il se met alors à écrire des dialogues littérairement construits, où la forme dramatique, dans une dialectique efficace, traite de sujets moraux et religieux : ce sont les *Colloques* proprement dits. A partir du petit volume imprimé par Froben en mars 1522, l'ouvrage affirme une ambition nouvelle et plus haute : *non tantum ad linguam puerilem expoliendam utiles, verumetiam ad vitam instituendam*. D'édition en édition cette portée s'accroît. En 1526, le titre devient *Familiarium Colloquiorum Opus*<sup>2</sup>.

L'édition dont il sera question ici, postérieure de près de deux siècles à la confection du recueil, témoigne à la fois de l'efficacité durable des *Colloques* et de l'orientation particulière qui pouvait être donnée à leur

\* *La Réforme et l'éducation*, Toulouse, Privat, 1974.

<sup>1</sup> On trouvera le texte à tous les stades de sa constitution dans la récente édition due à L.-E. HALKIN, F. BIERLAIRE et R. HOVEN : *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Ordinis primi tomus tertius (1-3)*, Amsterdam, 1972 (cité ici : éd. Amst.).

<sup>2</sup> Sur le passage d'une conception à l'autre, on se reportera aux travaux de F. BIERLAIRE, en particulier : « Un manuel scolaire : les *Familiarium Colloquiorum Formulae* d'Érasme », dans *Les Études classiques*, 1968, t. 36, pp. 125-139, et « Les *Colloques* d'Érasme », dans *Histoire et Enseignement. Bulletin de la Fédération belge des Professeurs d'Histoire*, 1970, pp. 11-35.

utilisation : il s'agit d'une publication explicitement destinée à l'éducation de la jeunesse protestante, plus spécialement en Grande-Bretagne et en Irlande.

C'est un petit in-12 de 720 pages, paru à Dublin en 1712, sous le titre :

DESID. ERASMI / ROTERODAMI / COLLOQUIA / FAMILIARIA, / *Notis NOVIS Illustrata.* / Ad usum JUVENTUTIS Politioris / humanitatis Studiis imbuendae, apud / omnes Protestantas, BRITANNOS / praesertim & HIBERNOS. / *Editio nitidissima, emendatissima, / auctiorque praecedentibus.*

La marque représente une couronne posée sur un coussin et surmontée de fleurs. L'imprimeur est Aaron Rhames à Dublin, les éditeurs, John Churchill à Londres et Eliphaz Dobson à Dublin<sup>3</sup>.

Le volume complet contient un titre gravé, dont le caractère polémique éclate à première vue. Erasme, assis, écrit à une table. Derrière la table, à gauche, trois moines masqués ; Erasme soulève le masque du premier. A droite, six personnages, dont on ne voit que le torse, écoutent l'humaniste, le montrent et discutent visiblement à son propos. Devant la table, un globe éclaté, d'où sortent de petits personnages : deux prêtres qui tombent sur le sol, deux religieuses, deux moines encore, regardant Erasme, puis deux femmes montrant des objets difficilement identifiables. Du pied droit, Erasme foule des crosses épiscopales, une mitre, un chapeau cardinalice, un chapelet, des coquilles de pèlerin. En haut, devant un paysage d'arbres, une draperie porte le titre *Erasmî*

<sup>3</sup> 40 p. liminaires non chiffrées ; 663 p. chiffrées ; 17 p. non chiffrées (index et errata). — Signatures : A-A 12 ; a-a 8 ; B-Z 12 ; Aa-Ff 12 ; Gg-Gg 4. — Caractère romain, sauf pour la *Vita Erasmi* dans les liminaires et le *De ratione studii ad Christianum Lubecensem*, pp. 659-661, qui sont en italique ; caractère grec pour les citations. Pas de manchettes. Notes infrapaginales en un caractère plus petit, utilisé également ailleurs pour des interventions personnelles de l'éditeur. Petites lettres au début des différentes parties. — Le volume est décrit, médiocrement, dans la *Bibliotheca Belgica*, éd. in-4°, t. II, Bruxelles, 1964 (cité ci-après *B.B.*) sous le n° E 806, d'après un témoin qui n'est pas spécifié et qui doit être un des cinq signalés dans la notice : Aberdeen (Bibl. univ.), Cambridge (id.), Oxford (Bodléienne), Paris (B.N.) et Saint-Pétersbourg (Bibl. impér. publ.). J'ai utilisé un exemplaire privé, appartenant à ma collaboratrice, M<sup>me</sup> Marie-Thérèse Isaac, à Mons, et examiné celui de la Bibliothèque Royale, à Bruxelles. J'ai pu en outre obtenir des renseignements sur ceux qui sont conservés à Paris, à Rotterdam (Gemeente-bibliotheek), à Londres (British Library) et à Dublin (un exemplaire à Trinity College, deux à Archbishop Marsh's Library). Je tiens à remercier ici de leur collaboration les conservateurs attachés à ces bibliothèques : M<sup>lle</sup> Marie-Thérèse Lenger, M<sup>me</sup> Ursula Baurmeister, M. E. Van Gulik ; M. M. Pollard et l'Information Service de la British Library.

*Colloquiorum Editio Nova*. En bas, on lit l'inscription *Pungit sed Sanat*, suivie d'une lancette de chirurgien.

Chose curieuse, il existe deux états de cette gravure, dus à des artistes différents. L'un est signé *P. Van Somer fe* ; l'autre *J. Nutting sc*. Le sujet est identique ; l'exécution ne diffère que par des détails infimes, elle paraît toutefois plus soignée dans le second état. Paul II Van Somer, peintre et graveur, appartenant à une famille d'artistes hollandais, est né à Amsterdam vers 1649 et mort à Londres vers 1694. Joseph Nutting, dessinateur et graveur anglais, est né vers 1680 et mort à Londres en 1722<sup>4</sup>.

La gravure de Van Somer est donc antérieure d'une vingtaine d'années à la sortie de notre volume. Deux explications se présentent. Elle a pu être exécutée pour une édition antérieure due à un autre érudit et dont on n'aurait signalé jusqu'ici aucun exemplaire. Sans qu'on puisse exclure cette possibilité, il est plus plausible d'admettre que la préparation de l'ouvrage s'est étalée sur une période assez longue et que le cliché a été pendant ce temps tenu en réserve. A-t-il été endommagé au cours du tirage ? L'a-t-on finalement trouvé peu satisfaisant ? La raison de la substitution nous échappe, mais le fait est qu'on a, à ce moment, commandé une nouvelle exécution à un artiste contemporain et qu'on l'a utilisée pour une partie de l'impression<sup>5</sup>. Sur huit exemplaires examinés pour la présente étude, trois contiennent la gravure de Van Somer, trois celle de Nutting ; les deux autres ont perdu le feuillet<sup>6</sup>.

Le volume de Dublin contient un texte complet des *Colloques* dans son état définitif, sans coupures ni changements, suivi du *De utilitate colloquiorum* dans la version finale de 1529.

<sup>4</sup> Sur Paul II Van Somer, cf. E. Bénézit, *Dictionnaire critique et documentaire des peintres, sculpteurs ...*, nouvelle éd., t. VIII, Paris, 1955, p. 17, s.v. ; catalogue de ses gravures dans *Naumanns Archiv für die Zeichnenden Künste*, t. 16, 1870, pp. 39 et sv. ; liste complémentaire dans Ulrich Thieme et Felix Becker, *Allg. Lexikon der bildenden Künste ...*, t. 31, Leipzig, 1937, pp. 264-265, s.v. ; Alfred von Wurzbach, *Niederl. Künstler Lexikon*, t. II, Vienne et Leipzig, 1910, p. 639, s.v. — Sur Joseph Nutting, Bénézit, *op. cit.*, t. VI, 1953, p. 345, s.v. et Thieme-Becker, *op. cit.*, t. 25, 1931, p. 540, s.v.

<sup>5</sup> Le texte lui-même a fait l'objet d'une modification en cours de tirage : voir ci-après, p. 49 et cette pratique semble être habituelle chez l'éditeur de nos *Colloques* : voir ci-après, pp. 69 et 71.

<sup>6</sup> On trouve la gravure de Van Somer dans les exemplaires de Londres, de Paris, et de Rotterdam ; celle de Nutting dans celui de Bruxelles et dans les deux de l'Archbishop Marsh's Library à Dublin ; ont perdu leur titre gravé : le volume de Trinity College et l'exemplaire privé utilisé ici. Le témoin non spécifique, utilisé dans *B.B.* rentre également dans la série Van Somer.

Il se réfère à trois éditions antérieures, toutes de date plus ou moins récente et imprimées en Hollande : celle de Cornelius Schrevelius de 1655, republiée en 1664 et en 1693 ; celle de Petrus Rabus, de 1693, et enfin l'*editio nova*, c'est-à-dire les *Opera Omnia*, dus à Jean le Clerc dit Clericus et alors dans toute leur nouveauté <sup>7</sup>.

Les pièces annexes marquent des différences par rapport à ces devanciers.

Les renseignements biographiques commencent par le *Compendium Vitae*, attribué à Erasme lui-même depuis sa publication par Paul Merula en 1607 et repris dans la plupart des éditions postérieures à cette date, y compris dans les *Opera Omnia*. Toutefois, ici, la source de base est Schrevelius, dont le texte comporte par rapport à la version courante de nombreuses variantes de forme et parfois de sens qui lui sont propres et qu'on retrouve intégralement dans les *Colloques* de Dublin <sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Nous reviendrons plus loin sur les éditions de Schrevelius et de Rabus. L'édition Clericus, Leyde, 1703-1706, sera citée ici sous son sigle habituel de *L.B.* L'édition de Nicolas Mercier (cf. notes 9, p. 44 et 29, p. 60) n'a été utilisée dans les *Colloques* de Dublin que pour la biographie d'Erasme.

<sup>8</sup> Paul Merula (Dordrecht, 1558-1607, professeur à Leyde). *Vita Des. Erasmi Rot. ex ipsius manu feliciter repraesentata*, Leyde, 1607. En tête figure le *Compendium Vitae*, que Merula donne comme l'annexe d'une lettre à Conrad Goclen, datée de 1524 par Allen, *Opus Epistolarum ...*, t. V, n° 1437. Merula affirme avoir vu l'autographe, d'où le titre ostentatoire donné à ce petit recueil, qui contient aussi des œuvres personnelles de l'érudit hollandais. Celles-ci sont éliminées dans la réédition *Magni Erasmi Vita, partim ab ipsomet Erasmo, partim ab amicis descripta*, Leyde, 1615, due à Petrus Scriverius (Pieter Schryver), philologue, historien et poète, Haarlem, 1576-1660. Sous cette forme, le recueil sera publié à nouveau à Leyde en 1617, 1642 et 1649. Sur le problème du *Compendium Vitae* et sur le milieu où il apparaît, cf. R. CRAHAY, « Recherches sur le *Compendium Vitae* attribué à Erasme », in *Humanisme et Renaissance*, t. 6, 1939, pp. 7-19 et 135-153, en particulier pp. 11-15 ; en outre R.-R. POST, « Quelques précisions sur l'année de la naissance d'Erasme », in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 26, 1964, p. 493. — La comparaison avec l'apparat critique du *Compendium* établi par Allen, t. I, pp. 47-52, montre que Schrevelius ne suit aucune des sources connues du document. Faut-il croire à une source inconnue de nous ou à un remaniement arbitraire ? Rabus suit Schrevelius à quelques détails près, qui ne sont pas repris par Binaldus. Celui-ci a, d'autre part, introduit quelques variantes minimes d'après *L.B.*, mais sans procéder à une véritable critique du texte. Sur un autre point encore, il est tributaire de Schrevelius, et de Schrevelius seul : la date fautive 1527 (au lieu de 1526), à la fin du *De Colloquiorum utilitate*, p. 659. — Sur tous ces érudits hollandais, on se reportera à MOLHUYSEN-BLOCK, *Nieuw Nederlansch Biografisch Woordenboek*, 10 vol., Leiden, 1911-1937, s.v. (index cumulatif dans le dernier volume) ou, à défaut, au dictionnaire plus ancien de A.-J. VAN DER AA, *Biografisch Woordenboek der Nederlanden*, 7 vol., Haarlem, 1852-1878, réimpr. Amsterdam, 1969.

Toutefois, ceux-ci ajoutent, pour la suite de la vie d'Erasmus, un texte nouveau compilé à partir de Beatus Rhenanus, de Paul Merula, de Petrus Scriverius, de Nicolas Mercier, de la préface des *Omnia Opera*, de l'étude toute récente que le même Le Clerc a publiée en français dans la *Bibliothèque choisie* (fol. a2 v<sup>o</sup>)<sup>9</sup>, et aussi des lettres de l'humaniste lui-même.

Les informations très précises sur les statues d'Erasmus érigées successivement à Rotterdam donnent l'impression d'un témoignage direct, mais elles peuvent venir aussi d'une source hollandaise. Il faut remarquer, en effet, que la documentation vient surtout des Pays-Bas. On notera en outre qu'elle est protestante, exception faite pour l'érasmien Beatus Rhenanus et pour un catholique très marqué, Nicolas Mercier. Enfin, détail plus frappant, elle est partiellement en français.

La liste des *testimonia* (fol. a5 r<sup>o</sup> - a7 r<sup>o</sup>), est plus étoffée que chez Rabus, moins que chez Le Clerc.

On retrouve ici le *Conflictus Thaliae et Barbarici*, joint aux *Colloques* pour la première fois par Rabus et reproduit par Le Clerc. L'éditeur dublinois insiste d'ailleurs sur la transmission tardive du texte et sur son intérêt médiocre (pp. 637-638)<sup>10</sup>. D'autre part, la *Coronis Apologe-*

<sup>9</sup> Jean Le Clerc (Genève, 1657-Amsterdam, 1736). Cf. Annie BARMES, *Jean Le Clerc et la République des Lettres*, Paris, 1938. Les vingt-huit volumes de la *Bibliothèque choisie* ont paru à Amsterdam de 1703 à 1718; la biographie d'Erasmus figure aux tomes V et VI, tous deux de 1705. — Beatus Rhenanus, préface adressée à Charles Quint en tête des *Omnia opera* de Bâle, 1540, et souvent reproduite, en particulier dans *L.B.*, t. I. — Pour Merula et Scriverius, voir ci-dessus, n. 8, p. 60. — Nicolas Mercier (fin du XVI<sup>e</sup> s.-1657) a publié une édition fortement expurgée des *Colloques*, Paris, 1656 et rééd. ; cf. ci-après, p. 60 et note 29 p. 60. En tête figure une *Vita Erasmi*, donnée en latin et en français dans la première édition, ensuite en français seulement.

<sup>10</sup> Le *Conflictus* apparaît pour la première fois, en texte bilingue, dans la traduction néerlandaise de Rabus, 1<sup>re</sup> éd., Rotterdam, 1684, *B.B.*, E. 764; il est reproduit dans la 2<sup>e</sup> éd. et dans l'éd. latine. Dans son *Bericht van den Vertaler*, Rabus déclare en tenir le texte de Jean Schalk, « Predikant tot Charlois », qui en possède un manuscrit ayant appartenu auparavant à Pieter Opmeer (1526-1595). M. BIERLAIRE me signale une série d'études consacrées à ce texte assez indigent. On en a retrouvé une copie à Bois-le-Duc, qui a fait l'objet d'une étude de A.-A.-J. KARTHON dans *Het Boek*, t. 5, 1916, pp. 113-129. Cette copie porte un ex-libris autographe de P. Scriverius daté de 1570. D'après C.-R. REEDIJK, *The Poems of Desiderius Erasmus*, Leiden, 1956, pp. 131-133, Opmeer serait le copiste. M.-E. Kronenberg, *Werken van Cornelius Aurelius ...*, dans *Het Boek*, t. 36, 1963-1964, pp. 69 et 76, n<sup>o</sup> 9, avec la note pp. 77-78, relève la mention du *Conflictus* dans une liste datée de 1531, où il est attribué à Cornelius Aurelius, c'est-à-dire Cornelius Gerard de Gouda, ami de jeunesse et correspondant d'Erasmus, env. 1460-1523 (cf. la notice d'Allen en tête de la lettre n<sup>o</sup> 17, t. I, pp. 92-93). Note la plus récente

*tica*, constituée par Petrus Scriverius et reprise par Rabus et Le Clerc, a été éliminée.

L'originalité de notre édition se révèle dans des interventions personnelles, dans une longue *Praefatio* et dans les notes. Sur ce dernier point, l'éditeur reconnaît explicitement sa dette envers Schrevelius et Rabus, mais il affirme qu'il s'agit d'un ouvrage nouveau et bien de lui, et qu'on n'en retrouverait guère chez ses devanciers que la dixième partie. Encore cette partie commune a-t-elle été entièrement refondue (*Praef.* fol. A12 r<sup>o</sup>). A qui connaît les pratiques de l'érudition ancienne, cette affirmation paraîtra prétentieuse et suspecte. La comparaison montre qu'elle est parfaitement fondée.

Maintenant qui est cet éditeur consciencieux? Son nom ne figure pas à la page de titre et nous le découvrons seulement comme signataire des dédicaces qui ouvrent le volume (A3 r<sup>o</sup>) : Gulielmus BINALDUS. Nous verrons dans la suite s'il est possible d'apporter quelque lumière sur ce personnage peu connu.

Le livre est essentiellement destiné à la jeunesse : « *Cumque liber hic pueris vulgo destinetur ac in eorum fere unice gratiam praesens editio suscepta sit* », dit la préface (A10 r<sup>o</sup>) en confirmation du titre.

C'est dans cette *praefatio* que Binaldus développe les principes pédagogiques qui l'ont guidé. Ils sont, dans l'ensemble, très sains, même à nos yeux exigeants. L'exposé en est clair, méthodique et précis, quoiqu'un peu verbeux. Écoutons-le.

Les jeunes, plus que quiconque, ont besoin d'éditions très soignées, exemptes de fautes, d'impression nette et bien lisible. Celle-ci a été corrigée avec le plus grand soin ; elle est imprimée sur d'excellent papier, en caractères nouveaux et bien nets. Pour les notes, si l'on voulait que le volume reste maniable, il fallait bien recourir à un caractère plus petit, mais celui-ci reste clair.

De fait, le papier est de bonne qualité, la typographie soignée et avenante ; mais les notes, malgré tout, sont parfois de lecture difficile.

Ces notes, poursuit Binaldus, peuvent apporter, même aux adultes, des explications neuves, mais elle sont avant tout destinées aux jeunes

chez J.-D. TRACY, « On the Composition of seven of Erasmus Writings », in *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 31, 1969, pp. 357-358. Dans son édition latine, Rabus ne répète pas ses indications sur l'origine du manuscrit. Il se contente de prendre position en faveur de l'authenticité (p. 509, avec comme argument principal un extrait d'une lettre d'Érasme à Cornelius Aurelius, citée d'après le recueil de Merula et l'éd. de Londres, 1642. On trouvera le passage chez Allen, t. I, n<sup>o</sup> 23, lignes 92-100. Il est, à vrai dire, peu concluant. Cette brève notice de Rabus est reprise textuellement, sans référence, en tête du *Conflictus* dans *L.B.*, I, 889.

qui, en s'aidant d'un bon dictionnaire et à condition de s'appliquer à la tâche, trouveront ici toute l'information qu'il faut pour comprendre Érasme.

Notre éditeur entre ici dans le détail : pour préparer ses notes il a sous les yeux trois dictionnaires, dont celui de Littleton<sup>11</sup>. A quoi bon répéter ce qu'on trouve dans ces ouvrages? C'est encourager la paresse et sacrifier le bénéfice d'une consultation personnelle qui fait mieux comprendre les choses et les fixe plus durablement dans la mémoire. Seule exception : les noms propres pour lesquels Littleton ne fournit pas toujours des renseignements suffisants pour l'intelligence du texte et qui sont omis dans les autres dictionnaires (A10 v°).

Les notes éclaireront tous les faits qui ne relèvent pas du lexique, en particulier ceux qui sont propres aux pays papistes et, de ce fait, totalement étrangers à des enfants qui ont grandi en milieu protestant.

Elles seront rédigées en un style très simple : trop d'édicions offrent des explications plus obscures que le texte lui-même. A l'occasion, le ton en sera ironique, à l'imitation d'Érasme, mais l'ironie y sera plus simple que chez le maître et accessible à tous : *nostrae (scilicet, ironiae) ita planae ac visibiles sunt, ut stupidissimus mortalium fere non possit eas non percipere.*

Elles seront concises, sauf quand l'importance du sujet ou le texte lui-même réclament plus de détails. En tout cas, jamais elles n'apporteront de ces paquets de citations qui assomment les élèves — lesquels d'ailleurs ne les lisent pas — et embrouillent leurs connaissances. Le but des notes est de rendre service, non de faire étalage d'érudition (A11 r°).

Si une question réclamant un éclaircissement revient plusieurs fois, elle ne sera expliquée que la première fois avec un renvoi quand elle se présentera de nouveau. Parfois le renvoi sera omis à dessein pour inciter l'enfant à un effort de mémoire. Si l'effort reste infructueux, l'index offrira une dernière ressource.

Les notes seront moins nombreuses dans la seconde partie du volume, beaucoup de choses s'étant déjà élucidées en cours de route.

Enfin, elles révéleront au besoin les erreurs d'Érasme, en particulier là où se dégagent des relents de papisme, l'éditeur s'étant imposé pour règle *jurare in nullius magistri verba. Amicus Plato, sed...* (A11 v°).

<sup>11</sup> Adam Littleton, ecclésiastique et maître d'école, 1627-1694 (cf. *Dictionary of National Biography*, 2<sup>e</sup> éd., t. II, pp. 1244-1245), auteur du *Latinae Linguae Liber dictionarius quadripartitus*, Londres, 1673. Outre le lexique général latin-anglais, cet ouvrage contient trois glossaires spécialisés. Revu par l'auteur, puis par d'autres latinistes, il a connu six éditions différentes, dont certaines ont été publiées plusieurs fois. La dernière est de 1735, année où paraît le dictionnaire d'Ainsworth, qui va supplanter le Littleton.

Binaldus insiste sur un procédé technique : l'appel de note se rapportera toujours au mot ou au membre de phrase qui précèdent, ce qui lui paraît meilleur que la méthode inverse, généralement pratiquée (A11 r<sup>o</sup>, n). De fait, dans l'usage du temps, l'appel de note semble toujours précéder l'unité à expliquer. Il serait évidemment hasardeux d'affirmer que Binaldus fut le créateur d'un système, effectivement plus commode, qui est devenu le nôtre. Apparemment, toutefois, ce système est chez lui le résultat d'une réflexion personnelle.

L'index a été fait spécialement pour la présente édition. Pour épargner au jeune lecteur des recherches inutiles, il renverra uniquement à la note où figure l'explication cherchée. De même, pour le texte d'Érasme : seuls seront repris les passages significatifs (A11 v<sup>o</sup>).

La *praefatio* se termine sur la mention des éditions antérieures qui ont été utilisées, celles de Schrevelius et de Rabus. Notre éditeur revendique son bien (A12 r<sup>o</sup>), assez naïvement, mais à juste titre, comme nous l'avons vu.

Après une introduction biographique, et une table alphabétique, commence le texte proprement dit. On y constate un souci certain de présentation typographique : des titres courants, imprimés très clairement, signalant toujours à quel colloque nous avons à faire. Dans les premières *formulae*, là où la distribution des répliques n'est pas évidente, l'introduction des sigles P (Prior) et R (Responsio) clarifie le dialogue. Cette intervention est indiquée et justifiée dans une note (p. 2, n. 5).

On peut dire que les notes tiennent les promesses de la préface. Elles représentent sur une information solide, parfois minutieuse à l'excès, et présentent peu d'erreurs. Elles éclairent, généralement à bon escient, un certain nombre de difficultés, presque toujours réelles. De ce commentaire on ne peut guère donner ici qu'une échantillonnage sommaire. Allusions littéraires : à la première ligne des *Formulae*, le conseil de *salutare libenter*, qu'Érasme attribue à une autorité anonyme (*docet quidam*), vient des *praecepta* de Caton (autrement dit des *Disticha*) ; un peu plus bas, Demeas est un personnage de Térence (p. 1, n. 1 et 2) ; le conseil de saluer une personne âgée du nom de « père », plutôt que d'une mention explicite de son âge, procède d'une évolution des mœurs, attestée déjà dans une *Épître* d'Horace (p. 2, n. 1).

Particularités de vocabulaire et de grammaire : *abuti* équivaut parfois à *uti*, comme chez Térence (p. 1, n. 3) ; le comparatif peut avoir le sens absolu (p. 2, n. 3) ; *apud Inferos* a le sens ancien de *apud Manes* (p. 22, n. 1). *Jeux de mots* : *Malim habere quam avere* (p. 3, n. 2) ; *evangelium* pris dans le sens de *donum* (p. 11, n. 7) ; *nugo*, qui n'existe pas, a été créé pour faire un pendant comique à *Hugo* (p. 14, n. 4).

Les références, évidemment, n'ont pas toujours la précision que nous apprécions aujourd'hui.



Les mots grecs sont glosés régulièrement et de manière correcte : *pancratice* (p. 5, n. 2) ; *basilica* (p. 7, n. 3) ; *Monomakhéin* (p. 40, n. 2) ; *Theopneustos* (p. 119, n. 7) ; le titre et le nom des personnages dans le colloque *Ptókologia* (p. 314, n. 3-5) ; les *Siculae gerrae* sont éclairées à la fois par le mot grec et par une allusion historique (p. 23, n. 1).

Très souvent les termes obscurs, surtout ceux qui relèvent du vocabulaire concret, sont traduits en anglais, comme d'ailleurs Schrevelius et Rabus l'ont fait occasionnellement dans leur langue. Ces gloses sont imprimées en italique. A propos de *apud inferos*, la note précise qu'il ne s'agit pas du *Hell* (p. 22, n. 1) ; *ducatus* est le nom moderne d'une monnaie, *a ducate* (p. 27, n. 3) ; *lamia* équivaut à *Witch* (p. 26, n. 1) ; *olusculum* à *a soup or broth of herbs* (p. 104, n. 1) ; *ne pilum* est rendu par *not a bit* (p. 168, n. 7) ; *examen* est un mot perfide : *a swarm, ne erres* ; pour les formules peu courantes *quia male saginatus* et *quia macie pelluces*, on nous propose des équivalents anglais, approximatifs et humoristiques : *You are so lean that one can see through your body and so void of moisture that upon the least motion your bones do crack or your skin doth make a noise as if it was parchment* (p. 6, n. 2).

Ce qui est plus étonnant, c'est le recours occasionnel à des gloses en français : *ingressus religionis* est rapproché de *il est entré en religion* (p. 173, n. 2) ; *laeva mens* de *donner à gauche* (p. 147, n. 6). Binaldus cite des dictons comme *un homme qui a le nez bon, le nez fin* (p. 18, n. 2) ; il élucide les allusions d'Érasme au fait que les Français ignorent en prosodie la notion de quantité des syllabes (p. 13, n. 4 et 5). Il donne aussi sur l'évolution de la valeur des monnaies des indications qui révèlent une information assez vaste portant à la fois sur l'Angleterre et la France ; il cite le nom des pièces dans les deux langues (p. 327, n. 1 avec note additionnelle, p. 663). Comme nous le verrons, il connaît assez bien l'histoire politique et ecclésiastique des deux pays, ainsi que leur géographie.

Infatigablement, il explique les allusions mythologiques, rappelle des faits d'histoire ancienne et moderne.

Bref, nous sommes en présence d'un des commentaires les plus riches qui aient été faits des *Colloques*, peut être du meilleur de tous, et rien ne dit qu'un professeur d'aujourd'hui ne trouverait pas son bien dans ces notes copieuses, consciencieuses, présentées de manière un peu bavarde, mais sans pédantisme, avec un humour bon enfant qui n'est évidemment pas celui d'Érasme.

Ajoutons que l'index rend au lecteur les services promis. L'extrême conscience apportée au travail se révèle encore dans les *errata*, *addenda* et *emendanda* qui figurent aux pages 662 et 663. Une de ces retouches commence par la formule révélatrice *re rursus ad examen revocata*. Bien plus, il y a eu, en cours de tirage, une seconde révision, dont on trouve

le résultat au dernier feuillet, après l'index, en particulier une rectification, longuement motivée par le souci d'éviter une confusion dans un passage de la préface (A4, v<sup>o</sup>, lignes 32-34). Cette rectification, soigneusement mesurée, a pu être substituée au texte primitif dans la *plurima et melior pars exemplariorum*<sup>12</sup>.

Pour en terminer avec la pédagogie de notre éditeur, il convient d'insister sur un point : c'est qu'apparemment il n'a pas en vue un enseignement scolaire. On relève dans la préface deux mentions des maîtres d'école, mais il s'agit d'incidentes plus ou moins diplomatiques et peut-être teintées d'ironie : au cas où le livre lui-même ne dissiperait pas tous les doutes, ces maîtres auront mission, par leurs remarques, de veiller à son caractère strictement protestant (*Praef.*, A5 r<sup>o</sup> et v<sup>o</sup>).

Qu'on se reporte au titre, qu'on lise les pages d'introduction ou les notes, on constate que Binaldus fournit toujours au *puer* des explications suffisantes pour qu'il puisse, de lui-même, avancer profitablement dans sa lecture. Car c'est bien de lecture qu'il s'agit, et même de lecture continue, grâce à quoi il sera possible, en avançant dans le livre, d'économiser une partie des notes, désormais sans objet<sup>13</sup>. Qu'on se rappelle le soin donné à la présentation typographique et à des détails techniques, le système élaboré des rappels, les instructions pour l'emploi du dictionnaire. La rédaction même des notes suppose l'utilisation personnelle : souvent elles s'adressent directement à l'élève, à la deuxième personne, en l'appelant *lector*.

Nous sommes en présence d'une édition permettant d'étudier par soi-même, c'est-à-dire, en fait, sous la direction d'un précepteur. C'est la formule d'éducation prônée à la même époque par John Locke comme le seul mode acceptable d'enseignement. Système efficace, à coup sûr, mais dont on ne peut se dissimuler les implications sociales : c'est celui qui, au sein d'une bourgeoisie florissante, permettra de former le *gentleman* britannique.

Dès le titre de son édition, Binaldus s'annonce comme pédagogue protestant ; dans la première partie de sa *Praefatio*, il développe son point de vue. La lecture des *Colloques*, nous dit-il, présente un intérêt universel : perfectionnement du latin ; formation morale, religieuse et sociale ; enrichissement de la culture (fol. A3 v<sup>o</sup>). Mais c'est à des protestants qu'elle sera le plus profitable en combattant les opinions et superstitions romaines et en prônant les vertus purement chrétiennes qui sont celles de la Réforme. Malgré sa prudence, Érasme a défendu souvent des positions proches de celles des protestants, avant tout l'autorité

<sup>12</sup> L'exemplaire que j'ai utilisé et celui de la Bibliothèque Royale de Bruxelles portent le texte remanié.

<sup>13</sup> *Praef.*, A 11 v<sup>o</sup>; cf. ci-dessus, p. 42 et n. 5, p. 42.

suprême de l'Écriture. Inversement, il a rejeté à peu près toutes celles de Rome : il a contredit, à vrai dire de manière circonspecte, certains décrets des conciles, des papes et des évêques ; il a combattu les abus du culte des saints (A4 r<sup>o</sup>) et des cérémonies, et considéré comme des sottises et des impostures la communauté et la transmission des mérites, ainsi que les indulgences, ce qui lui rendait suspecte la croyance au purgatoire. Pour lui, la confession auriculaire n'a pas été instituée par le Christ et les Apôtres. Sans lui dénier toute utilité, il lui refusait une valeur absolue et se moquait d'une absolution administrée dans une langue inconnue. Sans doute, encore qu'il ne l'ait pas dit explicitement, jugeait-il de même toute la liturgie en latin.

Érasme est l'ennemi des superstitions, qu'elles soient d'origine populaire ou monastique : il s'est moqué du rosaire, des messes anniversaires, des messes pour les défunts, des inhumations sous l'habit monacal ; il a condamné à peu près toute la moinerie et le culte des reliques (A4 v<sup>o</sup>) et, enfin, réprouvé la condamnation des hérétiques au bûcher.

Le préfacier s'emploie à réfuter certaines objections. Ne va-t-on pas lui reprocher d'attribuer arbitrairement à Érasme des opinions qui sont celles de personnages fictifs ? Érasme, répond-il, est bien obligé de ruser par prudence : qu'on relise son apologie *De Colloquiorum utilitate*. Mais cela ne l'empêche pas d'exprimer souvent son sentiment personnel, et en toute clarté. Entre les opinions qu'il prête à ses personnages, il prend parti par la manière de les présenter (A5 r<sup>o</sup>) et par une ironie perceptible.

Autre objection : les *Colloques* contiennent encore des éléments papistes. Ici aussi il faut invoquer les précautions qu'imposait la situation de son temps. En outre, les positions n'étaient pas alors tranchées comme aujourd'hui et l'on ne peut chercher à tout prix une identité de vue avec le protestantisme tel qu'il s'est élaboré depuis.

Après cet appel judicieux à la perspective historique, Binaldus poursuit. Les éléments papistes sont moins nombreux que ceux qui relèvent d'un christianisme universel et même que les éléments proprement anti-papistes. En particulier, l'humaniste s'est opposé à l'autorité absolue du pape et a affirmé le principe du jugement individuel, base de tout « protestantisme ».

Du reste, les notes rectifieront et réfuteront au besoin les assertions papistes s'il s'en trouve vraiment, et les maîtres d'école sauront combler d'éventuelles omissions (A5 v<sup>o</sup>). Enfin — nouvelle remarque de grande portée — c'est précisément grâce à ce mélange que les jeunes gens pourront constater quelle est la force de la vérité qui s'est imposée à un homme, au sein d'un monde papiste au point de lui faire braver le danger.

Maintenant, des esprits chagrins reprocheront à Érasme sa critique par le rire et préféreront former la jeunesse par des ouvrages protestants

sérieux. Soit, si de tels livres existent en latin et sont aussi intéressants que les *Colloques*. Sinon, qu'on laisse aux jeunes leur vieux maître ! Bien des erreurs romaines ne méritent que la dérision, laquelle est souvent une arme plus efficace qu'une réfutation théologique en règle, non seulement auprès des enfants, mais auprès des esprits enfantins, qui sont nombreux dans le monde, et même auprès de certains autres qui n'ont rien de puéril.

Mais ce qu'on reproche surtout à Érasme, c'est d'avoir approuvé le dogme de la transsubstantiation. Il s'agit ici d'un problème capital aux yeux de notre commentateur, qui l'a déjà mentionné plus haut (A4 r<sup>o</sup>) et a même qualifié cette croyance de *monstrorum monstrum* (A6 v<sup>o</sup>). *A priori* il répugne à croire qu'Érasme l'ait avalée à l'aveuglette<sup>14</sup>, comme il semble le suggérer dans certaines lettres. A l'époque c'était là un véritable *noli me tangere* ; toute interprétation figurée appelait les pires injures : *sacramentarius, cacodaemon, filius Beelzebul*. Luther, sur ce point agit exactement comme les papistes. Tout le monde était d'accord : le moindre doute sur la présence réelle mérite le bûcher et l'enfer. Ici, plus que jamais, Érasme devait être sur ses gardes, surtout dans une œuvre destinée au grand public. Peut-être à tout prendre, estimait-il inutile de s'attaquer à un *monstrum*, condamné par sa *monstrositas* à périr à bref délai. C'est d'ailleurs un sujet d'étonnement qu'il ne soit pas encore mort et enterré. Enfin — nouveau recours à l'argument historique — il faut comprendre qu'Érasme, comme d'autres grands hommes en réaction contre son siècle, se soit trouvé intérieurement divisé (A7 r<sup>o</sup>). A des assentiments indéniables on peut opposer chez lui des déclarations en sens opposé. Ici une note de Binaldus cite des extraits de lettres qui trahissent l'embarras de l'humaniste et témoignent en tout cas que certains contemporains lui prêtaient des vues hétérodoxes. D'ailleurs, n'est-il pas mort entouré d'amis zwingliens, sans réclamer l'eucharistie (A7 v<sup>o</sup>)<sup>15</sup> ?

Reste une question qu'on ne peut éluder : pourquoi Érasme est-il resté dans l'Église romaine ? La réponse est simple : par amour de la

<sup>14</sup> *Praef.*, A 7 r<sup>o</sup>, lignes 3-4 ; le texte porte *unico caeco haustu deglubere*, ce qui n'a guère de sens. Je comprends *deglutire*.

<sup>15</sup> Nous avons ici une des rares notes polémique dirigées contre Érasme. Les extraits cités, avec référence à *L.B.*, proviennent des lettres suivantes : à Jean Laski, Allen, t. VI, n<sup>o</sup> 1674, lignes 61-62 ; à Conrad Pellican, t. VI, n<sup>o</sup> 1640, lignes 9-10 ; à Noël Beda, t. VI, n<sup>o</sup> 1620, lignes 80-85 ; à Wilibald Pirkheimer, t. VI, n<sup>o</sup> 1717, lignes 52-53. On trouvera d'autres textes et un essai de synthèse dans R. CRAHAY, « De l'Humanisme réformiste à la Réforme radicale », in *Revue de l'Université de Bruxelles*, avril-juin 1967, pp. 14-16. — A propos de la mort d'Érasme, il est piquant de rappeler le mot de Luther : « ... Il a vécu et il est mort comme Épicure, sans ministre et sans consolation. Parti pour l'Enfer » : *Tischreden*, éd. de Weimar, n<sup>o</sup> 3963.

concorde et par attachement à une discipline, quelle qu'elle fût, ecclésiastique ou séculière. Il voulait la réforme, mais introduite sans conflit, *a capite ad membra et per publicam auctoritatem*. Il estimait que Luther, en heurtant des gens bien disposés, compromettait ses propres projets de réforme pacifique. D'autre part, la Réforme n'était encore établie dans aucun pays ; elle n'avait pas encore pris la forme d'une communauté organisée, expression, visible de la communion des saints (A8 r<sup>o</sup>). En dehors de l'Église romaine, l'unité n'existait nulle part encore. Érasme y est donc resté en attendant mieux, adhérant d'esprit et de cœur à ce qui lui paraissait l'essentiel de la foi chrétienne ; se conformant, par souci de la concorde, de la paix et de la discipline, à ce qui ne fait point de tort ; rejetant du fond du cœur et attaquant souvent ce qui lui paraissait vraiment mauvais.

Binaldus, s'il la connaissait, ne manquerait pas de citer ici la formule du premier *Hyperaspistes* : « Je supporte cette Église, jusqu'à ce que j'en voie une meilleure ... ». Mais la suite sans doute, l'embarrasserait : « ... et elle est bien obligée de me supporter jusqu'à ce que moi-même je devienne meilleur »<sup>16</sup>.

Dans la tradition de la polémique protestante, il invoque aussi, mais avec indulgence, les faiblesses du grand homme : un caractère timoré et un attachement excessif aux faveurs des grands. Sans doute ne méritait-il pas le surnom de Balaam que lui a infligé Farel, mais il donnait prise au reproche. Nul doute qu'aujourd'hui il se rallierait à une réforme installée dans de grands pays et soutenue par l'autorité publique (A8 v<sup>o</sup>), pour ainsi dire depuis des siècles, comme c'est le cas de l'Église anglicane. Il y trouverait ce qu'il attendait d'une véritable Église et fort peu des tares qu'il dénonçait, peut-être aucune.

A l'appui de cette interprétation, Binaldus cite la *Bibliothèque choisie* de Le Clerc et une nouvelle série de lettres (A9 r<sup>o</sup>), qui, notons-le, se suivent dans l'ordre de l'édition de Leyde et proviennent visiblement d'un fichier de lecture<sup>17</sup>. Il a d'ailleurs une idée précise. Nulle part l'esprit érasmien, *spiritus Erasmicus*, ne peut être plus utile que dans l'empire britannique, où il permettrait de rétablir la paix et la concorde

<sup>16</sup> LB, X, 1258 A : « Fero igitur hanc ecclesiam donec videro meliorem, et eadem me ferre cogitur, donec ipse fiam melior ».

<sup>17</sup> Lettres à Luther, Allen, t. III, n<sup>o</sup> 980, lignes 54-56; à Aloisio Marliano, t. IV, n<sup>o</sup> 1195, lignes 105-109; à Gérard Geldenhauer, t. IV, n<sup>o</sup> 1141, lignes 31-33; à Gabriel Ofhuys, t. IV, n<sup>o</sup> 1239, lignes 13-14; à Lorenzo Campeggio, t. IV, n<sup>o</sup> 1167, lignes 435-436; à Artlebus de Boskowitz, t. IV, n<sup>o</sup> 1183, lignes 136-139; à Jodocus Jonas, t. IV, n<sup>o</sup> 1202, lignes 279-281 et 285-287; à Richard Pace, t. IV, n<sup>o</sup> 1218, lignes 32-36; à Pierre Barbier, t. IV, n<sup>o</sup> 1225, lignes 166-167; à Conrad Pollican, t. VI, n<sup>o</sup> 1640, lignes 38-39; à Guillaume d'Isenburg, t. X, n<sup>o</sup> 2663, lignes 16-17. — L'ordre de L.B. a été modifié par Allen, après datation de certaines lettres.

entre protestants, tout en écartant à jamais le joug, les principes, les erreurs et les superstitions du papisme (A9 v°).

C'est en évoquant ainsi les dissensions confessionnelles au sein du protestantisme britannique et le danger d'une restauration papiste que notre éditeur justifie une fois de plus son entreprise : faire lire à la jeunesse, suivant une tradition séculaire, les *Colloques* d'Érasme (A10 r°).

On voit d'emblée que le dessein de Binaldus est plus politique que doctrinal et que, pour lui comme pour Érasme, le sens de la communauté des chrétiens reste fondamental. Cet irénisme, désormais, exclut l'Église romaine, mais est assez fort pour réprover l'intolérance de Luther et, sous une forme à vrai dire allusive, celle de certains autres protestants. C'est ce qu'exprime sous une forme un peu amère une glose à la *Pietas puerilis. Fides catholica quae universaliter a Christianis recipitur, vel sic saltem debet intelligi, quamquam fere una quaeque secta catholicum vocet quod a suis tenetur* (p. 54, n. 1).

Les notes relèvent dans le texte tout ce qui concerne les croyances et les rites catholiques, pour l'expliquer et le discréditer : culte de la Vierge (p. 3, n. 4) ; ordres mendiants (p. 9, n. 4) ; l'expression *se Christo nubere* (p. 15, n. 1) ; les indulgences (p. 24, n. 4) ; la confession (p. 31, n. 6-8).

Mais ce qui préoccupe surtout Binaldus, c'est de rendre explicite la pensée d'Érasme. Quand Gaspar dit, dans la *Pietas puerilis, nec ultra scrutor*, il traduit la volonté de concorde de l'humaniste, parfaitement capable d'aller au fond du problème (p. 54, n. 2, voir aussi n. 4).

Naturellement, le commentateur tire régulièrement le texte de son côté, parfois par des chemins curieusement contournés. Si Gaspar laisse aux théologiens le soin de discuter et de définir ce qui dépasse les données de l'Écriture et du Symbole des Apôtres, c'est une critique de la prétention du pape et des conciles à l'infaillibilité en matière de dogme, prétention qui prive du droit de discussion les théologiens et tous les hommes en général (p. 54, n. 3).

Remarquons encore l'hostilité du commentateur à l'emploi humaniste du vocabulaire païen pour désigner des réalités chrétiennes (n. 3, n. 5 ; 9, n. 1 ; 10, n. 4, etc.).

Naturellement, plus un *Colloque* est « engagé », plus Binaldus y trouve matière à exploiter. Les plus mordants, ceux qui ont ameuté les censeurs, sont ceux qui ont paru pour la première fois dans l'édition de février 1526. Parmi eux, la verve anticléricale de la *Peregrinatio religionis ergo* devait stimuler d'autant plus l'éditeur protestant qu'elle visait des centres britanniques de pèlerinage à l'époque qui avait précédé la Réforme : le sanctuaire de la Vierge à Walsingham, le tombeau de Thomas Becket à Cantorbéry et l'autre ou purgatoire de saint Patrick

dans le nord de l'Irlande. Naturellement on ne peut lui demander d'aller au fond de la pensée et des sentiments, singulièrement complexes, d'Érasme<sup>18</sup>.

Aux pointes d'Érasme, Binaldus ajoute les siennes, plus directes et moins drôles. Ainsi à propos du prétendu signe de tête accordé par saint Jacques à son fidèle, des coquilles qui pullulent au sanctuaire de ce saint (p. 354, n. 2 et 3), du tombeau des Danaïdes où l'on puise des indulgences (p. 368, n. 3), du lait de la Vierge (p. 368, n. 7), de la prétendue pauvreté des moines (p. 369, n. 4).

Ce qu'il craint surtout, c'est qu'un lecteur trop candide ne prenne au sérieux les malices d'un pince-sans-rire. Il ne faut pas croire ce que disent les personnages d'Érasme à propos du choix que la Vierge a fait de tel ou tel endroit (p. 359, n. 1), de l'huile qui ruisselle du tombeau des saints (p. 360, n. 1), des tableaux commémoratifs présentés comme preuves de faits (p. 361, n. 2 ; 366, n. 2). Il balise ainsi d'avertissements le droit chemin de la saine lecture. Attention : ironie !

Expliquer des plaisanteries est toujours une plate besogne. Notre éditeur s'y applique avec conscience et lourdeur. Naturellement, c'est parfois nécessaire ; quand la finesse porte sur des réalités qu'ignore le jeune lecteur protestant, comme les *stationes romanae* (p. 377, n. 2). Mais il ne faut pas exagérer la balourdise de celui-ci. A propos de moines qui rêveraient d'être autorisés à se marier, un des interlocuteurs s'exclame : « Qu'ils emmènent aussi ma femme ! ». Était-il nécessaire de commenter cette grosse astuce populaire (p. 359, n. 7) ? Dans certains cas, il semble douteux que la pointe ait été réellement saisie, comme à propos des coquilles de saint Jacques, ou de l'humeur des saints assimilée à celle des princes (p. 354, n. 4 et 6).

Le pire est sans doute que le glosateur se pique parfois de faire lui-même de l'esprit. La lettre de la Vierge est le prétexte de saillies assez pesantes sur l'ange secrétaire (p. 355, n. 4) ou sur cette Vierge qui, étant de pierre, devrait être dépourvue de sens et a pourtant un sens très vif de ses intérêts (p. 355, n. 2). En revanche, pas un mot, qui eût pu être utile, sur le comique intrinsèque de cette épître, dont la bouffon-

<sup>18</sup> Cf. L.-E. HALKIN, « Érasme pèlerin », dans le recueil *Scrinium Erasmianum*, édité par J. Coppens, t. II, Leiden, 1969, pp. 329-352 ; « Le thème du pèlerinage dans les *Colloques* d'Érasme », in *Actes du Congrès Erasme de 1969*, Amsterdam et Londres, 1971, pp. 88-98. — On observera que les sanctuaires dont Erasme dénonce les pratiques abusives et que Binaldus croit définitivement disparus témoignent d'une singulière vitalité, particulièrement Walsingham, détruit en 1538, qui, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, attire à nouveau les pèlerins, anglicans compris : cf. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, rééd. 1966, sous les différents noms.

nerie repose en bonne partie sur le fait qu'elle s'adresse à un disciple du Luther (p. 356, 58)<sup>19</sup>.

La critique, doublant celle d'Érasme, s'attaque aussi à la philosophie traditionnelle : à Duns Scot (p. 388, n. 1, avec renvoi par l'index à p. 62, n. 3) ; au culte d'Aristote (p. 378, n. 2) ; au goût de l'obscurité (p. 357, n. 1). Ces polémiques, qui, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, relevaient d'un débat passionné, ne sont plus guère, deux siècles plus tard, que des clichés.

L'index, outre son intérêt pédagogique, permet d'orienter le lecteur vers les passages les plus caustiques du texte et du commentaire. De nombreuses rubriques parlent d'elles-mêmes : *Abbatissae facticiae matres* ; *Apparitiones monachis etc. nugae* ; *Concilia non infallibilia ...* ou encore les indications éloquentes figurant sous le nom *monachi*. Dans l'ensemble, on trouve là un répertoire commode de la propagande antipapiste menée par notre édition.

Un bon nombre de citations bibliques trouvent leur référence en note. Toutefois aucune explication, aucun rapprochement ne révèle une connaissance profonde de l'Écriture. Rien n'indique non plus une base théologique solide. A propos de la mention *graecae litterae*, prise comme un critère d'instruction, Binaldus suppose que ce pourrait être aussi une allusion au Nouveau Testament, ce qui, dans le contexte, reviendrait à condamner les pèlerinages et à proclamer la Bible comme seule source de la foi (p. 353, n. 4). L'épée, attribut de saint Paul, symbolise la parole de Dieu (p. 357, n. 5). Le jugement individuel du chrétien, selon lui proclamé par Érasme, est la pierre angulaire du protestantisme (*Praefatio*, A5 v<sup>o</sup>).

Une note étoffée est consacrée à *Wyclif, précurseur anglais de la Réforme* (p. 378, n. 2) ; les indulgences, le « trésor de l'Église » et le Purgatoire font l'objet d'un commentaire mordant (p. 367, n. 5 à 368, n. 3). Si les confiscations de Henri VIII sont rapportées sur un ton neutre (p. 373, n. 2 et 382, n. 2), c'est un mérite de ces mesures d'avoir rendu au Christ la cathédrale de Cantorbéry que les intrigues du pape

<sup>19</sup> Érasme l'appelle Glaucoptulus. Binaldus glose le nom correctement : « a notable and rich man » et signale qu'on le retrouve dans l'*Ichthyophagia*, en supposant que ce pourrait être le même personnage, malgré certaines divergences (p. 356, n. 2). Lecteur attentif, il remarque en particulier que, dans la *Peregrinatio*, Glaucoptulus semble être un prêtre ; dans l'*Ichthyophagia*, un notable d'Eleutheropolis, c'est-à-dire Fribourg, mais ces deux qualifications ne s'excluent pas (p. 435, n. 1). En fait, Glaucoptulus est une hellénisation du prénom allemand Ulrich (Huldrych), naturellement obscure pour Binaldus, et paraît bien désigner Zwingli : cf. éd. Amst., p. 472, n. à la ligne 79. Dans l'*Ichthyophagia*, Glaucoptulus représente le juriste fribourgeois Ulrich Zasius, 1461-1535 : éd. Amst., p. 529, n. à la ligne 1248.



et du roi de France avaient fait passer sous l'invocation de Thomas Becket (p. 375, n. 1). Quant à celui-ci, Binaldus est convaincu qu'Érasme parle de lui avec ironie, qu'il n'a pu croire à ses miracles ni considérer comme un saint martyr ce papiste séditieux, à propos de qui on aurait discuté en Sorbonne sur le point de savoir s'il était au paradis ou en enfer (p. 376, n. 2 ; cf. 380, n. 1).

Bref, dans cette interprétation, le *Colloque* tout entier stigmatise l'abus du culte des saints et la dernière réplique, où Menedemus affirme que la Bible lui enjoint de s'occuper de ses affaires et non de les confier aux saints, montre par son poids quelle est l'opinion d'Érasme à la fois sur ce culte et sur l'autorité de l'Écriture (p. 388, n. 1).

Dans l'ensemble, on peut dire que la lecture est correcte. La question est de savoir si l'anticléricalisme indéniable d'Érasme est une attitude spécifiquement protestante et si elle constitue pour le christianisme réformé une base fondamentale. Il y a là un pas que Binaldus, d'un bond pesant, s'imagine un peu facilement avoir franchi.

Il reste un aspect à examiner : celui de sa documentation et de l'utilisation de ses sources en ce qui concerne l'histoire religieuse. Aux notes déjà mentionnées sur Thomas Becket, Wyclif, Henri VIII, on pourrait en ajouter beaucoup d'autres, par exemple sur Bède (p. 355, n. 5), Augustin de Cantorbéry (p. 374, n. 8), le site de Walsingham (p. 359, n. 2-4) ; l'autre de saint Patrick (p. 385, n. 3). Comme nous l'avons vu, Binaldus aime parler de la France. Toutefois, les données mises en œuvre dans le commentaire de la *Peregrinatio* révèlent une information assez fournie, mais entachée d'imprécisions et d'inexactitudes, comme si l'auteur n'avait pu la contrôler<sup>20</sup>.

Pour cette partie de son travail, il a utilisé, outre des auteurs qu'il ne nomme pas, des œuvres de William Camden (p. 375, n. 1), la médiocre *Chronique* de Richard Baker et le *Recueil de l'Histoire de l'Église* de Nicolas Vignier (p. 376, n. 2) ; il mentionne également le nom de Matthieu Paris (p. 385, n. 3), soit trois auteurs protestants, dont un français et un chroniqueur médiéval connu pour ses attaques contre les abus ecclésiastiques<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Binaldus donne des détails sur la topographie de Paris et la procession de sainte Geneviève, mais situe erronément l'église Sainte-Geneviève tout près (proximum) de Notre-Dame (p. 367, n. 2-3). Saint Gilles est sans doute un saint français, mais populaire en Angleterre, et l'anecdote rapportée (p. 355, n. 6) figure dans la *Légende dorée*. La note sur saint Guillaume (p. 358, n. 2) confond plusieurs personnages différents. Pour les discussions survenues en Sorbonne à propos du salut éternel de Thomas Becket, Binaldus dit en avoir été informé par un « eruditissimus vir » (p. 376, n. 3).

<sup>21</sup> William Camden, 1551-1623 : le renseignement que lui emprunte Binaldus (il s'agit de la dénomination ancienne de la cathédrale de Cantorbéry) doit venir de

Il se pique de critique historique. Il repousse la légende relative aux meurtriers de Thomas Becket, devenus fous et guéris par l'intercession du saint (p. 376, n. 1). Sans doute, dans ce cas, le scepticisme est-il fondé et Binaldus a-t-il raison, d'autre part, de souligner les mobiles politiques de la canonisation (p. 376, n. 2).

Ailleurs, il faut bien dénoncer une pseudo-critique appuyée sur une idée préconçue. A propos du sanctuaire de Maria à Lapide qu'Érasme situe *apud Rauracos*, une note parle du site d'*Augusta Rauracorum*, donne son nom allemand d'Augst et le localise *prope Basileam, citra Rhenum, Constantiam contra* (cette dernière précision géographique étant d'ailleurs une bourde). Elle relève qu'il n'y a là aucune vierge célèbre, et qu'il s'agit donc d'une invention malicieuse (p. 355, n. 3). En fait, le texte n'a pas parlé d'Augusta, mais du pays des Rauraques, où l'on trouve bel et bien le sanctuaire en question : Mariastein<sup>22</sup>. L'ignorance du fait est excusable ; ce qui l'est moins c'est l'erreur psychologique : la logique de la satire exige qu'elle ait une base réelle. L'hypercritique se révèle ici une forme de préjugé.

En revanche, c'est, semble-t-il, pour l'amour de l'art que Binaldus entreprend d'accorder les données d'Érasme sur le meurtre de Thomas Becket avec le récit de Baker, à vrai dire de manière assez ingénue (p. 375, n. 3), aussi ingénue que l'hypothèse philologique concernant le

la *Britannia*, description de l'Angleterre, de l'Écosse et de l'Irlande, 1<sup>re</sup> éd. 1586; 6<sup>e</sup> éd., très augmentée, 1607; trad. anglaise, 1610. Pour Binaldus, Camden, dans sa description de la cathédrale de Cantorbéry, s'inspire du texte d'Érasme. — Richard Baker, env. 1568-1645, auteur de livres d'édification et d'une compilation historique : *A Chronicle of the Kings of England from the Time of the Romans Government unto the Raigne of our Souveraigne Lord King Charles*, Londres, 1643. L'ouvrage a connu des rééditions avec compléments jusqu'en 1733; en outre un abrégé, Londres, 1684, et une traduction néerlandaise, Amsterdam, 1649 et 1681. Sa valeur historique est très faible. — Nicolas Vignier, Troyes, 1530-1596, converti au calvinisme, puis revenu au catholicisme, médecin de Henri III et historien. Le *Recueil de l'Histoire de l'Église* a paru à Leyde en 1601, retouché par ses fils, restés protestants. Sa biographie et la genèse du *Recueil* restent en partie obscures et reposent encore sur HAAG, *La France protestante*, t. IX, Paris, 1859, s.v. (1<sup>re</sup> éd., la seule existant pour cette partie). — Matthieu Paris, moine de Saint-Albans; ses *Chronica maiora* vont jusqu'en 1259; 1<sup>re</sup> éd. par Matthieu Parker, archevêque de Cantorbéry, Londres, 1571 : plusieurs rééd. aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Sur les historiens anglais cités, on se reportera au *Dictionary of National Biography*, s.v.

<sup>22</sup> Ed. Amst. p. 472, n. à la ligne 57, renvoie à E. GUTTMANN, *Die Colloquia familiaria des Erasmus von Rotterdam*, Bâle, 1968, p. 70, n. 28. Mariastein est situé à environ 15 km au S.-E. de Bâle, dans le canton de Soleure, à proximité de l'actuelle frontière française. Le sanctuaire était en pleine activité au XVII<sup>e</sup> siècle, époque où a été construite l'église actuelle, dont le maître-autel a été offert par Louis XIV. Le pèlerinage est encore fréquenté aujourd'hui.

nom de *Thomas Acrensis* qui figure sur une plaque votive (p. 377, n. 2) ; en réalité c'est un des noms du personnage. Plus solide, quoique prolix, la critique des traditions et des faits relatifs à l'autre de sant Patrick (p. 385, n. 3).

Une hypothèse lui tient particulièrement à cœur et témoigne de son goût pour les explications à la fois naïves et compliquées : c'est que le sanctuaire anglais de la Vierge décrit dans le *Colloque* n'est pas Walsingham. Le nom n'apparaît pas dans le texte, alors qu'il figure dans le *Naufragium* (p. 204, avec la n. 2) ; Érasme, ici, dit *Parathalassia virgo* et se réfère donc simplement à un endroit proche de la mer. De même, dans le colloque *Alcumistica*, il est question d'un sanctuaire de la Vierge *quae Paralüs colitur* (p. 306, n. 5). Dans ce passage comme dans la *Peregrinatio*, Binaldus veut qu'il soit question, à mots couverts, de Lorette. Son argument de base est qu'il n'a pas trouvé trace, à propos de Walsingham, de la légende de fondation, à savoir le transfert miraculeux d'un édifice, cette légende n'étant, à sa connaissance, attestée que pour Lorette. En dehors de cela, les détails peuvent s'appliquer de part et d'autre : données topographiques, autres traditions pieuses, exploitation charlatanesque. Bref, Érasme viserait Lorette et se serait contenté, dans son récit, de substituer *Angli à Itali* : il ne voulait pas indisposer Rome, trop intéressée à la prospérité du sanctuaire italien, mais nullement mécontente d'une satire qui s'attaquait à la concurrence (p. 362, n. 2 ; cf. 353, n. 3 et 363, n. 1). Il y a peut-être, dans cette supposition gratuite<sup>23</sup>, une part inconsciente de vérité : c'est qu'Érasme a pu fort bien dresser de Walsingham une description composite qui lui permettait de se moquer en même temps d'un autre centre, plus célèbre, du charlatanisme pseudo-religieux.

Cet examen, quelque peu sévère, ne doit pas dissimuler toutefois que Binaldus fait preuve en plus d'un endroit du sens de la perspective historique en refusant de juger Érasme en fonction d'un état de choses postérieur à lui<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> S'il fallait chercher des arguments contre l'hypothèse de Binaldus, on pourrait invoquer l'office composé moins de trois ans plus tôt par Érasme en l'honneur de N.D. de Lorette, (Bâle, Froben, novembre 1523). Pour qui connaît Érasme et la complexité de son attitude religieuse, l'objection serait peu pertinente. Mais il faut remarquer, quoi qu'en dise notre éditeur, que la colline de Lorette n'est pas, à proprement parler, au bord de la mer. La légende de Lorette apparaît seulement en 1470, soit à peu près en même temps que celle de Walsingham, laquelle figure dans un ouvrage anonyme imprimé vers 1493 par Richard Pynson. Cf. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, s.v. *Loreto et Walsingham* ; pour les passages d'Érasme relatifs à Walsingham, éd. Amst., pp. 427 et 490.

<sup>24</sup> Voir ci-dessus, pp. 50 et 51.

Avant de prendre congé de notre commentateur, il faut encore relever une interprétation qui lui est propre et qui concerne la conception littéraire de la *Peregrinatio*. Ce colloque se joue entre deux personnages. Ogygius, le pèlerin, rapporte naïvement les merveilles les plus incroyables et gobe les impostures les plus énormes. Menedemus est un homme raisonnable, nullement anticlérical et même plutôt porté au respect, mais qui ne peut s'empêcher d'utiliser son bon sens et finit par s'en aller dégoûté. Le lecteur moderne se sent solidaire de Menedemus, qui lui apparaît comme un porte-parole d'Érasme.

Binaldus voit les choses tout autrement : c'est Ogygius qui est Érasme : sa naïveté est volontairement outrée pour amener l'homme non prévenu qu'est Menedemus à saisir la folie et l'escroquerie des officines à miracles. Ogygius n'est pas un hilote ivre, dont la stupidité ne serait guère plausible, mais un clown ingénieux qui feint de défendre une superstition pour mieux la saper (p. 386, n. 3 ; cf. 371, n. 2 et 374, n. 2).

Les *Colloques*, nous l'avons vu, ont connu une double fortune pédagogique. Manuel de phraséologie latine, les *Formulae* sont souvent l'objet d'éditions séparées et ne suscitent guère d'objections sur le fond. Sans doute contiennent-elles des malices, mais les gens d'école savent en user librement, coupant par-ci, remaniant par-là, ajoutant de nouveaux dialogues de leur cru. Ainsi peut-on suivre un recueil scolaire de *Formulae*, publié à Strasbourg en 1537, qui, maintes fois retouché, est encore imprimé à Cambridge en 1634. Les lieux d'éditions sont aussi bien catholiques que protestants et l'on n'y découvre aucune trace d'utilisation partisane<sup>25</sup>.

Bientôt ce manuel s'étoffe de colloques proprement dits, souvent repris aux premières éditions, celles qui continuaient à s'appeler *Formulae* et ne contenaient pas encore de textes vraiment agressifs. Au besoin, les éditeurs pratiquent des coupures.

Dans ce genre mixte, on voit assez rapidement se dessiner deux traditions différentes.

Dès 1530, sort à Anvers un choix catholique, auquel d'autres succéderont jusqu'au XVIII<sup>e</sup>, voire au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup>. A quoi s'opposent des

<sup>25</sup> Cf. *B.B.*, E. 635 à 644.

<sup>26</sup> NIJHOFF-KRONENBERG, *Nederlandsche Bibliographie van 1500 tot 1540*, t. II, La Haye, 1940, n° 2880; voir en outre *B.B.*, E. 655; 666; 667; 669. — En 1613, le Père jésuite André Schott autorise l'emploi d'une *Épitome des Colloques* d'Érasme. Un de ses confrères, le P. Van Torre, dans ses *Dialogi familiares*, publiés à Anvers en 1657 et souvent réédités, pille copieusement, mais tacitement, Érasme : cf. F. BIERLAIRE, « Des *Colloques* d'Érasme aux *Dialogues* du Père Antoine Van Torre », in *Les Études Classiques*, t. 41, 1973, pp. 50-61; pour le P. Schott, p. 61.

manuels protestants, plus nombreux, semble-t-il, et plus souvent réédités. Il faut remarquer que, si les *Selecta* catholiques proclament souvent leur orthodoxie, les protestants ne présentent, extérieurement, aucun caractère confessionnel. Seuls, les lieux d'édition et, parfois, la personnalité de l'éditeur permettent de voir à quel milieu ils sont destinés. Pour savoir qu'ils ont réellement une orientation spécifique, il faudrait comparer minutieusement les choix, les coupures et les scolies : tâche ingrate et d'ailleurs hasardeuse. A première vue, en tout cas, la différence n'est guère perceptible. Quand, en 1526, le luthérien Christophe Hegendorf publie un petit cahier de notes, il se borne à expliquer des termes rares et à éclairer des allusions érudites.

Parmi ces manuels utilisés dans l'enseignement protestant, il faut relever celui qui a paru à Magdebourg en 1537, sera réédité jusqu'à la fin du siècle et en influencera un autre, constitué en Hollande au XVII<sup>e</sup> siècle, où Érasme voisine avec Mathurin Cordier. Cette anthologie mixte sera encore publiée en 1738<sup>27</sup>.

En ce qui concerne les éditions complètes, l'index de Paul IV, en 1559, puis celui du Concile de Trente publié en 1564, devaient en arrêter la publication dans les pays catholiques. L'effet n'est pas immédiat partout. Sans parler de l'Italie et de l'Espagne, où l'œuvre n'a jamais connu qu'une diffusion restreinte, la dernière édition parisienne est peut-être de 1542 ; à Lyon, plus de *Colloques* à partir de 1562. Plantin sort une édition en 1564 et la republie en 1567, mais, en 1591, il fait passer le livre à sa succursale de Leyde. En Allemagne, le livre sort une dernière fois à Cologne en 1597<sup>28</sup>. Après quoi, on ne trouve plus que les nombreuses éditions dues à Nicolas Mercier, imprimées à Paris de 1656 à 1748 et fortement expurgées, comme le précise la préface, d'après les instructions du Concile de Trente<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Recueil de Magdebourg : *B.B.*, E. 646 à 654 ; en outre, une éd., non décrite, de Königsberg, 1597 : p. 758, col. 1 ; recueil hollandais : E. 658 à 664 ; on trouve aussi un recueil de Zurich : E. 656 et 657, et enfin l'*Encyclopaedia philanthropica Colloquiorum Erasmi* de J.-B. Basedow, Leipzig, 1775 : E. 665. — Sur les gloses de Hegendorf : F. BIERLAIRE, « Un livre du maître au XVI<sup>e</sup> siècle : Érasme expliqué par Hegendorf », in *Quaerendo*, t. II, 1972, pp. 200-220 (avec le texte). — On trouvera un regroupement, forcément incomplet, des principaux types de *Selecta* dans *B.B.*, sous le n<sup>o</sup> E. 837.

<sup>28</sup> Cf. *B.B.*, E. 508 (Paris) ; 537 et 538 (Lyon) ; 539 et 541 (Plantin, Anvers) ; 544 et 548 (Plantin, Leyde) ; 546 (Cologne ; cette éd. est d'ailleurs reproduite à Wittenberg en 1599 : E. 547).

<sup>29</sup> La première édition connue est de Paris, 1656, mais elle porte la mention *editio secunda multo auctior* ; on en relève d'autres jusqu'en 1748 : *B.B.*, E. 571, qui indique le détail des coupures effectuées ; 573 ; 582 ; 593 ; 594 ; 597 ; 615. Rappelons que la *Vie* d'Érasme, placée par Mercier en tête de son édition a été utilisée par Binaldus : cf. ci-dessus, p. 44 et note 9.

Avec le début du XVII<sup>e</sup> siècle, le texte intégral des Colloques devient un monopole des presses protestantes, qui impriment aussi une série de traductions.

La Hollande domine nettement le marché. Parmi une foule d'éditions, relevons un courant idéologique très net, qui crée l'image, à la fois patriotique et religieuse, d'un Érasme lié à son pays natal et, sur les positions essentielles, en accord avec les Réformés.

En 1607, Paul Merula, professeur à Leyde, donne un recueil de Lettres, en partie inédites, et il y joint un fragment autobiographique d'authenticité douteuse, le *Compendium Vitae*, où l'on perçoit déjà la double intention édifiante. Petrus Scriverius, qui réédite plusieurs fois ce recueil, est sans doute l'auteur d'une traduction néerlandaise des *Colloques* qui connaîtra un grand succès<sup>30</sup>. Il a également réuni, pour cette œuvre, sous le titre de *Coronis apologetica*, quatre textes érasmiens de caractère polémique, qui vont accompagner fréquemment le texte latin, à partir de l'édition elzévirienne de 1636<sup>31</sup>.

Généralement, les *Colloques* sont pourvus d'un appareil de scolies, hérité en partie du XVI<sup>e</sup> siècle, qui fait l'objet de perpétuels remaniements. Un autre Hollandais, Cornelius Schrevelius, donne en 1655, 1664 et 1693 des éditions où ce commentaire traditionnel est revu et enrichi. Pour gloser certains termes, il recourt au néerlandais<sup>32</sup>.

Toute cette renaissance érasmiennne a son centre à Leyde et bénéficie de l'activité des imprimeurs.

Parallèlement, il faut signaler l'édition parue à Londres en 1631 par les soins de John Clarke, qui dit avoir utilisé onze éditions antérieures. Elle sera republiée jusqu'en 1697<sup>33</sup>.

Toutes, en Angleterre comme en Hollande, ont un certain coloris protestant, qu'on ne peut guère définir avec précision. Ce caractère s'accroît et devient combatif chez Petrus Rabus<sup>34</sup>. Professeur à

<sup>30</sup> *B.B.*, E. 758 : elle comprend cinquante-cinq dialogues et d'autres textes. Les rééditions, E. 759-763, comportent des changements; la dernière est de 1664. Antérieurement, comme traduction néerlandaise d'une certaine ampleur, on relève celle de vingt-sept dialogues par André Van Oosterbeek, Utrecht, 1613 : *B.B.*, E. 757. Pour informations biographiques, voir les indications de la note 8, ci-dessus.

<sup>31</sup> Leyde, Bonaventure et Abraham Elzevir : *B.B.*, E. 562.

<sup>32</sup> *B.B.*, E. 570; 579 et 598.

<sup>33</sup> *B.B.*, E. 560; 578; 584; 596; 600. A première vue, on ne constate pas en Allemagne une renaissance érasmiennne comparable, mais la question devrait être examinée de plus près.

<sup>34</sup> Petrus Rabus, Rotterdam, 1660-1702, descend de réfugiés flamands. Pauvre, il doit interrompre ses études et est en partie un autodidacte. Clerc de notaire, puis professeur, il traduit des ouvrages grecs et latins, procure des éditions com-

l'*Érasmiaansche school* de Rotterdam, il publie d'abord une nouvelle version néerlandaise des *Colloques*, où il insère un inédit prétendument érasmien, le *Conflictus Thaliae et Barbariei*, qu'il donne dans l'original et en néerlandais. Sa traduction paraît en 1684, puis à nouveau en 1697. Dans l'intervalle, en 1693, est sortie son édition latine, dédiée à son fils Guillaume, âgé de neuf ans. Il la destine à la fois au public cultivé et aux écoles et il insiste sur le soin donné à la typographie (fol. 3 v<sup>o</sup>). On trouve en tête, après quelques *testimonia*, le *Compendium Vitae* et le texte de l'épithaphe de Bâle. Le *Conflictus* figure à la fin<sup>35</sup>.

Les notes, qui, comme celles de Schrevelius, utilisent parfois le néerlandais, marquent un grand progrès par rapport aux éditions antérieures, à la fois par leur information solide et par leur rédaction intelligente. Elles témoignent aussi d'un caractère polémique très net. Rabus dénonce continuellement les abus, les erreurs et les dangers du catholicisme, cela en termes agressifs : *pontificii*, *papistae*, *papicolae*. Ce sera aussi le vocabulaire de Binaldus, qui, en outre, indiquera dans son titre et développera longuement dans sa préface, son intention de faire œuvre de combat.

L'édition de Rabus a connu un vif succès dans l'Allemagne protestante. En 1712, l'année même où paraît celle de Dublin, elle est reproduite à Ulm. Eberhard Roth, recteur du gymnase de la ville, la recommande pour l'usage scolaire comme la meilleure, à condition, ajoute-t-il, qu'elle ne coûte pas trop cher. D'autres villes de cette région ont dû l'adopter pour les écoles, comme en témoignent des rééditions parues à Ulm, à Leipzig et à Nuremberg jusqu'en 1838<sup>36</sup>.

En Angleterre et en Irlande, ce succès reviendra aux *Colloques* de Binaldus, qui sont republiés à Dublin en 1731. L'édition londonienne

mentées et écrit des poèmes. A partir de 1692, il rédige un journal d'information internationale sur le modèle de ceux que publient les réfugiés français, le *Boekzaal*. A sa mort, il laisse inachevé un dictionnaire, le *Groot Naamboek*, auquel il a travaillé de nombreuses années. Le caractère dispersé de son œuvre n'a pas permis jusqu'ici d'en apprécier toute la portée (Cf. *Nieuw Ned. Biogr. Woord.*, t. 9, col. 831-833).

<sup>35</sup> Traductions néerlandaises : *B.B.*, E. 764 et 765. — Éd. latine : *Desiderii ERASMI Roterodami Colloquia familiaria* Petrus Rabus Roterod. recensuit et notas perpetuas addidit, Rotterdam, Renier Leers, 1693, *B.B.*, E. 599. J'ai pu examiner l'exemplaire de la bibliothèque de l'Université de Liège, qui possède aussi la seconde édition de traduction néerlandaise. — Pour le *Conflictus*, voir ci-dessus, note 10, p. 44.

<sup>36</sup> *B.B.*, E 607 (contient aussi la *Moria*); cf. 608; 614; 622; 623; 624. Une édition in-24 (E. 632), dépourvue d'indications typographiques, est identique pour le contenu à l'éd. Rabus de 1693 et contient le même titre gravé; elle semble d'origine hollandaise, mais il est impossible d'en préciser la date.

de Clarke va poursuivre sa carrière jusqu'en 1773. Mais, tout en conservant son texte, elle y joint, à partir de 1733, les notes de Binaldus <sup>37</sup>.

Toutes ces éditions protestantes ont évidemment répondu aux demandes d'un public. Il convient de se demander maintenant quel est ce public protestant qui, vers 1700, redécouvre en Érasme les vertus d'un éducateur conforme à ses opinions, à ses aspirations et à ses phobies.

Sans doute, faut-il distinguer : en Hollande, le phénomène est plus ancien et a des racines plus profondes. Né au début du XVII<sup>e</sup> siècle, il paraît lié à une forme libérale du calvinisme. Les érudits rencontrés au cours de cette étude sont plus ou moins liés au mouvement remontrant. Un thème revient constamment : l'horreur des « sectes ». Rabus paraît même aller au-delà du programme remontrant et sympathiser avec les idées de Kamphuizen (1586-1627), adversaire de toute Église constituée, indifférentiste en matière de dogme et partisan d'une religion purement intérieure dont on voit sans peine les attaches avec l'érasme <sup>38</sup>. A cette orientation religieuse, s'ajoute, vers la fin du siècle, le progrès du rationalisme qui, sous la forme d'un christianisme critique, trouve aussi un modèle chez Érasme. Celui-ci se trouve ainsi patronner deux courants, celui de Kamphuizen et celui de Bayle. Le couronnement de cette renaissance est sans doute la monumentale édition de Le Clerc.

De part et d'autre, le mouvement est hostile à l'Église romaine, qui est à la fois la « secte » par excellence et l'ennemie de la raison. Mais l'antipapisme répond aussi sans doute à des mobiles politiques : aux yeux des calvinistes rigoristes qui détiennent encore le pouvoir, tout relâchement de la discipline — ecclésiastique ou intellectuelle — est interprété souvent comme un signe de sympathie pour Rome ou du

<sup>37</sup> B.B., E. 611. L'imprimeur-éditeur est Eliphal Dobson, un des éditeurs du volume de 1712. Il existe également deux autres éditions dublinoises des *Colloques*, indépendantes de celle de Binaldus. L'une est imprimée par André Crooke, s.a., E. 633; elle contient la *Coronis*, mais non le *Conflictus*; elle est semblable à l'éd. anonyme E. 632 (cf. note 36), elle-même inspirée de Rabus, et elle a le même titre gravé, quoique dans une nouvelle exécution. L'activité de Crooke est attestée de 1709 à 1732 et est donc exactement contemporaine de celle de Binaldus (renseignements fournis par M. Pollard) : cf. ci-après, pp. 73-74. L'autre, John Exshaw et Hulton Bradley, 1769, B.B., E. 620, paraît remonter pour le texte aux éditions de Londres; elle est dépourvue de notes. Toutes ces éditions de Dublin sont des in-12; celles de Londres, des in-8°. On retrouve les notes de Binaldus dans E. 612; 616; 618; 621.

<sup>38</sup> Jan RIEUWERTSZ, *Het leven van Dirk Rafaëlszoon Kamphuizen. Hier voor is gevoegt het waars van P. Rabus op Kamphuizens Geestelijk Dichtkunde*, Amsterdam, 1699, cité par L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église*, trad. fr., Paris, 1969, p. 131, n. 32. Pour l'influence d'Érasme sur le christianisme non confessionnel : id., pp. 138-141, etc.



moins comme un affaiblissement face à l'ennemi. Un anti-papisme voyant constitue alors un alibi.

Tout cela réclamerait une étude approfondie, qui devrait s'étendre à des milieux allemands, réceptifs eux aussi au « protestantisme » d'Érasme. Peut-être invoquera-t-on ici, avec prudence, le mouvement piétiste.

En revanche, la renaissance érasmiennne en Angleterre et en Irlande paraît guidée surtout par ce mobile politique, présent aussi en Hollande, mais en second plan. En Angleterre, l'Église établie s'appuie, au point de vue doctrinal, sur les formules des *Trente-neuf articles* dans la rédaction de 1571, formules volontairement générales, qui, en dehors de la reconnaissance du souverain comme chef de l'Église, ne sont guère que le refus de certaines positions romaines. Elle est confrontée à deux minorités : les catholiques et les protestants dissidents, et doit, pour contenir les premiers, s'allier, bon gré, mal gré, aux seconds.

Église d'État, elle se gouverne et se protège à coups de lois civiles. En 1688, la *Declaration of Liberty of Conscience*, éditée par Jacques II, le dernier souverain catholique, et profitable surtout à ses coreligionnaires, amène la chute du roi. L'année suivante, l'*Act of Toleration* de Guillaume III exclut de la tolérance les catholiques et les antitrinitaires.

Les hasards de la succession royale remettent en cause chaque fois et solidairement le sort de l'Église anglicane et celui du gouvernement. En 1701, l'*Act of Settlement* réserve la succession au trône à un prince protestant, qui sera Georges de Hanovre, arrière-petit-fils de Jacques I<sup>er</sup> par sa mère, la princesse Sophie.

Notre édition des *Colloques* a été préparée sous le régime de la reine Anne (1702-1714). Celle-ci n'a pas d'héritier, ayant perdu en bas-âge ses dix-sept enfants. Sans doute, tout paraît réglé pour le mieux par l'*Act of Settlement*. Mais, en 1710, le duc de Marlborough, l'homme du parti whig et des protestants, est disgrâcié et va bientôt chercher refuge en Hollande. L'homme influent est désormais le Secrétaire d'État Bolingbroke, tory en politique et indifférent en religion. Il cherche la paix avec la France et ses négociations aboutiront en 1713 au traité d'Utrecht. Secrètement, il intrigue en vue d'assurer malgré tout la succession au fils de Jacques II, Jacques Stuart le Prétendant, qui vit en France au château de Saint-Germain et que Louis XIV a jadis reconnu comme le roi légitime d'Angleterre. La situation est donc chargée d'inquiétudes et recommande plus que jamais une alliance étroite entre tous les protestants.

Ces tensions et ces appréhensions sont plus vives encore en Irlande où le pouvoir est entre les mains d'une minorité, solidaire de l'Église d'Irlande. Celle-ci, constituée officiellement en Église réformée sous Edouard VI, n'a adopté les *Trente-neuf articles* qu'en 1635 et manque

de base populaire. Elle doit, comme le gouvernement de Dublin, faire face à une population rurale restée catholique et à de nombreux dissidents, souvent radicaux. L'État et l'Église s'appuient sur une classe restreinte de protestants militants que Cromwell a largement dotés de terres et de privilèges de toutes sortes après la rébellion catholique de 1641-1649. C'est en Irlande que Jacques II a essayé de reconquérir son trône et qu'il est parvenu à se maintenir pendant un an, jusqu'à sa défaite sur la Boyne en 1690<sup>39</sup>.

Telle est la conjoncture religieuse et politique dans laquelle paraît à Dublin en 1712 notre édition des *Colloques*. Dans l'affirmation agressive d'un protestantisme d'ailleurs mal défini, elle exprime les inquiétudes de l'*establishment* protestant en Irlande. C'est à ce milieu qu'appartiennent les cinq dédicataires du livre. Les éloges que leur adresse Binaldus sont pompeux et imprécis, mais quatre d'entre eux sont des personnages assez considérables pour qu'on puisse trouver facilement des renseignements à leur sujet.

William King, 1650-1729, né en Irlande de souche écossaise, est un théologien rigoriste, hostile à toute tolérance non seulement envers les catholiques, mais envers les dissidents. Emprisonné lors du retour de Jacques II, il est depuis 1703 archevêque de Dublin et primat d'Irlande.

Saint George Ashe, 1658?-1718, d'une famille anglaise fixée en Irlande. Il a quitté l'Irlande lors du retour de Jacques II, et est devenu à son retour prévôt de Trinity College, où il a eu comme élève Jonathan Swift, qui restera son ami. En 1712, il est évêque de Clogher. Il est également mathématicien et semble avoir été, au contraire de l'archevêque King, un homme tolérant.

D'après Binaldus, Thomas Coote est juge du tribunal royal et protège les Français réfugiés en Irlande pour cause de religion. De fait, il est juge au Banc du Roi depuis 1693 et, en 1696, il est chargé avec ses collègues, d'examiner le cas des personnes qui réclament le bénéfice des traités de Limerick et de Galway, lesquels, en application de l'*Act of Toleration* de 1689, doivent assurer en Irlande le regroupement de tous les protestants et accordent aussi quelques droits aux catholiques. C'est probablement à ce titre que Thomas Coote aura eu à examiner le cas des réfugiés français. Pour le reste, on sait seulement qu'il est de Coote Hill, sans doute sa propriété, dans le Comté de Cavan, au centre de

<sup>39</sup> Je n'ai pu, malheureusement, disposer de l'ouvrage publié sous la direction de W.-A. PHILLIPS, *History of the Church of Ireland*, 3 vol., 1933, ni non plus de J.-L. ROBINSON et R.-W. JACKSON, *A History of the Church of Ireland*, Dublin, 1953. Les problèmes que pose l'Église d'Irlande ne semblent pas avoir passionné les responsables des bibliothèques sur le Continent.

l'Irlande. Peut-être est-il un descendant de Sir Charles Coote qui se signala dans la répression de la rébellion et fut tué au combat en 1642.

Les deux derniers appartiennent à la famille des Molyneux dont l'ancêtre, originaire de Calais, a émigré après la prise de cette ville par François de Guise en 1558, et s'est fixé successivement à Bruges, à Londres et, dès 1576, à Dublin. Un Molyneux est célèbre : William, 1656-1698, connu pour ses travaux d'optique et de mathématique et ses relations avec Locke. Les deux dédicataires sont respectivement son frère cadet et son fils.

Sir Thomas Molyneux, 1661-1733, docteur en médecine de Leyde, a, lui aussi, quitté l'Irlande, pendant l'occupation par Jacques II. Il devient dans la suite professeur à l'Université de Dublin. Binaldus le considère comme son protecteur, *patronus*.

Samuel, 1689-1728, a d'abord été élevé par son père selon les principes de Locke, puis resté orphelin en 1698, a été confié à la tutelle de son oncle Thomas. De 1712 à 1714, il accomplira une mission à l'étranger pour le parti hanovrien. En récompense de ses services politiques, il deviendra secrétaire du Prince de Galles, le futur Georges II. Dans la suite, tout en s'intéressant à l'optique et à l'astronomie, il sera plusieurs fois député aux parlements de Londres et de Dublin. Binaldus dit que Samuel a été son élève et qu'il est maintenant son ami et son protecteur <sup>40</sup>.

Cette liste appelle quelques réflexions : il s'agit évidemment de protestants convaincus qui tous ont eu à pâtir de la restauration de Jacques II en 1689-1690, mais qui sont aussi des patriotes irlandais. En dehors de Thomas Coote, dont nous ne savons pratiquement rien, ils interviennent à plusieurs reprises pour dénoncer la sujétion dans laquelle le parlement de Londres maintient celui de Dublin. Il est clair d'ailleurs que ce patriotisme est surtout celui de la minorité privilégiée dont ils font partie.

Manifestement, les Molyneux tiennent à Binaldus de plus près que les autres et il est leur obligé. Ce sont des gens qui voyagent beaucoup et tous ont séjourné en Hollande. Le jeune Samuel, qui a vingt-trois ans en 1712, est un agent actif du parti hanovrien et son ancien maître — nous le verrons — est au fait de ses missions délicates. Enfin, ce milieu, lié

<sup>40</sup> William King, Saint George Ashe et les Molyneux font l'objet de notices dans le *Dictionary of National Biography*. On prendra garde qu'il existe une autre famille Molyneux, qui remonte à un compagnon de Guillaume le Conquérant et qui est toujours restée catholique. — Sur Thomas Coote, M. Pollard m'a communiqué les renseignements repris ci-dessus; ils sont extraits de Bernard BURKE, *A genealogical History of the dormant ... and extinct Peerages of the British Empire*, Londres, 1886.

à John Locke, doit représenter un protestantisme rationalisé, assez détaché des liens confessionnels, mais résolument protestant, au moins dans son opposition au catholicisme.

Bref, au sein de la minorité qui jouit en Irlande du pouvoir et de la prospérité, le souci d'unir les protestants contre l'ennemi commun est une obsession compréhensible. Il s'exprime opiniâtement dans le volume de Binaldus.

A défaut d'une assiette doctrinale commune, le seul point de ralliement est l'antipapisme. Or c'est là pratiquement tout ce que notre éditeur lit dans les *Colloques* : un anticléricalisme dont il méconnaît les mobiles profonds et qu'il accentue lourdement. Nous avons noté chez lui l'absence d'une position religieuse véritable en dehors du principe général de la suprématie de l'Écriture en matière de foi. Son acharnement contre la transsubstantiation n'a pas de racines théologiques : c'est simplement la pierre de touche exigée par le *Test Act* de 1673.

On peut sourire de l'efficacité que Binaldus accorde à une édition de l'œuvre satirique d'un humaniste qui refusa d'adhérer à la Réforme. Mais les protestants ont-ils réellement — c'est Binaldus qui pose la question — des livres sérieux capables, à force d'arguments logiques de gagner à la bonne cause la jeunesse et même l'âge mûr <sup>41</sup>? Ont-ils surtout des livres capables de les unir sur des positions communes?

Il faut croire qu'Érasme, et ses *Colloques* en particulier, constituent une caution efficace d'antipapisme. En 1678, le bruit s'était répandu d'une conspiration catholique en vue d'assassiner Charles II et de lui substituer son frère, le futur Jacques II. Une véritable panique aboutit à la condamnation et à l'exécution de nombreux innocents. Le publiciste Sir Roger l'Estrange, incontestablement anglican, dénonça le *Popish Plot* comme l'invention de quelques fanatiques. Cette position lui attira aussitôt l'accusation de papisme. Pour se disculper, il ne trouva pas de meilleur argument que de publier en 1680 une traduction anglaise de vingt *Colloques* d'Érasme sous ce titre éloquent : *Twenty Select Colloquies of Erasmus Roterodamus, pleasantly representing several superstitious Levities, that were crept in the Church of Rome in his Days*. Il a naturellement choisi des dialogues de caractère polémique en particulier la *Peregrinatio*. La préface *To the Reader* soulignait encore les intentions de l'auteur, qui se donne comme *crush'd betwixt the Two Extremes, as they hung up Erasmus himself, betwixt Heaven and Hell*. Ce recueil, parfois augmenté de compléments, fera l'objet de cinq rééditions jusqu'en 1725 <sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Voir ci-dessus, pp. 49 à 54.

<sup>42</sup> *B.B.*, E. 803-808. Je remercie Mrs Margaret Mann Phillips d'avoir attiré mon attention sur ce parallèle significatif. Sur Roger L'Estrange, 1616-1704, voir le *Dictionary of National Biography*, s.v.

Binaldus, qui avait trouvé en Hollande le modèle d'une interprétation protestante des *Colloques*, pouvait invoquer aussi, pour l'Angleterre et dans un livre encore publié de son temps, l'exemple d'une interprétation où l'œuvre de l'humaniste apparaissait comme l'arme antipapiste par excellence.

Nous devons évidemment nous demander si nous n'allons pas trop loin en rattachant à une situation politique concrète la préparation à Dublin, au temps de la reine Anne, d'une édition protestante des *Colloques*. Binaldus peut, en effet, paraître verbeux et vague, et l'on ne trouve guère dans sa préface qu'un seul passage où il fasse une allusion assez précise au danger d'une restauration catholique<sup>43</sup>. Mais nous tenons de lui d'autres déclarations qui nous le montrent engagé de plus près dans la crise du moment. Pour les trouver, il nous faut enfin tenter d'éclairer quelque peu sa vie.

Binaldus, n'a pu, comme les personnages auxquels il dédie son livre, jouer dans l'histoire britannique un rôle qui lui assure une place dans le *Dictionary of National Biography*. Son édition des *Colloques* ne nous fournit aucun renseignement biographique : nous savons seulement, à satiété, qu'il est protestant. Il est aussi un patriote qui ne peut mentionner aucune réalité anglaise ou irlandaise sans y apposer le possessif *noster*. Il pense qu'Érasme eût adhéré à la Réforme s'il l'avait vue installée dans un grand pays *qualem gratia Deo eam videre est apud nos a saeculis fere*<sup>44</sup>. Il est aussi, incontestablement, un érudit. Enfin, il connaît le français et possède sur la France des informations assez étendues, même si elles ne sont pas toujours d'une exactitude parfaite. Sur ce point, la dédicace à Thomas Coote, protecteur des réfugiés français, nous amène à nous demander s'il n'est pas l'un d'entre eux.

A ces constatations générales et à ces impressions nous sommes en mesure d'ajouter quelques informations plus précises, sans parvenir toutefois à reconstituer une véritable biographie. Nos connaissances nous viennent de deux côtés : d'autres publications dont il est l'auteur et de mentions isolées qui apparaissent dans les archives irlandaises. Ces dernières, disons-le tout de suite, n'auraient pu être recueillies sans l'aide de M. Pollard, du département des imprimés anciens à la Bibliothèque de Trinity College à Dublin.

Après son Érasme, notre éditeur a également publié un Virgile qui a paru à Amsterdam en 1716<sup>45</sup>. Le volume, dont la page de titre porte

<sup>43</sup> *Praef.*, fol. 9 v<sup>o</sup>-10 r<sup>o</sup>; cf. ci-dessus, p. 52.

<sup>44</sup> *Praef.*, fol. 9 r<sup>o</sup>.

<sup>45</sup> P. Virgilii Maronis, *Opera typis excusa Nova Methodo; qua, sine commentariis, intemerato, atque emendatissime dato Textu, multa Lectori commoda emergunt, prout per Praefationem patet, et Summam modi Editionis: In studiosae Juventutis*

le nom de Binaldus, se prévaut, comme l'Érasme de Dublin, d'innovations pédagogiques. Il comporte une longue *Dedicatio* à Samuel Molyneux, devenu en 1714, nous l'avons vu, secrétaire du prince de Galles ; ensuite, une *Praefatio*. Ces deux pièces liminaires vont nous apporter plus d'un renseignement. La *Dedicatio*, d'autre part, a été traduite en français et publiée à Londres, dès 1715, sous le titre d'*Épître dédicatoire de Mr Binauld à Mr Molyneux*<sup>46</sup>. Cette fois le personnage porte un nom français, ce qui confirme notre impression de lecture. L'éditeur, Pierre du Noyer, doit être également un Français et sa boutique a pour enseigne « A la tête d'Érasme ».

Les données de l'*Épître dédicatoire* éclairent quelque peu le retard de l'édition originale, sortie après la traduction. Le Virgile remis à l'impression ne comportait pas la *Dedicatio*. Alors qu'il était sous presse, Georges a débarqué en Angleterre (18 sept. 1714). A ce moment, Binauld dit avoir été saisi d'une inspiration qui lui révélait entre Enée et Georges, une correspondance analogue à celle que le poète romain établit entre Enée et Auguste. C'est la découverte de ce sens « mystique » qui l'a amené à interrompre le tirage pour placer en tête du volume la *Dedicatio* (*Épître*, pp. 107-109). Le texte latin de celle-ci est daté de Dublin, 1<sup>er</sup> décembre 1714<sup>47</sup>. Nous devons penser que la version française de ce texte, à savoir l'*Épître dédicatoire*, a pu être rédigée et tirée rapidement à Londres, alors que l'arrangement du volume latin en cours de fabrication aura réclamé des négociations plus laborieuses avec l'imprimeur d'Amsterdam.

Peut-être faut-il aller plus loin : il serait assez naturel que l'auteur eût rédigé le texte d'abord dans sa langue maternelle. Mais ce n'est

*Gratiam, curâ et studio Gulielmi Binaldi* Amsterdam, David Mortier, 1716. Le volume contient un titre gravé représentant la statue d'Érasme à Rotterdam, qu'on trouve également dans les *Nouvelles de la République des Lettres* de Bayle, sorties de la même presse.

<sup>46</sup> *Épître dédicatoire de Mr Binauld à Mr Molyneux, secrétaire de Son Altesse Sérénissime le Prince de Galles. Qu'on voit en tête du Virgile, que le dit Binauld a donné depuis peu au public. Fidèlement traduite du latin. Avec quelques notes au bas des pages, pour un plus grand éclaircissement au lecteur.* Suit entre deux filets, la citation : « *Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem II Cogitat* ». *Horat. Art. poet.*, vers 143-144. A Londres, chez Pierre du Noyer, à la Tête d'Érasme dans le Strand. L'an de grâce 1715. D'après l'exemplaire de Trinity College Library, Dublin, que j'ai pu lire en microfilm.

<sup>47</sup> Il semble peu probable qu'un réfugié français date, à la manière anglaise en ancien style, celui-ci étant utilisé officiellement jusqu'en 1752, mais souvent avec double datation. On notera toutefois le passage (p. 11, 1<sup>re</sup> note) cité plus bas, où l'auteur se réfère au « 1<sup>er</sup> décembre dernier » ; s'agirait-il d'un mélange des deux styles, dû à une distraction ? Le 1<sup>er</sup> décembre, ancien style, correspondrait au 12 décembre, nouveau style.

pas ce que dit le texte : l'*Épître* est précédée d'une préface dans laquelle un traducteur parle de lui-même à la troisième personne et se donne comme différent de l'auteur en précisant que certaines variantes ont été introduites en plein accord avec celui-ci. Il a en effet développé — « déplié » comme il dit — certains passages du modèle latin et ajouté des notes, dont certaines occupent plusieurs pages. C'est la raison pour laquelle, dans notre analyse, nous suivrons le texte français, plus explicite. Quant au reste, il nous paraît clair que la dualité auteur-traducteur est un simple artifice de présentation.

Ce « traducteur », qui eût préféré offrir au public une version anglaise, mais ne s'en sent pas capable, glose son « auteur » exactement comme celui-ci a glosé les « *Colloques* » d'Érasme. On notera en particulier son habitude de numéroter les arguments et une pieuse aversion pour l'emploi du vocabulaire païen. Il s'exprime en un français élégant, quoique d'une redoutable prolixité<sup>48</sup>.

Le texte formule sur un ton dithyrambique les espoirs que Binauld place dans le règne de Georges I<sup>er</sup> et exprime rétrospectivement les craintes des « gens de bien » durant la période où son accession au trône a paru remise en question.

Il rapporte la mission brillamment accomplie, de 1712 à 1714, par le jeune Molyneux, à Londres d'abord, où il a déjoué les cajoleries de « ces messieurs » — entendons le clan de Bolingbroke — « qui avaient alors l'autorité en main » ; puis en Hollande, à Anvers et à Hanovre. Ces démarches accomplies, le jeune homme est rentré en Angleterre peu avant l'avènement du nouveau roi (p. 9). Il a reçu rapidement la récompense de ses bons services en devenant secrétaire du Prince de Galles, « car peu de jours avant le premier décembre dernier [1714], M. Molyneux avait déjà eu l'honneur de baiser la main de Sa Majesté et de Son Altesse en cette qualité » (p. 11, 1<sup>re</sup> note).

L'*Énéide* est interprétée à la gloire du roi, qui apparaît comme un nouvel Énée dans des amplifications conventionnelles, d'une flagornerie exemplaire (pp. 20 et sv. etc.). Il s'agit d'ailleurs d'un parallélisme à trois niveaux où, entre les figures d'Énée et de Georges, se dessine celle d'Auguste (p. 19, etc.). L'exemple de celui-ci montre en particulier que le degré de filiation par le sang ne constitue pas un critère intangible pour l'accession au trône (p. 42, etc.), ce qui, évidemment, vise les

<sup>48</sup> Pour l'hostilité à l'emploi du vocabulaire païen, voir ci-dessus, p. 54. Les données de l'anthroponymie ne permettent pas de localiser le nom Binauld. On ne relève non plus dans le français de l'auteur aucune particularité qui nous orienterait vers une origine déterminée : l'emploi, assez fréquent de l'exclamation « Bon Dieu ! » n'a rien de typique ; celui d'« interrogat » dans le sens de « question » me reste obscur.

partisans des Stuarts. Seulement, dès qu'il s'agit de la postérité de Georges, Binauld, ingénument, change aussitôt d'avis (pp. 86-92).

Les notes, en particulier celles qui ont été ajoutées dans la version française, entrent dans un détail lassant sur les titres de la princesse Sophie et la portée des actes légaux de Guillaume III (p. 68, etc.). Elles parlent aussi du danger, évité de près, d'une restauration catholique ; de la personne du Prétendant ; de ses liens avec la France qui l'auraient inévitablement amené, une fois sur le trône, à faire la politique de celle-ci (longue note des pp. 56-65).

*L'Épître* se termine sur une vision prophétique de la paix, de la justice et de la prospérité qui s'annoncent pour l'Empire britannique <sup>49</sup> (pp. 82 et sv.). On relève, dans cette idylle, une allusion significative à la misère et à l'insécurité de l'Irlande. Une note invite le nouveau régime à purger Dublin de la « vermine » que constituent les mendiants, des « fainéants » qui affichent souvent des mutilations hideuses dont la vue risque de faire avorter les femmes (p. 100 avec la note). Cette férocité candide, en contraste avec la générosité qui s'exprime sous l'humour noir de Swift, nous en dit long sur la situation réelle et sur l'appartenance sociale de l'auteur.

L'Église d'Angleterre aura sa part de cet âge d'or : elle sera raffermie et s'étendra à l'intérieur et au dehors. Binauld la voit devenant « la gloire et la splendeur de la sainte Réformation », réunissant peut-être tous les protestants en un même corps ecclésiastique bien lié (pp. 96-99), c'est-à-dire en une Église œcuménique de tous les chrétiens qui professent la primauté de l'Écriture, ou, plus clairement encore, de tous, sauf les catholiques (note des pp. 97-98). Cet idéal est apparu déjà dans la préface à l'édition des *Colloques* et constitue une version rétrécie de la concorde réclamée par Érasme. Il faut remarquer toutefois que l'intolérance de Binauld est d'ordre strictement politique et tient dans la formule : pas de pouvoir aux papistes ! Elle n'est pas proprement religieuse et il repousse avec horreur l'éventualité de conversions forcées (pp. 31 et 97, n.). Sur ce point au moins, il se retrouve authentiquement érasmien. Il est même disposé à admettre que les papistes ne sont pas tous mauvais (p. 61).

Terminée en décembre 1714, l'Épître a dû être envoyée aussitôt à la presse. Fidèle à sa pratique de retoucher ses écrits en cours de tirage, Binauld a encore ajouté, *in fine*, une note postérieure à la mort de Louis XIV, survenue le 1<sup>er</sup> septembre 1715, où il s'interroge sur l'opportunité de retoucher certains passages. On soupçonne que l'imprimeur a dû résister à des démarches de l'auteur, qui aurait souhaité des remaniements.

<sup>49</sup> En Français dans le texte.



Ce morceau de littérature bénisseuse nous permet de replacer dans son contexte historique l'édition des *Colloques* de 1712. Il confirme ce que notre lecture nous avait permis d'entrevoir : Érasme y est mobilisé au service d'une cause bien précise, politique plus que religieuse, celle de la minorité privilégiée des protestants irlandais, alarmés par la perspective d'une restauration catholique.

La *Dedicatio* et sa traduction, l'*Épître dédicatoire*, ainsi que la *Praefatio* du Virgile, apportent aussi, incidemment, quelques informations personnelles, qui, jointes aux rares données externes, fourniront du moins, dans la biographie obscure de Guillaume Binauld, l'un ou l'autre point de repère.

Il déclare qu'il est né Français, qu'il a été injustement forcé de quitter son pays, qu'il a été naturalisé sujet de la Grande-Bretagne et ne reconnaît plus d'autre patrie (p. 76, n.). Il se proclame aussi membre de l'Église anglicane depuis près de trente ans (p. 32, n.). Il semble donc avoir quitté la France en 1685 à la révocation de l'Édit de Nantes, avoir aussitôt gagné l'Angleterre et adhéré à l'Église établie.

Il s'est fixé à Dublin au plus tard en 1698, date de la mort de William Molyneux puisque celui-ci l'a choisi comme précepteur de son fils Samuel (p. 10, n. 2).

Il est mêlé à la vie de ses compatriotes, même non anglicans : en 1707, à Dublin, il est parrain d'un fils de réfugié dans une église non conformiste <sup>50</sup>.

En octobre 1712, il est admis comme *stationer*, c'est-à-dire papetier — libraire, dans la Guilde de Saint Luc l'Évangéliste, avec la qualité de *Free Brother*. A Noël de la même année, il devient *Freeman* de la Cité de Dublin ; en février 1713, il prête à la Guilde le serment de *Freeman* <sup>51</sup>.

Il s'installe dans Eustace street, à l'enseigne de la Bible. En 1714, il publie une bible in-folio en anglais, la première imprimée en Irlande, dit-il dans sa publicité. L'imprimeur est Aaron Rhames, celui de nos *Colloques*. Son associé dans l'édition est Eliphah Dobson, un des deux éditeurs commerciaux de cet ouvrage, qui le republiera à son compte en 1731 <sup>52</sup>.

<sup>50</sup> « 12 février 1706 (1707), M. Pons, ministre, a baptisé un fils de M. Jacques Bernard. Il a esté praesenté par M. Guillaume Binaud parrain » : extrait de *Registers of the French Non-Conformist Churches*, Dublin, éd. par T. P. LE FANU dans *Publications of the Huguenot Society of London*, t. XIV, 1901 (renseignement communiqué par M. Pollard).

<sup>51</sup> *List of Freeman of the City of Dublin*, Ms. 76 de la National Library of Ireland (M.P.).

<sup>52</sup> « Publick Notice is given hereby, that Mr William Binaud, at the Bible in Eustace Street, and Eliphah Dobson, in Castle-street, have now finished the prin-

La *Praefatio* du Virgile (p. 5) mentionne cette bible dont la vente ne paraît pas avoir répondu aux espoirs de Binauld. Elle signale aussi l'édition des *Colloques* de 1712.

La *Dedicatio* du Virgile est écrite à Dublin et terminée le 1<sup>er</sup> décembre 1714 : Binauld regrette de ne pouvoir être à Londres pour offrir son livre au roi (*Dedicatio*, p. iv, *Épître*, p. 13).

En 1726, il change d'adresse et transfère l'enseigne de la Bible en Rider's lane <sup>53</sup>.

Enfin, une *Letter of Administration*, conférée en 1732, nous révèle qu'il est mort récemment intestat <sup>54</sup>.

Tel est le bilan des données qu'il a été possible de recueillir sur Guillaume Binauld. De sa vie en France, avant l'émigration, nous ne savons strictement rien, en dehors d'une renseignement isolé qui nous est parvenu avec un exemplaire des *Colloques* conservé à la Bibliothèque Royale de Bruxelles. Il est habillé d'une belle reliure, probablement d'époque et compte plusieurs pages de garde <sup>55</sup>. L'une d'elles porte la dédicace suivante, d'une écriture appliquée : *Trans maria dono mittit unico, uniceque caro germano fratri Petro Binaldo Gulielmus Binaldus : faciet nunquam, tempus, locorum distantia, imo vel sententiarum diversitas in religionis negotio, si qua etiam magna post lectum libellum remaneat ; ut Gulielmus sui Petri obliviscatur in cujus rei perpetuum signum hic inscribit (G. Binaldus).*

Nous apprenons ainsi qu'il avait un frère unique, nommé Pierre et vivant sur le Continent ; que ce frère lui restait cher malgré la fuite du temps, la distance et la différence de religion. Sans doute ce frère pourrait-il être un huguenot ayant trouvé refuge ailleurs, par exemple en

ting of their Bible, which is a Folio Edition, clear and correct ... A thing never before undertaken in this kingdom, but highly approved ... by several prelates of our church ... The Bible ... is according to the best English Editions \* : *The Dublin Gazette*, 24 oct. 1713 (M.P.). La page de titre indique le nom de l'imprimeur Rhames et ceux des deux éditeurs, avec la date MDCCXIV. — Sur la réédition des *Colloques* par Dobson, voir ci-dessus, note 37.

<sup>53</sup> Annonce dans *The Dublin Weekly Journal*, 26 nov. 1726 (M.P.).

<sup>54</sup> *Index to the Act or Grant Books ... of the Diocese of Dublin to 1800. Appendix to the 26th Report of the Deputy Keeper of Public Records in Ireland*, Dublin, 1895 (M.P.). L'examen des pièces d'archives elles-mêmes permettrait peut-être d'étoffer quelque peu nos maigres connaissances, mais une telle recherche dépasserait le cadre de la présente étude.

<sup>55</sup> Un autre exemplaire luxueux a été offert à la bibliothèque fondée à Dublin par le prédécesseur de William King, l'archevêque Narcissus Marsh. Il y est encore conservé, de même, nous l'avons vu, que deux exemplaires des *Colloques* de 1712 (cf. ci-dessus, note 3). Le plat antérieur porte une dédicace estampée et dorée ; le plat postérieur *G. Binaldi donum* (M.P.).

Hollande. Mais, dans ce cas, Guillaume penserait-il vraiment que Pierre et lui n'ont pas la même foi? On est plutôt tenté de croire que Pierre vivait en France et qu'il était resté catholique ou qu'il l'était redevenu pour échapper à l'exil.

Dans ce cas, il serait assez émouvant de constater qu'aux yeux de l'antipapiste quelque peu obsessionnel qu'était Guillaume Binault, la lecture des *Colloques* était capable d'atténuer même cette différence-là.

## L'ÉVANGÉLISME D'ÉRASME. \*

### ÉLÉMENTS D'UN DOSSIER

En 1914, l'historien catholique Pierre Imbart de La Tour publie le tome III de ses *Origines de la Réforme en France* et lui donne pour titre *L'Évangélisme*. C'est, apparemment, la première utilisation du terme pour désigner, au sein de l'Église romaine, un mouvement spontané de réforme. Imbart ne vise que des faits français, avant tout l'activité du Cercle de Meaux, et lui assigne des limites chronologiques assez étroites : de 1521 à 1538.

Aussitôt adoptée, l'appellation a paru commode pour désigner, dans d'autres pays, des tendances similaires, intermédiaires en quelque sorte entre la position officielle de Rome et celle de la dissidence ouverte.

Voici, d'après une brève synthèse d'Eva-Maria Jung, comment on peut essayer de circonscrire un mouvement qui ne se rattache pas à un guide spirituel unique et dont les manifestations sont assez diverses. La base commune est un retour à l'esprit de l'Évangile comme source de la vie chrétienne et comme inspirateur de certaines attitudes, plus ou moins accentuées selon les cas : pessimisme sotériologique appuyé sur Paul et Augustin ; aversion pour le formalisme dogmatique, dialectique et juridique ; piété intériorisée, notion d'une Église spiritualisée.

En général, la diffusion de cet évangélisme s'identifierait largement, au dire de ces historiens, avec celle de la pensée d'Érasme. Notons toutefois que, pour l'Italie, une étude, qui est précisément d'Eva-Maria Jung, dégage, de manière convaincante, une tout autre filiation, qui remonte à Savonarole, Gilles de Viterbe, Tommaso Giustiniani et aux confréries dévotes, sans compter, dans la suite, l'influence des *alumbrados* espagnols et des luthériens allemands<sup>1</sup>.

Une question préalable serait de savoir si la notion d'évangélisme s'applique à Érasme, et dans quel sens. Une étude récente, qui a donné lieu à quelques critiques, nous fournit l'occasion d'aborder le problème de manière un peu plus précise.

\* *Réforme et Humanisme*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1977 (Actes du 4<sup>e</sup> Colloque de Montpellier).

<sup>1</sup> Eva-Maria JUNG, art. *Evangelismo* dans *Enciclopedia Cattolica*, t. I, Vatican, 1950, col. 886-887 ; étude développée, pour les faits italiens, dans « On the Nature of Evangelism in sixteenth-century Italy », dans *Journal of the History of Ideas*, t. 14, 1953, pp. 511-527. On trouvera dans ces articles la bibliographie antérieure du sujet. Parmi les historiens qui ont repris le terme « évangélisme », il faut citer en particulier Hubert JEDIN Delio CANTIMORI.

Dans une communication faite en 1972, au cours d'un colloque tenu à l'Université du Michigan, le P. J. K. Mc Conica a voulu dégager du *Julius exclusus* certaines conceptions ecclésiologiques. L'auteur du dialogue, qui serait bien Érasme, oppose, en confrontant saint Pierre et Jules II, l'Église pauvre, éprouvée, mais active des temps apostoliques à l'Église de son temps, pervertie par la puissance terrestre et par la richesse, incapable, et d'ailleurs nullement désireuse, de propager et de réaliser le message du Christ. Dans cette analyse revient constamment le terme « évangelique » pour qualifier tantôt l'esprit du pamphlet tantôt les vertus prônées par Pierre, tantôt la méthode contrastée qui est à la base de l'exposé, tantôt, enfin, la tendance même du christianisme d'Érasme. Celui-ci devient une « personnalité évangelique », porte-parole d'un « humanisme évangelique ».

Le débat qui suivit la communication a donné lieu à deux mises au point qui, chacune, réclament plus de rigueur dans l'emploi de l'épithète. E. F. Rice estime qu'on ne peut l'utiliser valablement que pour exprimer *a deliberate emphasis on the Word of God localized in Scripture*. Ainsi, au sens propre, la doctrine de Luther est évangelique. Quant aux mouvements de réforme qui revendiquent une *restauratio* ou *renovatio* de l'Église primitive, ils ne sont pas forcément évangeliques : celui de Lefèvre d'Étaples, illustré ici par un admirable passage tiré de la préface aux commentaires des quatre évangiles<sup>2</sup>, l'est au plus haut point ; celui de Savonarole ne l'est pas. Tout ce qu'on peut trouver d'évangelique chez Érasme, c'est la tâche qu'il a assumée d'éditer et de traduire le Nouveau Testament.

Une seconde intervention, celle de W. J. Bouwsma, tend à restreindre encore le sens du terme : il y a plusieurs façons de lire le texte biblique, comme en font foi, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, les nombreux commentaires de l'*Épître aux Romains*. Une lecture proprement évangelique est celle qui tend à une appréhension directe du contenu religieux en se dégageant d'interprétations qui sont celles de la philosophie hellénistique. Or, par la perspective historique qui est la leur, les humanistes contribuent bien à rendre possible un tel dégageant, mais, en elle-même, leur orientation ne leur fait pas aborder le texte à ce niveau où l'Évangile du salut s'affranchit de toute culture profane. Bref, en dépit de son zèle réformiste et de son attachement à la Bible, Érasme n'est pas un « évangelique »<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Commentarii initiatorii in quattuor evangelia*, Meaux, 1522 : cf. ed. de E. F. RICE, *The Prefatory Epistles of J. Lefèvre d'Étaples*, New-York et Londres, 1972, n° 134, p. 435 ; trad. française de la préface dans A. L. HERMINJARD, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, Paris-Genève, t. I, 1966, p. 90 (informations reçues de E. F. Rice et J.-P. Massaut).

<sup>3</sup> James K. Mc CONICA, *Erasmus in the « Julius » : A Humanist reflects on the*

A cette discussion intéressante il convient d'ajouter un mot : c'est que le terme en cause n'apparaît qu'une fois dans le *Julius*, et dans une formule qui désigne simplement le texte des évangiles. Pierre constate avec ironie que Jules II n'a pu trouver le temps de les lire : *Nam qui tibi fuisset otium evangelicas evolvere litteras, Pauli measque epistolas lectitare ...* <sup>4</sup>?

Cette constatation nous amène à nous demander quel usage Érasme a fait du terme « évangelique » et de ses dérivés. Il ne semble pas qu'une étude de l'espèce ait jamais été entreprise et la seule qui recoupe quelque peu notre propos reste celle que le germaniste Alfred Götze a consacrée en 1912 au vocable *evangelisch* <sup>5</sup>. Limitée à ce dérivé et à la langue allemande, cette recherche fournit néanmoins une classification des emplois et un aperçu de leurs implications polémiques.

Peut-être faut-il rappeler d'abord qu'on trouve dans la Septante les termes εὐαγγελία (quatre fois), εὐαγγέλιον (trois fois) ainsi que le verbe εὐαγγελίζεσθαι (dix-huit fois), pour rendre des termes hébreux de la racine de *vāssar*, « annoncer une bonne nouvelle ». Le sens est tout à fait profane, sauf pour cinq emplois du verbe, où l'on peut déceler une portée religieuse. Dans ces passages, comme dans les autres, la Vulgate utilise des termes de la famille de *nuntius*.

Dans le Nouveau Testament, les termes sont beaucoup plus fréquents et la Vulgate les a presque toujours transposés du grec en latin : εὐαγγέλιον-*evangelium* ; εὐαγγελίζειν et εὐαγγελίζεσθαι-*evangelizare* ; εὐαγγελιστής-*evangelista*.

L'adjectif n'est pas biblique et apparaît, semble-t-il, pour la première fois, sous sa forme latine, chez Tertullien.

Historiquement, le sens de base est celui de « message », mais un moderne pense d'abord au texte qui en est le support, en particulier à celui des « quatre évangiles » et il a paru utile de détacher ce sens en tête des relevés qui vont suivre. Sa fréquence relative peut, en effet, indiquer une tendance de la pensée théologique <sup>6</sup>.

*Church*, dans *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, ed. by Charles Trinkaux with Heiko A. Oberman, Leyde, 1974, pp. 444-471; interventions d'Eugene F. RICE Jr., pp. 472-474 et de William J. BOUWMA, pp. 475-476.

<sup>4</sup> Texte dans W. K. FERGUSON, *Erasmii opuscula*, La Haye, 1933, p. 120, lignes 1103-1104.

<sup>5</sup> Alfred GÖTZE, *Evangelisch*, dans *Zeitschrift für Deutsche Wortforschung*, t. 13, 1911/12, pp. 1-24.

<sup>6</sup> Passages de l'Ancien Testament où le verbe a une portée religieuse : Ps. 39 (LXX et Vulg.), 10; Is., 40, 9; 52, 7; 60, 6; 61, 1. Dans le Nouveau Testament, il convient de tenir compte, parmi les occurrences, d'un certain nombre de répétitions et de renvois internes; dans huit passages, la Vulgate a rendu le verbe grec par un

Si la critique néotestamentaire s'est attachée à la portée du terme « évangile », en particulier chez Paul, personne n'a établi l'histoire ultérieure de sa sémantique et nous ignorons dans quelle mesure son utilisation au XVI<sup>e</sup> siècle se rattache à une tradition médiévale. C'est sur cette constatation que s'amorce la recherche de Götze.

Chez Luther, *evangelisch* a d'abord le sens d'un génitif possessif et correspond à *des Evangeliums*, puis il indique la conformité au message évangélique. Dans le second sens, on le trouve d'abord en latin : en juillet 1519, au cours de la *disputatio* de Leipzig, Luther affirme que, parmi les articles formulés par Jean Huss, *multos esse christianissimos et evangelicos quos non possit universalis ecclesia damnare*. L'adjectif passe rapidement en allemand où il est utilisé comme épithète de personnes et de choses, en particulier de *Lehre (doctrina)*. Dans cet emploi, *evangelisch* s'oppose à *menschlich* et implique une restriction, une sélection effectuée parmi les éléments qui constituent, traditionnellement, le christianisme. Il n'a toutefois, en lui-même, rien de confessionnel et se trouve sous la plume des adversaires de Luther aussi bien que chez ses partisans.

Assez tôt cependant — Götze en relève un exemple dès 1522 dans l'*evangelische Messe* de Karlstadt, utilisation d'ailleurs tenue en suspicion par les magistrats de Wittenberg — l'épithète en vient à désigner les conceptions religieuses du groupe qui s'est constitué autour de Luther. Mais elle ne s'impose pas tout de suite : elle figure par exemple dans les brouillons de la Confession d'Augsbourg, mais elle a disparu du texte définitif. Elle se heurte, en effet, à des critiques, non seulement d'adversaires qui réprovent l'accaparement de l'Évangile, mais aussi de partisans, à commencer par Luther lui-même, qui dénonce en particulier la contradiction entre l'étiquette et une conduite morale qui n'en est pas digne.

Les adversaires, eux, essaient d'abord en vain de récupérer le terme, puis le contestent par l'ironie ou par des déterminations négatives : *neuevangelisch, unevangelisch, falsch genannt evangelisch*. Ces termes négatifs, nous allons les retrouver dans le latin d'Érasme, dont l'objection fondamentale repose curieusement sur le même argument moral que chez Luther.

\* \* \*

verbe latin de sens plus général, *annuntiare* ou *nuntiare* : *Act.*, 10, 36; 11, 20; 13, 32; 14, 15; 17, 18; 1. *Thess.*, 3, 6; *Heb.*, 4, 2; 4, 6. — Cf. P. BLÄSER, art. *Evangelium*, dans *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, rééd. D.T.V., t. I, Munich, 1970, pp. 391-399.

Il est clair que notre enquête devra se limiter à un choix de textes et que notre bilan ne pourra reprendre que des éléments d'un dossier. Les variations que nous allons relever au sein même de ce choix suffiront néanmoins à nous rendre circonspect devant toute généralisation prématurée.

Il a paru tentant d'analyser tout d'abord l'emploi d'*Evangelium* et de ses dérivés dans une série de textes de 1529 et de 1530 qui constituent précisément une polémique, quant à leur utilisation, entre Érasme et certains réformateurs. Pour simplifier et clarifier l'exposé, le parti religieux séparé de l'Église romaine sera désigné ici sous l'appellation de « protestants », terme qui apparaît précisément en cette année 1529, quoique dans un sens très limité, et qui a l'avantage de dissiper toute équivoque.

En 1529, Gérard Geldenhauer publie à Strasbourg des *Annotationes* que le titre attribue à Érasme ; on y trouve des extraits d'une œuvre de l'humaniste, détachés de leur contexte et joints à des écrits de Geldenhauer lui-même, où celui-ci plaide la cause des protestants en la qualifiant d'« évangelique ».

Dès novembre de la même année. Érasme réplique de Fribourg par l'*Epistola contra quosdam qui se falso iactant evangelicos*.

A quoi répond, au printemps de 1530, une *Epistola apologetica* qui se donne comme l'œuvre collective des prédicants de Strasbourg, mais dont l'auteur, au moins principal, semble bien être Martin Bucer. En août, Érasme relève le défi dans une *Responsio*. Cette querelle a inspiré encore d'autres écrits, en partie disparus<sup>7</sup>.

Avant de nous engager dans l'examen de ces documents, il convient d'insister sur les outrances et les distorsions sémantiques liées à toute polémique. Peut-être faut-il ajouter que la lecture en est souvent déplaisante et qu'en particulier Érasme n'y apparaît pas sous son meilleur jour : nous le voyons aigri, perfide dans l'insinuation invérifiable, fuyant dans l'utilisation des concepts, surtout prisonnier d'un égocentrisme affligeant.

A titre de contre-épreuve, nous soumettrons au même examen un écrit érasmien antérieur et tout différent, la *Ratio* de 1519.

Au total nous disposerons ainsi, pour cette famille de mots, de trois cent huit occurrences, dont dix-neuf de Bucer. Ce nombre élevé impose d'adopter une méthode quantitative qui permettra de considérer non des emplois isolés, mais des ensembles, d'évaluer ceux-ci, ainsi que leurs

<sup>7</sup> L'histoire de cette polémique a été étudiée et étoffée par les données de la correspondance d'Érasme dans le livre de Nicole PEREMANS, *Érasme et Bucer d'après leur correspondance*, Paris, 1970 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. 194), pp. 67-152.



mutations d'une œuvre à l'autre. Il importe évidemment de prendre conscience, dès le départ, des limites d'une telle démarche, qui sont celles de toute approche statistique : elle ne peut rendre compte de chaque cas en particulier et n'entend pas se substituer à l'analyse de détail.

Un premier élément d'appréciation est la fréquence relative de l'emploi. On relève quarante-cinq occurrences dans l'*Epistola*, cent soixante-treize dans la *Responsio* et soixante et onze dans la *Ratio*. Compte tenu de la longueur des textes, établie avec la précision voulue, on constate que c'est la *Ratio* qui présente, de beaucoup, la densité la plus faible et que les coefficients de fréquence s'établissent comme suit : *Epistola* : 3 ; *Responsio* : 4 ; *Ratio* : 1.

Pour simplifier l'exposé, un sigle a été attribué à chacune des œuvres considérées et les occurrences sont numérotées sous leur sigle respectif. On trouvera à la fin de la présente étude un relevé de tous les numéros avec les références précises.

1. *Epistola contra quosdam qui se falso iactant evangelicos* (E) <sup>8</sup>.

Dès son titre l'*Epistola* de 1529 dénie aux protestants le droit de s'appeler « évangéliques ». Le nœud de la contestation apparaît dans une citation qu'Érasme fait de son adversaire Geldenhauer pour y répliquer aussitôt. Celui-ci conjurait les princes de cesser leurs persécutions : *Noli occidere innocentes, noli tuo periculo recalcitrare evangelio, sine verbum Dei in tua ditone praedicari* (E7). Pour Érasme, les princes ne sont pas disposés à accepter ce sens du terme : *quos tu vocas innocentes illi habent pro seditiosis et haeticis et quod tu vocas evangelium, illis persuasum est esse doctrinam Satanae* (8). Sans reprendre à son compte ces définitions brutales, mais non sans rappeler la bulle de Léon X (1574 C), l'humaniste va s'inscrire en faux contre l'usage protestant, soit par l'emploi du possessif *vestrum*, explicité encore dans la formule *renascentis evangelii vestri auspicia*, soit par le démonstratif de mépris *istud, isti* désignant constamment les protestants, soit par d'autres

<sup>8</sup> *Epistola contra quosdam qui se falso iactant evangelicos*, Fribourg, Jean Faber Emmeus, novembre 1529. Par un calembour assez laborieux, Érasme désigne le destinataire sous le nom de Vulturius Neocomus. L'*Epistola* a été republiée plusieurs fois, avec ou sans l'accord de l'auteur : cf. F. VAN DER HAEGHEN, *Bibliotheca Erasmi*, Gand, 1893, 1<sup>re</sup> série, pp. 97-98. Il en existe une traduction française, élégante, mais pas toujours sûre, de Roland GALIBOIS et Pierre COLLINGE, dans le volume *Érasme de Rotterdam, Liberté et unité de l'Église*, publié par J. M. de Bujanda, Montréal, 1971 (Publications du Centre d'études de la Renaissance de l'université de Sherbrooke. N° 1), pp. 74-112. Je cite le texte latin d'après l'édition de Leiden des *Opera omnia* (L.B.), t. X, col. 1573-1587.

formules de contestation : *novum, sub titulo, iactare* ; soit enfin par un contexte péjoratif.

Les associations verbales immédiates, reprises dans les listes ci-après, permettent de s'orienter dans la plupart des cas.

*Evangelium* peut nous renvoyer au texte de l'Écriture, mais, le plus souvent, il désigne le message, un message qui peut s'insérer dans l'histoire de deux manières, suivant qu'il est l'Évangile des origines, prêché par Jésus et les apôtres ou celui des novateurs contemporains. Aux yeux d'Érasme, ces deux insertions ne sont pas assimilables entre elles.

Une autre rubrique importante reprend les emplois qui dénotent, non plus le fait du message, mais son contenu, lequel, pour Érasme, est d'ordre moral et constitue le critère fondamental d'une utilisation légitime : n'est évangélique que celui qui met en pratique l'exemple et les préceptes du Christ. Il est significatif que, dans l'*Epistola*, l'adjectif *evangelicus* se présente pour la première fois dans une formule dirigée contre Geldenhauer où il est associé à *vita* : *postquam ... induxisti in animum evangelicam vitam profiteri* (2) <sup>9</sup>.

Naturellement, la ligne de partage n'est pas toujours nette : on ne s'engage pas impunément dans l'analyse d'une polémique et certains emplois sont affectés d'incertitude psychologique ; généralement, toutefois, il est possible de dégager un sens dominant. Par exemple, le sens est « historique », mais connote une implication éthique (cf. 4 ; 43) ; *populus evangelicus* (20) relève d'une appellation confessionnelle, mais un *tam* sarcastique (26) la fait déborder sur le plan moral.

Une remarque s'impose encore : le passage d'Érasme est parfois une citation ou une réminiscence de Écriture. Or il arrive que les termes *evangelium* ou *evangelicus* ne figurent pas dans l'original, mais sont introduits par l'humaniste. C'est le cas pour les emplois 4 (cf. *Hebr.*, 10, 34) ; 10 (cf. *Eph.* 6, 17) ; 36 (cf. 2. *Cor.*, 1, 17-20) ; 43 (cf. 2. *Tim.*, 4, 9).

Ces réserves faites, sur quarante-cinq occurrences, nous trouvons vingt-trois fois *evangelium* ; vingt fois *evangelicus*, comme épithète, attribut ou substantivé, deux fois *evangelista*.

1) Une seule fois, il y a référence au texte de l'Écriture.

— *evangelicus* : 12 (*serpens*, cf. Mt. 10, 16) ;

<sup>9</sup> On ne trouve pas dans le Nouveau Testament l'association directe entre *evangelium* et *vivere* ou *vita* (1. *Cor.*, 9, 14, *de evangelio vivere*, a évidemment un tout autre sens). Elle revient ci-après, R 19 ; 157 ; 171 ; RC 38 ; 40 ; mais aussi chez Bucer, B 9.

2) Trente-trois fois, il s'agit du message,

a) dans son insertion originelle (onze fois),

— *evangelium* (neuf fois) : 4 (*amplecti*, avec implication morale); 13 (*offendiculum dare*, cf. 1. *Cor.*, 9, 12); 14 (*propagare*); 16 (*lux*); 22 (*alienare ab*); 29 (*vacare*); 43 (*relictum*, avec implication morale, cf. 2. *Tim.*, 4, 9, pourrait aussi désigner la communauté); 44 (*praedicare*, dix fois dans le Nouveau Testament); 45 (*venire ad*);

— *evangelicus* (une fois) : 10 (*gladius, quod est verbum Dei*, cf. *Eph.*, 6,17);

— *evangelista* (une fois) : 18 (*evangelistarum mores*, implication morale);

b) au sens confessionnel (vingt fois),

— *evangelium* (neuf fois) : 5 (*iactare*); 7 (*recalcitrare*, citation de Geldenhauer); 8 (*vocare*, appellation contestée explicitement); 21 (*istud*); 25 (*vestrum*); 30 (*nunc floret*); 33 (*praeco*, prétention de Bucer); 39 (*sub titulo*); 42 (*renascens vestrum*);

— *evangelicus* (dix fois) : 15 (*iactatis veritatem .. revocare*, cf. *Gal.*, 2, 5, 14; *Col.*, 1, 5); 20 (*populus iste*); 24 (*magistratus*); 26 (*iste populus tam ev.*); 27 (*nova libertas*); 28 (*sodalitas ista*); 41 (*viri*); c'est dans ce sens qu'*evangelicus* apparaît comme épithète se rapportant à des personnes, qu'il peut aussi désigner, à lui seul, dans l'emploi attributif ou substantivé : 1 (titre, contestation explicite); 31 (*postulant haberi pro*); 33 (*totus esse*, contexte péjoratif);

— *evangelista* (une fois) : 17 (*nescio qui novi*);

c) à ce relevé il faut ajouter deux cas où *evangelium* garde une ambivalence exploitée par Érasme contre ses adversaires au nom d'une exigence morale : 11 (*negotium*); 36 (*praedicatio*);

3) onze fois, le sens moral se révèle d'emblée par les associations,

— *evangelium* (trois fois) : 3 (*perfectio*); 19 (*dignius*, cf. *Phil.*, 1, 27); 40 (*mores digni*, id.);

— *evangelicus* (huit fois) s'applique presque toujours à des noms de vertus : 2 (*vita*); 6 (*frugalitas*); 9 (*amicus*); 23 (*libertas*); 32 (*spiritus*); 34 (*sinceritas*); 35 (*fides*); 37 (*spiritus*).

C'est sur ces emplois moraux, auxquels il faut joindre les connotations de même sens liées à d'autres emplois, qu'Érasme appuie sa position<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Une des occurrences d'*evangelium* figure dans un passage qui a été plus tard censuré : E 45. La condamnation n'a manifestement rien à voir avec le sens qu'on peut donner au mot dans le contexte incriminé.

Il affirme, à tort ou à raison, que les novateurs ne satisfont pas aux exigences morales qui constituent le vrai contenu de l'Évangile ; on cherche en vain chez eux une conduite qui soit, plus que celle des catholiques, digne de l'Évangile, au point que ceux-ci devraient abandonner leurs traditions ; leur conversion ne s'est accompagnée d'aucun progrès moral, bien au contraire (19 ; 20 ; 21 ; 29 ; 30) le peuple est devenu séditieux (26) ; la *sodalitas evangelica* est indulgente à l'adultère et à tous les vices (28) ; leurs magistrats sont des tyrans (24). Les méthodes employées pour répandre le message en contredisent le contenu : artifices, supercheries, pratiques indignes (14 ; 38 ; 40), or l'Évangile ne se prêche pas en alternant le « oui » et le « non » (36 : cf. 2. *Cor.*, 1, 17-20). Les nouveaux évangélistes n'ont pas comme les anciens, comme les vrais, l'argument de mœurs irréprochables (18). Quand Érasme parle de ceux *qui insincere praedicarent evangelium* (44), il se réfère certes aux difficultés de l'Église apostolique (cf. en particulier 2. *Cor.*, 11, 4), mais il vise aussi les nouveaux apôtres et joue sans doute également sur le double sens de *sincere*.

Car certains noms de vertus sont aussi à double entente. La *Sinceritas* est revendiquée par les protestants pour marquer la pureté du message, en conformité avec 2. *Cor.*, 2, 17. Érasme lui donne (34) le sens de sincérité, d'honnêteté, pour stigmatiser la duplicité qu'il prête à Pellicanus : *num huiusmodi technae respondent evangelicae sinceritati?*

*Veritas* est bien pris dans le sens où l'entendent les protestants : l'authenticité du message, la *veritas evangelii* de Paul (*Gal.*, 2, 5 ; 14 ; *Col.*, 1, 5), remise en lumière par eux, mais la mention est amenée, sur le ton du sarcasme, dans un contexte où il est question de fourberies (15). Le cas paraît plus flagrant encore pour *fides*. La foi réclamée par Luther comme l'essence même de l'Évangile (1580 A), devient la « bonne foi », violée par les manigances de Pellicanus et de Leo Jud (35). Pellicanus a possédé un reste de *fides* tant qu'il était *nondum prorsus afflatus hoc spiritu evangelico* (32) ; il l'a perdue *cum statuisset totus esse evangelicus* (33).

Plus sérieuse est la discussion relative à la *libertas evangelica* : à l'homme libéré du joug de la loi, la charité impose des obligations qui dépassent celles de la loi (23), ce qui s'accorde avec le traité de Luther *Von der Freiheit eines Christenmenschen*. Mais aussitôt Érasme bifurque vers une *nova libertas evangelica* qui accorderait à ses adeptes le droit de faire et de penser ce qu'il leur plaît (27).

La base théologique de l'*Epistola* est faible. Au passage sur la *libertas* que nous venons de rencontrer on pourrait, à condition de dépasser le cadre de notre recherche sémantique, en ajouter un autre sur la foi inséparable de la charité, donc des œuvres (1580 A-B). Érasme serait parfaitement capable d'aborder le problème réel. Mais il s'en garde bien.

Son pamphlet relève d'une polémique assez basse : accusations vagues et invérifiables, importance démesurée des griefs personnels. Un débat véritable sur l'évangélisme ne peut s'amorcer à ce niveau.

2. L'« *Epistola apologetica* » de Bucer (B) <sup>11</sup>.

Bucer — peu importe qu'il soit proprement l'auteur de l'*Epistola apologetica*, ou seulement le principal rédacteur d'une œuvre collective — va s'efforcer de maintenir contre Érasme la légitimité de l'appellation *evangelium*, appliquée par les protestants à leur message religieux. Il tentera aussi de réfuter les accusations d'immoralité formulées contre eux. Sa réplique a les dimensions d'un livre ; elle est mieux construite que le pamphlet d'Érasme, mais trop longue. De plus, Bucer reste prisonnier d'une discussion mot pour mot qui l'entraîne dangereusement sur le terrain de l'adversaire et l'empêche de formuler sa thèse de manière rigoureuse.

L'introduction de l'*Epistola apologetica* fournira à notre enquête sémantique une matière suffisante ; elle présente en outre l'avantage de ne pas nous engager dans les querelles de personnes.

L'argumentation concerne uniquement le substantif *Evangelium*, d'ailleurs orthographié sous sa forme grecque, *Evangelion*.

Sur dix-neuf occurrences, cinq seulement concernent l'adjectif et quatre d'entre elles (B 2 ; 11 ; 16 ; 19) reprennent, pour le rejeter, le titre d'Érasme *qui se falso iactant evangelicos*. La cinquième (7) parle du dévouement de Paul au *negotium evangelicum*, formule ambivalente qu'on trouve également chez Érasme (E 11 ; 36) et qui n'apporte rien au débat.

Les quatorze emplois d'*evangelion* désignent le message :

a) deux fois dans son insertion originelle : 13 (*suum ... invexit Cristus*) ; 14 (... *Petrus ... ad ev. ... ingressus fuit*) ;

b) douze fois dans le sens confessionnel : 1 (*ev. Christi vere studiosi*) ; 3 (*ministri*) ; 4 (répète 1) ; 5 (*Christi*) ; 6 (*Christi*) ; 8 (*hostes Evangelii*) ;

<sup>11</sup> *Epistola apologetica ...* (pour le titre complet, voir la suite de l'exposé). s.l. [Strasbourg], Pierre Schoeffer et Jean Apronianus (Schwintzer), 1530. La date qui termine le texte (Sign. P 8 r<sup>o</sup>) est absurde : il n'existe pas de *XXII Cal. Mai*. Le texte est adressé aux protestants de Frise Orientale et de Germaine Inférieure, localisations qui restent obscures. Sur les problèmes que pose cette publication, cf. N. PEREMANS, *op. cit.*, pp. 92-93, n. 405 ; pour une analyse de l'ouvrage, pp. 97-118. J'ai disposé d'une copie faite sur l'exemplaire de la Stadtbibliothek de Zurich, mise aimablement à ma disposition par la bibliothèque du séminaire de M. Halkin, à l'université de Liège. Le livre n'étant ni paginé ni folioté, je renvoie aux signatures,

9 (*Evangelio vivere*) ; 10 (*veritas*) ; 12 (*Christi*) ; 15 (*veritas*) ; 17 (*evangelii studio*) ; 18 (*evangelio vere studere*).

On constate tout de suite des associations verbales assez différentes de celles d'Érasme, en particulier le lien avec *Christi*, l'insistance sur la *veritas* et le *studium*.

Il est intéressant de s'attarder quelque peu au titre, lequel est répété, avec une variante sans portée en tête du texte. On trouve ainsi, outre *evangelicus*, reproduit d'après le texte d'Érasme (2), quatre fois *evangelium* (1 ; 3 ; 4 = 1 ; 5) inséré dans des formules hautement significatives :

*Epistola Apologetica ad syncerioris Christianismi sectatores per Frisiam orientalem et alias inferioris Germaniae regiones, in qua Evangelii Christi vere studiosi, non qui se falso Evangelicos iactant, iis defenduntur criminibus quae in illos Erasmi Roterodami epistola ad Vulturium Neocomum intendit.*

*Per ministros Evangelii, ecclesiae Argentoraten.* Suit une citation de circonstance, reprise d'Act., 25, 7 : *Multa et grauia crimina intendebant aduersus Paulum, quae non poterant probare.*

Puis la date : *M.D. XXX.*

Le poids porte sur l'adverbe *vere*, qui repousse le *falso* d'Érasme et identifie ces *studiosi* avec les adeptes d'un christianisme épuré (*sincerioris*), dénonçant ainsi les jeux de mots portant sur la *veritas* et la *sinceritas* du message.

*Ministri evangelii*, rapporté à l'Église de Strasbourg est manifestement une appellation officielle, dont la variante, *qui Christi evangelion adnuntiant* (5) souligne la légitimité.

Bucer va insister sur l'authenticité de l'Évangile nouveau : les calomnies écartent les gens de bien *non tam a nobis quam ab ipsa evangelii veritate* (10, cf. 15), ainsi que sur sa pureté, *sinceritas* : ... *quae ... non nostri sed veritatis hostes toto hoc tempore quo coepit adnuntiarī Christi evangelion sincerius, confixerunt ...* (12). Le *vere studiosi* reparaît à la fin de cette introduction, éclairant davantage encore, s'il est besoin, le propos de Bucer : celui-ci défendra notamment Luther et Mélanchthon, *quos scimus evangelio vere studere, non se evangelicos falso iactare* (18 et 19). Un peu plus haut, il a dressé une longue liste d'éléments « humains » abolis par les protestants, résumant ainsi les restrictions qu'impose l'*evangelii studium* : *pontificiis caerimoniis et legibus renuntiarunt* (17). Ce catalogue d'abus répond à un développement à la fin de l'*Epistola* où Érasme affirme que, sur ces points, il faut réformer, non supprimer (1585 D - 1587 B).

D'autre part, Bucer proteste avec indignation contre les allégations d'Érasme, selon lesquelles les protestants, par leur conduite, compromettraient l'Évangile du Christ sauveur (6) Pour des chrétiens, laisser passer ces accusations, serait aussi intolérable que de les dissimuler à Dieu et reviendrait à trahir la vérité de l'Évangile (15).

« En fait, nous ne voulons pas<sup>12</sup> défendre ici les séditeux et autres criminels qui méritent le châtement pénal : quoi qu'ils prétendent, ils n'ont jamais cherché à vivre selon l'Évangile (9). »

Le mieux eût été, sur le plan de la moralité, de s'en tenir là. Mais l'*Epistola apologetica* entreprendra, longuement et gauchement, de réfuter les accusations d'Érasme, et de défendre non seulement les protestants en général, mais ceux qui ont été pris personnellement à partie, y compris Bucer lui-même. L'exposé de la doctrine, à savoir l'enseignement du Christ débarrassé des additions purement humaines<sup>13</sup>, va se trouver quelque peu étouffé sous la justification des individus.

La polémique de Bucer contre Érasme ne rend pas le même son que celle que l'humaniste a dirigée contre Geldenhauer. Plus précise sur le fond, elle est, dans la forme, catégorique, parfois mordante, mais le ton est celui de l'indignation, non celui du sarcasme. Dès la page de titre, un détail est sans doute significatif pour qui sait l'entendre : la citation des *Actes* est empruntée, non à la Vulgate, mais à la traduction personnelle d'Érasme. Les éloges que Bucer fait de l'humaniste ont le ton de la sincérité et donnent à ses reproches un accent douloureux. C'est dans le respect de son adversaire que le réformateur de Strasbourg développe dans l'introduction de l'*Epistola apologetica* une notion ferme de l'*evangelion* : c'est le message tel qu'il est prêché par les protestants, mais en même temps identique — et le seul identique — au message du Christ, ramené à sa *sinceritas* et à sa *veritas* originelles.

### 3. *Responsio ad Epistolam Apologeticam ...* (R)<sup>14</sup>.

Dans sa réplique, datée du 1<sup>er</sup> août 1530, Érasme s'adresse aux mêmes destinataires que l'*Epistola apologetica*, à ses « frères bien-aimés dans le Christ de Germanie Inférieure et de Frise Orientale » : son but est d'éclairer le même public. De l'auteur ou des auteurs, il sait seulement qu'ils se donnent, sincèrement ou non, comme les ministres de

<sup>12</sup> Une coquille particulièrement malencontreuse a fait imprimer, A 3 v<sup>o</sup>, ligne 9, *uolumus* au lieu de *nolumus*, qui est établi dans les *Errata* à la fin du volume.

<sup>13</sup> Voir en particulier B 4 r<sup>o</sup> à B 7 v<sup>o</sup>, où l'on trouve une véritable profession de foi.

<sup>14</sup> *Responsio ad epistolam apologeticam incerto autore, nisi quod titulus, forte fictus, habebat, per ministros verbi ecclesiae Argentoratensis*, Fribourg, J. F. Emmeus, 1530. La même année, il en paraît deux autres éditions, à Cologne et à Anvers. Pour une liste des éditions, qui demanderait probablement à être complétée, il faut se reporter à deux endroits de la *Bibliotheca Erasmi* : p. 174, s.v. *Responsio* et p. 96 s.v. *Epistola*. On renverra ici à l'éd. L.B., t. X, col. 1589-1632. — Il faut remarquer que, contrairement aux autres œuvres d'Érasme utilisées ici, la *Responsio* n'a pas fait l'objet de censures.

l'Église de Strasbourg. Parmi eux, Bucer sera le plus attaqué, sans que rien n'indique qu'il est visé en tant qu'auteur ; Capito sera également pris à partie ; Hedio n'apparaîtra qu'incidemment et dans un contexte favorable. Quant à Eppendorf et Brunfels, Érasme les place manifestement à un niveau tel qu'ils ne méritent même pas les honneurs, tout relatifs, de la controverse.

La *Responsio* représente, en longueur, 55 % de l'*Epistola apologetica*, mais à peu près trois fois l'*Epistola contra ... Evangelicos*. L'étendue du texte et une fréquence encore accrue des termes en cause vont fournir à notre enquête un matériel abondant. Nous sommes portés à en attendre une clarification des concepts et, peut-être, la définition d'un évangélisme — officiel ou personnel — que l'humaniste opposerait à celui des protestants.

N'attendons pas trop : le titre de l'ouvrage, par opposition aux précédents, a soigneusement évité les termes *evangelium* et *evangelicus* ; les *ministri evangelii* sont devenus *ministri verbi*. Quant au texte, il est encore moins construit que celui de la première *Epistola* ; il comporte des longueurs et des redites intolérables. Surtout la controverse est de plus en plus centrée sur les griefs personnels.

En outre, la méthode de discussion, qui est aussi celle de Bucer et, d'ailleurs, celle de l'époque, consiste, pour une large part, à reprendre sans fin, pour les réfuter ou les retourner contre lui, les paroles de l'adversaire. On assiste ainsi à un jeu de citations renvoyées, souvent plusieurs fois, d'un camp à l'autre. Il est fréquent que la *Responsio* cite l'*Epistola apologetica*, laquelle cite l'*Epistola* de 1529. Mais celle-ci pouvait citer déjà un premier adversaire, comme Brucer pouvait citer d'autres textes d'Érasme, en particulier l'*Opus epistolarum* paru à Bâle en 1529.

Ce jeu de miroirs déformants pourrait fasciner un critique structuraliste. Le lecteur soucieux de clarté s'y trouve placé devant des problèmes dont la solution n'est pas seulement ardue, mais presque toujours aléatoire.

« Il (scil. Bucer) attribue à une malhonnêteté flagrante le fait que j'ai écrit que les protestants ramenaient au jour la vérité évangélique, ensevelie depuis plus de mille ans etc. (citation de l'*Epistola apologetica*, B 4 r, qui cite l'*Epistola* de 1529, cf. E 15). Ils nient qu'on leur ait jamais entendu dire pareille chose. De qui s'agit-il ? Des prédicateurs de Strasbourg ? Je n'ai pas écrit expressément contre eux, mais, en général, contre toute la bande (*cohors*). Qu'ils lisent ce que prétend Luther à propos de son Évangile ! » (R 20) <sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Sur le même thème, cf. notre texte R 53, où Érasme reprend, en forçant l'expression, *Ep. Apol.*, B 4 v<sup>o</sup>, qui force déjà le sens du premier passage d'Érasme. Cf. encore, p. ex., R 104 ; 159-60 et, tout particulièrement, le groupe 165 à 170.



Il serait présomptueux d'espérer qu'au sortir de tels enchevêtrements, nous parviendrons à cerner avec précision ce qu'est, pour Érasme, la « vérité évangélique ». C'est en tenant compte d'une lourde hypothèque que nous allons nous efforcer de reporter sur la grille de sens constituée jusqu'ici le vocabulaire de la *Responsio*. Dans certains cas, sans doute, il est possible de départager l'origine de tel ou tel emploi : c'est Bucer qui parle, ou les protestants en général. Même alors, comment éliminer à coup sûr la distorsion sémantique qu'Érasme — ne fût-ce que par le contexte — inflige à ses citations ? Bref, si, dans le relevé qui va suivre, il a paru utile d'indiquer la source de tel ou tel emploi telle qu'elle ressort de l'exposé, la prudence s'impose quant à la portée véritable de cette répartition.

Sur un total de cent soixante-treize occurrences, la *Responsio* présente soixante-seize fois *evangelium* ou *evangelion*<sup>16</sup> ; quatre-vingt-neuf fois *evangelicus*, à quoi s'ajoutent un emploi de l'adverbe *evangelice* et deux du composé polémique *pseudevangelicus* ; enfin on trouve cinq fois *evangelista*.

1) un seul emploi renvoie au texte,

— *evangelium* : 120 (Mt., 19, 12) ;

2) cent cinquante-huit emplois désignent le message,

a) dans son insertion originelle (six fois),

— *evangelium* (cinq fois) : 36 (*argumentum*, Bucer fait allusion à *Act.*, 17, 23) ; 52 (*lux*, à quoi les protestants comparent leur propre Réforme, ce qu'Érasme trouve blasphématoire) ; 55 (*praedicare*, cf. Mt., 16, 20) ; 127 (*Christi*, pour Bucer identique à l'Évangile protestant) ; 144 (*rejicere*, Bucer, même portée que 52) ;

— *evangelicus* (une fois) : 54 (*gratia*) ;

b) au sens confessionnel (cent seize fois),

— *evangelium* (cinquante fois) : 1 (*novae sectae ... quae se nunc evangelii titulo venditant*) ; 3 (*ipsorum*) ; 13 (*sub*, Bucer) ; 16 (*sub praetextu*, Luther) ; 17 (*sub titulo*, Bucer) ; 21 (*suum*) ; 22 (*istorum*) ; 26 (*a christianismo ad evangelium*) ; 27 (*hoc*) ; 28 (*hoc novum*) ; 29 (*praedicare*, Bucer, cf. 1, *Cor.*, 9, 18) ; 43 (*tumultus exortus ab ev.*, Bucer) ; 44 (*qui se ... titulo venditabant*) ; 45 (*evangelii columnae*) ; 47 (*id.*) ; 51 (*propugnare*, Bucer) ;

<sup>16</sup> La forme *evangelion*, qui ne se distingue qu'au nominatif et à l'accusatif, apparaît seulement dans des citations de Bucer ou dans un contexte protestant : 51 ; 85 ; 102 ; 143 ; 149 ; 153 ; 162 ; 164, mais, dans ce cas aussi, on peut trouver *evangelium* : 22 ; 27 ; 28 ; 63 ; 96 ; 100 ; 101 ; 113 ; 118 ; 126 ; 135 ; 140 ; 155 ; 173. Même s'il a eu l'intention de pasticher Bucer, Érasme ne l'a pas fait de manière constante.

63 (*suum*); 72 (*occasione*, protestants); 78 (*sub hoc ... pallio lateant, titulo christiani, animo pagani*); 79 (*per occasionem*, critique morale); 85 (*profteri*, Bucer); 88 (*evangelii zelotes*); 90 (*ev. satelles*); 96-100-101 (*oppugnare*, protestants); 118 (*hoc*); 123 (*evangelii praecones*); 124 (*novum*); 126 (*ipsorum*); 130 (*sub umbra*); 131 (*istorum*); 133 (*sub obtentu*, critique morale); 134 (*se prorsus addicere ev.*, affaire Pellicanus, cf. E 32-33); 135 (*amplecti*); 137 (*risu digni qui se venditant ev. nomine...*); 140 (*pellicere ad*); 149 (*evangelium, hoc est sectam... damnatam*); 152 (*purum et putum*, Bucer); 153 (*titulus*); 154 (*sub titulo*, implication morale); 155 (*salvificum*, Bucer); 157 (*sub titulo*, implication morale); 159 (*non per istos scelerosos evangelii fucos, sed per sinceros eius sectatores*, Bucer rectifiant Érasme); 160 (*novi evangelii episcopi*, formule d'Érasme critiquée par Bucer); 163 (= 160, réplique d'Érasme); 164 (*novum*); 165 (*qui se venditant ev. titulo*); 168 (= 165); 172 (*paucos respondere titulo ev.*, critique morale);

— *evangelicus* comme épithète (vingt-cinq fois) : 4 (*ecclesias, sic enim vocari malunt quam haereticas*); 5 (*populus*); 9 (*id.*); 10 (*morsus*); 11 (*veritas*, Bucer); 19 (*populus*); 24 (*id.*); 46 (*id.*); 57 (*spiritus*, critique morale); 58 (*supra modum, id.*); 59 (*proceres*); 61 (*populus*); 64 (*quidam vehementer*); 65 (*vir*); 80 (*populus universus evangelici nominis*); 83 (*nomen*, protestants?); 93 (*qui se falso iactant*); 104 (*qui se falso venditant*); 106 (*rabula*, vise Capito); 107 (*alii... supra modum*); 109 (*fratres*, par rapport à Hedio); 110 (*vir*); 139 (*sub umbra nominis evangelici*, implication morale, cf. 1. Cor., 9, 18); 166 (*populus*); 170 (*falso nomine*);

— *evangelicus* employé substantivement (trente-quatre fois) : 8 (*omnes*); 14 (*sic enim appellari gaudent*); 15 (*ipsi*); 18 (*me miro odio flagrare in evangelicos*); 38 (*totus esse ev.*, scil. Pellicanus, reprend E 33); 48; 66 (*quod si negant tales esse evangelicos*, protestants); 69 (*plerique*, critique morale); 70 (*mille, id.*); 71; 74 (*multi*); 76 (protestants); 77; 84 (*patientissimi illi*); 86 (*quidam*); 87; 91 (Bucer); 92; 94-95-97-98-99 (incidents de Bâle); 108 (*plerique*); 117 (*evangelicorum mores*); 119 (*quidam*, critique morale); 121 (*nonnulli, id.*); 122 (*inter, id.*); 129 (*omnes*); 132; 141 (*quidam*); 148 (*quorundam evangelicorum mores*); 150; 158 (*vel unus*);

— *pseudevangelicus* (deux fois) : 67; 167;

— *evangelista* (cinq fois) : 40 (*hic lepidus*, vise Bucer); 114 (scil. *Basilienses*); 115 (*Basilienses*, Bucer); 116 (*novi*); 136 (cf. 1. Cor., 9, 18);

c) trente-trois emplois sont ambivalents,

— *evangelium* (quinze fois) : 33 (*promovere fucis ac technis*, opinion immorale prêtée à Bucer); 34 (*metamorphosis*, implication morale); 60 (*propugnator evangelii*, ironiquement à propos de Hutten); 102 (*propa-*

gare, cf. 33); 103 (*zelus*, implication morale); 112 (*esse ... evangelii naturam movere seditiones*, Luther); 113 (*evangelium vult sanguinem*, Zwingli, cf. Mt., 10, 34); 125 (*ex occasione*, Bucer); 128 (*hanc esse evangelii naturam, ut coniunctissimos distrahat*, Luther, cf. Mt., 10, 35); 142 (*adversari*, protestants, cf. 1. Tim., 1, 10-11); 143 (*merum*, protestants); 145 (*propter*, protestants); 161 (*sinceritas* = pureté); 169 (*sinceri evangelii praecones*, protestants); 173 (*ad promovendum*, Bucer);

— *evangelicus* (dix-sept fois) : 6 (*negotium*, implication morale); 7 (*ars*, id.); 20 (*veritas* = authenticité); 32 (*professio*, implication morale); 35 (*pauperes*); 39 (*negotium*, implication morale); 41 (*veritas* = authenticité); 53 (id., protestants); 62 (*purgatio*, peut-être allusion à un rituel, cf. Du Cange, s.v. *evangelium*); 82 (*vir*, au vocatif, s'adressant à Bucer); 105 (*evangelicae veritatis hostes*, protestants); 111 (*res*, implication morale); 146 (*agon*, protestants); 147 (*veritas*, protestants); 151 (*paupertas*, à propos de Geldenhauer); 156 (*vir*, implication morale); 171 (*vigor*, protestants);

— *evangelice* (une fois) : 49 (*quam ... se gesserunt*);

d) trois fois, l'Évangile est celui de la tradition catholique,

— *evangelium* (trois fois) : 2 (*a Christi sponsa traditum*); 12 (*quasi apud nos nec Christus sit, nec evangelium, nec sacrae litterae*); 162 (*objiciunt nobis evangelion ... nihil horum ecclesiae catholicae deesse putamus*);

3) quatorze emplois se réfèrent au contenu moral,

— *evangelium* (deux fois) : 25 (*mores digniores*, cf. E 40); 37 (*facta non respondere evangelio*, à propos de Pellicanus);

— *evangelicus* (douze fois) : 23 (*modestia*); 30 (*virtus*); 31 (prédicat d'une conduite morale, cf. Luc, 27, 35); 42 (*fides*, avec ambiguïté sur ce terme); 50 (*patientia*); 56 (*lenitas*, référence aux déclarations de Bucer); 68 (*mansuetudo*, id.); 73 (id., id.); 75 (*lenitas*, id.); 81 (*veritates*, id.); 89 (*clementia*, les protestants ne l'appliquent qu'à eux-mêmes); 138 (*egestas*, revendiquée par les prédicants de Strasbourg, cf. 1. Cor., 9, 18).

Ici, le classement s'est révélé difficile et plus d'une fois, avouons-le, aléatoire. Un premier obstacle, nous l'avons vu, est la méthode mise en œuvre dans le débat. A travers ces citations reprises, forcées, contestées dans leur contenu, les concepts deviennent de plus en plus fuyants. Autre obstacle : à mesure qu'il avance dans la polémique, Érasme, en partie inconsciemment, modifie sa tactique, ce qui amène, non seulement des déplacements dans la grille des significations, mais d'autres modes d'insertion.

Matériellement, le nombre d'emplois désignant les protestants s'est fortement accru, que l'étiquette vienne d'eux-mêmes ou d'Érasme. Gram-

maticalement, on relève une fréquence fortement accrue du terme *evangelicus* comme substantif. Un corollaire : les formules contestant la légitimité de l'appellation se multiplient et se durcissent. Mais, au fond, cela ne surprend pas.

Ce qui peut étonner davantage, c'est une diminution, en proportion, de l'emploi proprement moral des termes, où une vertu, par l'adjonction de l'épithète, est considérée comme l'application des préceptes de l'Évangile. D'un autre côté, la morale est partout, sous forme de critique précise, d'implication générale ou encore d'ironie plus ou moins apparente, toujours en tout cas pour dénigrer l'adversaire.

A côté du souci de moralité qui est au fond de toute l'opposition d'Érasme, il faut relever un autre reproche, déjà formulé dans l'*Epistola* de 1529, mais précisé ici et rattaché lui aussi, quoique de manière fort indirecte, à l'« Évangile » : le déclin des *bonae litterae* dans les territoires soumis aux protestants (110 ; 118 ; avec le contexte : 1616 E - 1617 A ; 1618 D-F).

Une autre constatation laisse perplexe : par rapport à l'*Epistola* de 1529, la *Responsio* associe beaucoup moins souvent les termes de la famille d'*evangelium* à des citations ou à des réminiscences de l'Écriture.

Mais le plus frappant, dans cette réplique, c'est un recours généralisé à l'ambivalence des concepts. Pour les protestants — Bucer vient de le rappeler fermement —, il y a identité entre le message originel et celui qu'ils prêchent présentement : leur entreprise est précisément d'éliminer les éléments « humains » de l'histoire pour retrouver la pureté et l'authenticité primitives. Naturellement, Érasme comprend parfaitement la portée de cette thèse et il lui arrive de la récuser sans équivoque :

« Ils tiennent pour admis qu'ils enseignent le Christ dans sa pureté, qu'ils transmettent au monde sans altération la vérité évangélique. Partout ils prêchent l'Écriture. Comme s'il n'y avait chez nous ni Christ, ni Évangile, ni sainte Écriture » (11 ; 12 = 1592 C-D).

« Ils enseignent l'Évangile pur et sans mélange. Lequel? Que, par la foi, toute justice et tout salut doivent être demandés à Dieu seul par notre seul sauveur et intercesseur, Jésus-Christ. Quoi de plus religieux que ces paroles? Mais combien elles recèlent de venin! Cela devient une impiété d'invoquer les saints et de les honorer ... » (152 = 1626 A).

« Si j'étais convaincu que vous suivez tous la pureté de l'Évangile, je serais déjà dans votre camp. Qu'il n'en est pas ainsi, c'est ce que montrent à suffisance les dissensions entre vous. Si j'étais persuadé que tout ce qui a été changé, a été transformé conformément à la parole la plus authentique de Dieu (*ad ipsissimum Dei verbum*, formule reprise à Bucer), je ne pourrais m'empêcher de l'approuver. Mais puisque ces gens-là s'en prennent partout à ce qui a été accepté pendant tant de siècles ... » (161 = 1627 E-F).

Érasme affirme son attachement à une tradition, qu'il ne soutient d'ailleurs par aucune argumentation positive, mais qui, pour lui, fait partie du message évangélique. Il le dit expressément dans trois des passages repris ici (2 ; 12 ; 162), en particulier tout au début de la *Responsio*, là où il conjure les protestants de ne pas abandonner un Évangile, transmis par l'épouse du Christ, qu'ils ont maintenu jusque-là.

Un problème se pose, mais il dépasserait le cadre de la présente étude, ainsi que les documents mis en œuvre : quel est pour Érasme, le fondement théologique d'un conservatisme exprimé ici en termes lapidaires, comme s'il ne demandait aucune justification? Tout au plus la fin de l'*Epistola* développe-t-elle l'idée que les apports de l'histoire ne sont pas purement négatifs. La question est d'autant plus pertinente que cette position ne s'harmonise pas avec d'autres sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir.

Quoi qu'il en soit, sauf en ces rares endroits, l'humaniste se refuse à clarifier l'enjeu du débat. Dans le classement qui est proposé ici des termes de la famille d'*evangelium*, une place assez importante a été faite au sens « ambivalent ». En fait, c'est à peu près partout qu'il conviendrait de parler d'ambivalence et même d'ambiguïté voulue, à la fois sur le vocabulaire en cause et sur les termes qui lui sont accolés : des noms de vertus, mais aussi *negotium*, *res*.

Quels sont d'abord les sens combinés dans un même emploi? On comprend qu'un adversaire puisse être de deux manières *totus evangelicus* (38), ou *vehementer* (64), ou *supra modum* (58 ; 107), mais que « peut » signifier l'apostrophe ironique adressée à Bucer : *Vir evangelice* (82)? Un cas typique est celui de *veritas*, qui désigne constamment, selon la revendication protestante, l'authenticité du message (7 ; 41 ; 53 ; 105 ; 147). L'*Epistola apologetica* a, somme toute, rendu futile le jeu de mot qui met en cause la véracité des individus. Pour réintroduire un jugement moral, Érasme va employer le pluriel et ramener l'ambivalence sur « évangélique » : *Et tamen, cum eadem loquimur ambo, Erasmus est mendax, ille* (scil. Bucer) *nihil loquitur nisi veritates evangelicas* (81).

Non seulement il joue des ambiguïtés existantes, mais il en suscite des nouvelles : *Quod si negant tales* (de tels coquins) *esse evangelicos, mecum profecto faciunt, et ideo posui pseudevangelicos* (66 ; 67).

On pourrait s'attarder au mécanisme complexe et changeant de ces amphibologies. Par exemple, le choix entre deux ou trois sens possibles n'est pas uniquement l'enjeu d'un dialogue entre Érasme et son lecteur aux dépens d'un troisième, qui est l'adversaire protestant. Parfois, c'est entre cet adversaire et Érasme que les sens se partagent. Le lecteur se trouve alors dans la position d'un arbitre, qui sera tenté de suivre l'interprétation de celui qui a su le faire rire.

Normalement, le protestant tient l'*evangelium* qu'il professe pour le message originel ; Érasme oriente l'interprétation vers l'actualité : ceux qui ont réclamé la confiscation des biens ecclésiastiques pour les distribuer aux pauvres ont pu invoquer le texte même de l'évangile (Mt. 19, 21 etc.) ; en ajoutant *nec dubium quin sentiant de pauperibus evangelios* (35), l'humaniste ramène l'attention sur les intérêts matériels de la communauté réformée. Parfois, la démarche est inverse. Prenons la formule : *cum ipsi fateantur occasione evangelii multos licentius in scelera ruere* (72). Les protestants, dont l'opinion est invoquée, pensent à leur entreprise de réforme religieuse pour en reconnaître certaines faiblesses ; Érasme évoque le message originel, inséparable du contenu moral, pour récuser l'utilisation du terme.

Ces jongleries ne simplifient pas la tâche de celui qui voudrait clarifier les notions en cause en les répartissant sur une grille de sens. Là où tout est ambigu, ou à peu près, il faut bien se résoudre à considérer à part une ambivalence en soi, celle des emplois dont l'amphibologie semble être le but essentiel, tandis qu'ailleurs, et fût-ce dans le voisinage des mêmes termes, il se dessine quand même une signification dominante. Même en présence d'un contexte plus étendu, comme il a paru souvent nécessaire de le transcrire pour la *Responsio*, l'embarras subsiste souvent. Mais n'est-ce pas là, précisément, le piège tendu par le redoutable polémiste ?

Dans son ensemble, la *Responsio* est d'un ton plus dur que le premier pamphlet, où subsistait encore une certaine bonhomie condescendante. Elle oppose beaucoup plus nettement les deux camps : *nos-vos, catholici-evangelici*. Elle assimile l'Évangile allégué par les réformés à l'hérésie, aux sectes, à une position officiellement et valablement condamnée. D'autre part, si Érasme se trouve amené à se poser fermement en catholique, défenseur de la tradition, ses déclarations, que nous n'avons aucune raison de discréditer, restent rares, isolées, dépourvues d'arguments. Son opposition se réfugie dans une politique délibérée de l'ambiguïté. Il ne réfute pas l'évangélisme protestant ; il n'instaure pas davantage un évangélisme catholique. Quant à son opinion morale, qu'il faut bien se garder de séculariser indûment sur la base de polémiques démagogiques, elle est en tout cas insuffisante pour fonder un troisième évangélisme.

#### 4. Retour à 1519. *Ratio seu Compendium verae theologiae* (R.C.).

La querelle entre Érasme et les protestants de Strasbourg ne s'arrête pas là<sup>17</sup>. Plutôt que de nous attarder à des reprises de détails et à des

<sup>17</sup> Outre de nombreux échos figurant dans la correspondance et relevés par M<sup>lle</sup> Peremans, on possède encore deux lettres qu'Allen date de mars 1531 et dont

redites où le jeu des miroirs se complique de plus en plus, il paraît intéressant de chercher une base de comparaison en nous reportant dix ans en arrière.

La *Ratio* est un des textes les plus justement célèbres de l'humaniste. Avant de l'aborder, il convient d'insister sur deux différences fondamentales avec la polémique de 1529-1530.

La *Ratio* est le résultat de réflexions liées à l'édition du Nouveau Testament, réflexions qu'Érasme développe à partir d'une de ses préfaces de 1516 pour les joindre à la réédition de 1519 et qu'il juge suffisamment importantes pour les publier également en un volume distinct, qui sera fréquemment réédité. Le texte a reçu des additions et fait l'objet de retouches en 1520, 1522 et 1523<sup>18</sup>. Le thème de l'ouvrage s'accorde avec son origine : la vraie théologie est celle qui s'appuie sur l'Écriture. Ceci, naturellement, confère une valeur particulière à la notion d'« évangile ».

D'autre part, en 1519, le monde chrétien garde encore son unité : Luther n'a exprimé sa pensée religieuse que dans des cours restés inédits. Ce que le public en connaît, une critique de certains abus ecclésiastiques, ne dépasse, ni pour le fond ni pour la forme, ce que disent depuis longtemps déjà des réformistes parfaitement orthodoxes. La Disputation de Leipzig, en juillet 1519, est exactement contemporaine de la rédaction de la *Ratio*, qui n'a pu en être affectée. Un passage curieux, vers la fin du livre (ed. Holborn, p. 304) affirme d'ailleurs qu'il y a moins d'hérésies qu'autrefois ou qu'elles se manifestent moins. C'est seulement une addition de 1523 qui parle, en termes enveloppés, de *rerum tumultus, schisma*.

les destinataires sont désignés par des pseudonymes : Grunnius et Eleutherius. Elles ont paru d'abord à la suite d'une réédition de l'*Epistola* de 1529, Fribourg. Emmeus, s.a., la première, semble-t-il, qui se soit faite avec l'accord d'Érasme. Texte dans L.B., t. X, 1590 A-C et 1587 D — 1589 C, ainsi que dans l'*Opus Epistolarum* d'Allen, t. XI, nos 2440 et 2441. Cf. PEREMANS, *op. cit.*, p. 135-139. La critique moderne identifie généralement Grunnius à Wolfgang Capito et Eleutherius à Sebastian Franck, qui auraient attaqué Érasme dans des écrits aujourd'hui disparus. La première lettre présente trois occurrences, dont une reproduit avec une variante l'objurgation de Geldenhauer, *Noli obsistere evangelio* (E 7); la seconde en apporte sept. Le contexte ne fournit aucun élément nouveau d'appréciation.

<sup>18</sup> L'édition séparée, Louvain, Thierry Martens, novembre 1518, a paru la première. Elle est identique au texte qui accompagne la seconde édition du Nouveau Testament, Bâle, Froben, mars 1519 et à l'édition séparée de Froben de la même année. Pour la suite, cf. *Bibliotheca Erasmiana*, 1<sup>re</sup> série, pp. 167-168. L.B., t. V, 75 A-138 C, à la suite des *Omnia opera* de Bâle, 1540, t. V, reproduit l'édition de Froben, 1522. L'édition la plus accessible est celle de H. et A. HOLBORN, *Desiderius Erasmus. Ausgewählte Werke*, Munich, 1933 et réimpression 1964; elle reproduit Anvers, Hillen, 1523, avec indication des variantes.

*bella, expilationes*, calamités qui remonteraient *iam annis fere quindecim* et dont l'origine serait l'abus des cérémonies (ed. Holborn, p. 252). Or 1508 est l'année où Luther est devenu professeur à Wittenberg.

Il est aisé de refaire l'histoire après coup. En 1519, Érasme ne se trouve encore aucune raison de combattre Luther : les adversaires qu'il combat sont les théologiens scolastiques, les curialistes et les défenseurs à tout prix des pratiques extérieures, bref, leurs adversaires communs.

L'examen du vocabulaire « évangélique » va, de fait, nous conduire à des constatations fort éloignées de celles que nous avons faites jusqu'ici.

La *Ratio* offre soixante et onze occurrences des termes en question : trente fois *evangelium* ; trente-deux fois *evangelicus* ; une fois *evangelice* ; sept fois *evangelista* ; une fois *evangelizare*. Le total peut paraître élevé, mais, compte tenu de la longueur respective des textes, cette fréquence ne représente, nous l'avons vu, qu'un tiers de celle de l'*Epistola* de 1529, un quart de celle de la *Responsio*.

Les significations se répartissent de manière tout à fait différente et permettent un classement beaucoup plus net.

1) Trente emplois désignent le texte,

— *evangelium* (quatorze fois) : 8 (Mt., 24, 12) ; 13 (Mt.) ; 16 (Jean) ; 27 (pluriel, avec implication morale) ; 47 (pluriel, les *evangelia* sont classés parmi les *mystica volumina*) ; 49 (d'après Mt., 5, 16) ; 52 (Jean) ; 62 (pluriel) ; 63 (allusion à Mt., 5, 22) ; 64 (allusion à Mt., 5, 34) ; 65 (pluriel) ; 66 (Jean) ; 68 (on devient bachelier *nondum lecto evangelio*) ; 69 (pluriel) ;

— *evangelicus* (neuf fois) : 1 (*proverbium*, cf. Mt. 15, 14) ; 4 (*fontes*) ; 17 (*libri*) ; 55 (*litterae*) ; 56 (*historia*, celle des rois mages, Mt. 2, 1-12) ; 58 (*litterae*) ; 60 (*illud* : Jean, 15, 19) ; 61 (*locus* : Jean, 1, 33) ; 70 (*litterae*) ;

— *evangelista* (sept fois) désigne toujours les auteurs des quatre évangiles : 14 ; 15 ; 20 ; 30 ; 36 ; 59 (pluriel) ; 67.

Il faut remarquer que, dans aucun des passages explicites, *evangelium* ne désigne l'Écriture en général, contrairement à l'usage que Luther fait du terme. Dans plusieurs des cas relevés, Érasme distingue nettement les évangiles des autres livres de la Bible, en particulier des épîtres de Paul (4 ; 62 ; 65 ; 68 ; 70)<sup>19</sup>.

2) Quarante emplois se réfèrent au message,

a) dans son insertion originelle (trente-six fois),

<sup>19</sup> Sans rien conclure d'un témoignage isolé, relevons la même distinction dans le passage du *Julius exclusus* cité ci-dessus.



— *evangelium* (quatorze fois) : 5 (*imminente luce*) ; 7 (*adhuc tenerum*, pourrait aussi désigner la communauté chrétienne) ; 12 (*evulgare*) ; 18 (*gratia*) ; 19 (*munus*) ; 21 (*gratia*) ; 22 (*consortium*, cf. *Eph.*, 3, 6) ; 25 (*negotium*) ; 26 (*id.*) ; 29 (*gratia*) ; 34 (*filius eius* : *Rom.*, 1, 9) ; 41 (*negotium*) ; 43 (*recipere*) ; 51 (*negotium*, interprétation de *Luc*, 10, 4) ;

— *evangelicus* (vingt et une fois) : 2 (*veritas* = authenticité) ; 6 (*doctrina*) ; 9 (*id.*) ; 10 (*id.*) ; 11 (*sinceritas*) ; 23 (*tuba*) ; 24 (*praedicatio* : cf. *Act.*, 17, 23) ; 28 (*praedicatio*) ; 31 (*promissa*) ; 32 (*doctrina*) ; 32 (*fides caritasque*, Érasme continue en style direct une citation de *Gal.*, 3, 3. comme s'il s'adressait lui-même aux Galates) ; 35 (*doctrina*, implication morale) ; 39 (*munus evangelicae praedicationis*) ; 42 (*res*, interprétation de *Mt.*, 13, 55-58) ; 44 (*munus*, associé à *praedicatio*) ; 46 (*praedicationis evangelicae negotium*) ; 48 (*doctrina*, probablement allusion à 1. *Cor.*, 7, 10-16, réformant *Deut.*, 24, 1-4) ; 50 (*id.*) ; 53 (*lux et bucina*, d'après Jean Chrysostome interprétant *Mt.*, 10, 27) ; 54 (*spiritus*) ; 57 (*gladius sermonis evangelici*, cf. *Eph.*, 6, 17) ;

— *evangelizare* (une fois) : 46 (*pauperibus*, d'après *Luc*, 4, 18, citant *Is.*, 61, 1, la Vulgate a *adnuntiandum* dans le passage d'Isaïe, *evangelizare* dans *Luc*) ;

b) dans une insertion moderne, évidemment non confessionnelle (quatre fois),

— *evangelium* (deux fois) : 3 (*praedicare Christi ev.*) ; 37 (*docere*) ;

— *evangelicus* (deux fois) : 40 (*doctrina*, avec implication morale) ; 71 (*id.*) ;

3) au sens moral (une fois),

— *evangelice* : 38 (*vivere*).

Bien que la *Ratio*, dans son ensemble, considère que le christianisme ramené au contact de ses sources est avant tout une discipline morale (38 ; cf. 27 ; 35 ; 40 ; 71), on ne retrouve pas ici l'association, fréquente dans l'*Epistola* de 1529, entre l'épithète *evangelicus* et un nom de vertu, sauf peut-être une seule fois, où l'on peut hésiter sur l'interprétation : est-il conciliable avec l'*evangelica sinceritas*, demande Érasme, d'exercer une contrainte sur les consciences et d'adopter la théorie platonicienne du mensonge utile (11) ? On peut comprendre que l'Évangile exclut le mensonge, mais aussi qu'il ne faut pas adultérer le message par des doctrines étrangères. Nulle trace non plus du moralisme polémique et obsédant de la *Responsio*.

D'autre part, il est question neuf fois de *doctrina evangelica* (6 ; 9 ; 10 ; 32 ; 35 ; 40 ; 48 ; 50 ; 70), à quoi il faudrait joindre l'emploi fréquent de *doctrina christiana*, qui en est manifestement le synonyme. Cette

association disparaîtra totalement des textes de 1529, après avoir été popularisée dans l'intervalle par la propagande luthérienne <sup>20</sup>.

Luther et ses partisans ne lui donnent que progressivement un sens confessionnel, mais, dès le début la formule oppose « évangelique » à « humain » et implique l'élimination d'apports adventices. Or Érasme confère bien à *doctrina evangelica* ce sens restrictif : il faut s'attacher à l'Écriture, à l'exclusion d'apports humains qui jouent nécessairement un rôle, même dans les décisions des papes : ... *Haec ideo dicta sunt ne caelestem Christi philosophiam hominum vel legibus vel disciplinis vitiumus. Maneat intactus ille scopus, sit illibatus ille fons, servetur illa sacra ancora doctrinae evangelicae ad quam in tanta rerum humanarum caligine confugere liceat* (9). L'enseignement de la théologie doit être puisé *potissimum ex evangelicis fontibus mox apostolorum litteris*, qui fournissent des objectifs (*certos scopos*) auxquels se reporter (4). Si *potissimum* n'exprime pas un rejet total, les préceptes humains doivent être soumis à un examen dont le critère est leur conformité avec l'*evangelica doctrina* : il s'agit de savoir *an sapiat referatque vitam Christi* (10).

La notion de *veritas*, d'authenticité, suppose que l'apprenti théologien s'est dégagé des additions humaines. Et Érasme ne craint pas d'être précis : *Illic* (c'est-à-dire chez les Pères) *recto cursu tendes ad portum veritatis evangelicae, hic inter quaestionum humanarum anfractus luctans, aut illidens in Scyllam potestatis pontificiae aut in Syrtis scholasticorum dogmatum, aut in Symplegadas iuris divini atque humani* (2). Cette critique explicite a été insérée dans le texte en 1520, pour être éliminée, semble-t-il, dès 1522. Or, en 1529, Érasme reproche aux protestants la suppression radicale de ces *traditiones humanae*, vivement repoussé en cela par Bucer <sup>21</sup>.

Ce n'est pas le seul point où l'Érasme de 1519 et de 1520 s'accordait avec ce Bucer auquel il s'oppose en 1530. Le réformateur alsacien a fait paraître à Lyon en 1529 une traduction commentée des psaumes

<sup>20</sup> Soit en latin, soit sous la forme allemande *evangelische Lehre* : cf. A. GOTZE, *op. cit.*, pp. 4-5 et ci-dessus.

<sup>21</sup> Cf. ci-dessus, pp. 78 et 84. — Ceux de nos textes qui manquent dans L.B. sont normalement des additions de 1523 (RC 12; 17; 58; 69), cf. ci-dessus, n. 18. Toutefois, RC 2 viendrait d'une addition de 1520, éliminée en partie dans l'édition de 1522 et dans celles qui la reproduisent. Mais il n'est pas exclu qu'il s'agisse d'une erreur de l'imprimeur, soit dans L.B., soit dans son modèle immédiat, l'édition bâloise de 1540. On aurait simplement omis une des cinq phrases consécutives commençant par *Illic*. N'ayant pu voir les éditions anciennes, je suis tributaire, sur ce point, des annotations de Holborn, pas toujours explicites en ce qui concerne les suppressions, — Il sortirait du cadre de la présente étude de développer un autre aspect de la pensée d'Érasme qui l'apparente aux réformateurs : l'esprit anti-juridique : cf. par exemple le texte RC 9 cité plus haut.

astucieusement dédiée au dauphin, en essayant de faire croire que c'est l'œuvre d'un Français<sup>22</sup>. Érasme, non sans quelque pharisaïsme, se dit révolté par le procédé (E 38, cf. L.B., 1581 D-E). Bucer invoque l'exemple de Paul qui, pour le succès de l'Évangile, tire argument de la dédicace de l'autel « au dieu inconnu » (*Act.*, 17, 23). La *Responsio* le cite pour le réfuter: il faut considérer le texte de la dédicace tel que le rapporte Jérôme et dont la finale est rédigée au pluriel: *reliquisque Diis ignotis*, formule qui inclut le vrai Dieu. Donc le procédé était légitime chez Paul, qui se référait implicitement au libellé authentique et Bucer ne peut en dire autant du sien (R. 36; cf. L.B., 1600 A-B). Passons sur cette étrange application de la critique des sources et relevons seulement que, dans la *Ratio*, Érasme a lui-même fait éloge de l'astuce de Paul sans s'encombrer de ces précautions pseudo-philologiques. Il vaut la peine de comparer les deux passages. *Ratio* (R.C. 24; cf. Holborn, p. 225; dans une longue addition de 1520): ... *mira commoditate decerptam inscriptionis partem torsit ad occasionem praedicationis evangelicae* ...; *Responsio* (R. 36): *Paulus, inquit* (les auteurs de l'*Epistola apologetica*) *titulum arae apud Athenienses torsit in argumentum evangelii*. On est bien tenté de croire que Bucer se souvient du texte de la *Ratio*, ce qui ne lui épargne pas de se faire rabrouer.

Là où Érasme parle de la propagation de l'Évangile à son époque, *nostris quoque temporibus* (40) et critique certains de ses porte-parole, il ne vise pas, répétons-le, les premiers réformateurs, mais des théologiens conservateurs qui sont aussi la cible de ceux-ci. Or, pour dénoncer leur arrogance, leur hypocrisie, leur immoralité, il se sert du même langage qu'il utilisera dix ans plus tard contre les protestants: *Hi se iactant evangelicae doctrinae praecones, hi se faciunt christianae religionis columnas* ... (71)<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Cf. PEREMANS, *op. cit.*, pp. 84-85. Laissons de côté, comme étrangers à notre sujet, les reproches que Luther adresse à Bucer à propos de cette publication.

<sup>23</sup> Cf. *praeco*: E 38; R 123; 169; *columnae*: R 45; 47. — Parmi les emplois relevés dans la *Ratio* du terme *evangelium*, deux figurent dans des contextes qui ont plus tard été censurés. Dans les deux cas, il s'agit du texte évangélique. Le premier passage est une addition de 1520 (RC 13) qui établit parmi les livres sacrés un *ordo auctoritatis*. Entre autres préférences, Érasme affirme que l'évangile de Matthieu l'emporte sur l'Apocalypse attribué à Jean. C'est l'idée d'une telle hiérarchie interne de l'Écriture que les censeurs ont voulu éliminer. L'autre passage, fait d'additions de 1520 et de 1522, est une attaque contre la théologie scolastique qui permet de devenir bachelier sans avoir lu l'évangile ou les épîtres de Paul (68). La censure ne porte pas ici sur le principe d'une théologie scripturaire, qui est présente d'un bout à l'autre de la *Ratio*; elle vole simplement au secours du monopole facultaire.

C'est sans doute de la *Ratio* qu'il faut partir pour mettre un peu d'ordre dans un bilan passablement disparate.

Érasme s'y présente comme le promoteur d'une théologie scripturaire qui trouve dans le Nouveau Testament sa source et son but, *fons et scopus*.

Elle n'est pas un biblicisme littéral, puisque la *Ratio* est précisément la méthode d'une exégèse fondée sur la perspective historique et sur la philologie. Cette démarche aboutit à des éliminations ; tout d'abord celle des éléments « humains » de la tradition chrétienne : les rites devenus une fin en soi, l'infaillibilité pontificale, l'abus de la dogmatisation, les querelles futiles, les habitudes caduques, les sollicitations de textes ; mais aussi, en dépit de la culture humaniste, les recours à Platon et à Aristote, dont Paul se passait fort bien (Holborn, pp. 263 ; 294 ; 297 ; 299 ; 300). Il y aurait donc ici, et dans un sens qu'on discerne à peine de celui des protestants, un attachement fondamental au texte biblique et le refus des apports hellénistiques, ou, dans les termes de l'époque, à la *sinceritas* et à la *veritas* du message évangélique, impliquées ici dans la formule fréquente *doctrina evangelica*. Nous sommes en présence d'une conception du christianisme qui va beaucoup plus loin que l'intellectualisme humaniste et le zèle réformiste. Peut-être pourrait-on parler, moyennant quelques réserves, d'un « évangélisme » au sens limité que veulent, à juste titre, lui conférer Rice et Bouwsma.

Seulement, dix ans plus tard, Érasme ne parle plus de cette *doctrina*. Au moment où elle est devenue un slogan protestant, il la supprime radicalement de son vocabulaire. Dans l'*Epistola*, la position protestante devient *ista doctrina* (L.B., 1574 C ; 1581 D).

De 1519 à 1529, on constate :

— un emploi de plus en plus fréquent des termes de la famille d'*Evangelium* ; ces mots, soit dit sans irrévérence, sont désormais dans le vent et pénètrent massivement dans la prose de l'humaniste, fût-ce pour être contestés,

— parallèlement, une dilution de plus en plus marquée de leur contenu, une ambiguïté croissante tendant toujours à mettre l'adversaire en porte-à-faux ;

— une moralisation croissante des concepts, d'abord explicite, puis de plus en plus diffuse et, par là même, plus envahissante.

Devant de tels changements de perspective, peut-être devrait-on renoncer, prudemment, à parler de l'évangélisme d'Érasme. En tout cas, il faut à tout prix préciser où on le prend et avouer quelle est, dans cette appellation, la part d'interprétation *a posteriori*.

Mais l'évolution qui se dégage de notre modeste dossier est en elle-même un fait intéressant qui justifie la patience que réclame une telle

recherche. On peut, semble-t-il, y déceler le rôle de trois facteurs. Le premier est superficiel et lié à l'entraînement de la polémique. Un second est affaire de tempérament : Érasme, même s'il est, sur le problème du libre arbitre, beaucoup plus réservé qu'on ne le dit d'habitude, est foncièrement un moraliste et un volontariste, chez qui Augustin doit s'accommoder de Sénèque. Enfin, entre 1519 et 1529, il y a eu la division de la chrétienté. Pour Érasme, la *sinceritas* et la *veritas* de l'Évangile ne pouvaient entraîner le chrétien jusque-là.

## TABLE DES TEXTES UTILISÉS

## E

ÉRASME, *Epistola contra quosdam qui se falso iactant evangelicos.*

Éd. L.B., t. X, 1573 A-1587 B

1 : Titre	16 : 1577 F	31 : 1580 A
2 : 1574 A	17 : 1578 A	32 : 1580 C-D
3 : 1574 B	18 : 1578 A	33 : 1580 D
4 : 1574 B	19 : 1578 B	34 : 1580 E
5 : 1574 B	20 : 1578 B	35 : 1581 A
6 : 1574 B	21 : 1578 C	36 : 1581 C
7 : 1575 C	22 : 1578 F	37 : 1581 D
8 : 1575 C-D	23 : 1579 A	38 : 1581 E
9 : 1575 D	24 : 1579 B	39 : 1581 F
10 : 1576 B	25 : 1579 B	40 : 1582 A
11 : 1577 A	26 : 1579 C	41 : 1582 F
12 : 1577 D	27 : 1579 D	42 : 1583 D
13 : 1577 D	28 : 1579 D	43 : 1585 B
14 : 1577 D	29 : 1579 E	44 : 1585 B
15 : 1577 D	30 : 1579 E	45 : 1586 D

## B

[Martin BUCER], *Epistola Apologetica ...*

Éd. Strasbourg, Pierre Schoeffer et Jean Schwintzer, 1530 (cité d'après les signatures).

1 : A 1 r <sup>o</sup> (Titre)	6 : A 2 r <sup>o</sup> .v <sup>o</sup>	13 : A 6 r <sup>o</sup>
2 : A 1 r <sup>o</sup> (Titre)	7 : A 2 v <sup>o</sup>	14 : A 6 v <sup>o</sup>
3 : A 1 r <sup>o</sup> (Titre)	8 : A 3 r <sup>o</sup>	15 : B 2 r <sup>o</sup> .v <sup>o</sup>
4 : A 2 r <sup>o</sup> (répétition du titre)	9 : A 3 v <sup>o</sup>	16 : B 2 v <sup>o</sup>
5 : A 2 r <sup>o</sup> (répétition du titre)	10 : A 3 v <sup>o</sup>	17 : B 3 v <sup>o</sup>
	11 : A 4 r <sup>o</sup>	18 : B 3 v <sup>o</sup>
	12 : A 4 r <sup>o</sup>	19 : B 3 v <sup>o</sup>

## R

ÉRASME, *Responsio ad epistolam apologeticam ...*  
Éd. L.B., t. X, 1589-1632.

1 : 1589 E	45 : 1603 B	89 : 1613 E
2 : 1589 F	46 : 1603 B	90 : 1613 E
3 : 1591 D	47 : 1603 B	91 : 1614 A
4 : 1591 F	48 : 1603 D	92 : 1614 A
5 : 1592 A	49 : 1603 D	93 : 1614 B
6 : 1592 A	50 : 1603 E	94 : 1614 B
7 : 1592 A	51 : 1603 F	95 : 1614 B
8 : 1592 B	52 : 1604 C	96 : 1614 C
9 : 1592 B	53 : 1604 D	97 : 1614 C
10 : 1592 C	54 : 1606 B	98 : 1614 D
11 : 1592 C	55 : 1606 C	99 : 1614 D
12 : 1592 D	56 : 1606 E	100 : 1614 E
13 : 1592 F	57 : 1607 A	101 : 1614 E
14 : 1592 F	58 : 1607 A	102 : 1615 B
15 : 1593 A	59 : 1607 B	103 : 1615 D
16 : 1593 A	60 : 1607 C	104 : 1615 D
17 : 1593 A	61 : 1607 C	105 : 1615 E
18 : 1593 E	62 : 1607 D	106 : 1616 A
19 : 1594 D	63 : 1607 D	107 : 1616 A
20 : 1595 A	64 : 1607 E	108 : 1616 B
21 : 1595 A	65 : 1608 A	109 : 1616 E
22 : 1596 A	66 : 1608 C	110 : 1617 A
23 : 1596 E	67 : 1608 C	111 : 1617 A
24 : 1596 E	68 : 1608 D	112 : 1617 B
25 : 1596 F	69 : 1608 E	113 : 1617 B
26 : 1597 B	70 : 1609 A	114 : 1617 C
27 : 1597 D	71 : 1609 A	115 : 1617 C
28 : 1598 A	72 : 1609 E	116 : 1617 C
29 : 1598 C	73 : 1610 A	117 : 1617 D
30 : 1598 D	74 : 1610 E	118 : 1618 E
31 : 1598 E	75 : 1611 A	119 : 1618 F
32 : 1599 B	76 : 1611 C	120 : 1619 A
33 : 1599 C	77 : 1611 C	121 : 1619 B
34 : 1599 E	78 : 1611 D	122 : 1619 C
35 : 1599 F	79 : 1611 F	123 : 1619 C
36 : 1600 A	80 : 1612 A	124 : 1619 D
37 : 1600 E	81 : 1612 A	125 : 1619 D
38 : 1600 F	82 : 1612 A	126 : 1619 D
39 : 1602 A	83 : 1612 F	127 : 1619 D
40 : 1602 E	84 : 1613 A	128 : 1619 D
41 : 1603 A	85 : 1613 B	129 : 1619 F
42 : 1603 A	86 : 1613 B	130 : 1620 A
43 : 1603 B	87 : 1613 B	131 : 1620 A
44 : 1603 B	88 : 1613 D	132 : 1620 B

133 : 1620 B	147 : 1624 B	161 : 1627 E
134 : 1620 D	148 : 1624 B	162 : 1627 F
135 : 1621 D	149 : 1624 F	163 : 1628 A
136 : 1621 D	150 : 1625 C	164 : 1628 A
137 : 1621 E	151 : 1625 E	165 : 1628 A
138 : 1621 E	152 : 1626 A	166 : 1628 B
139 : 1621 E	153 : 1626 B	167 : 1628 B
140 : 1622 A	154 : 1626 D	168 : 1628 B
141 : 1622 B	155 : 1626 E	169 : 1628 B
142 : 1622 C	156 : 1626 F	170 : 1628 B
143 : 1622 F	157 : 1626 F	171 : 1628 D
144 : 1623 E	158 : 1627 D	172 : 1628 D
145 : 1624 A	159 : 1627 D	173 : 1629 C
146 : 1624 A	160 : 1627 E	

## RC

ÉRASME, *Ratio seu Compendium verae Theologiae*.

Éd. Erasmus Roterodamus, *Ausgewählte Werke*, herausgegeben von H. und A. HOLBORN, Munich, 1933, pp. 117-305 (H.)/L.B., t. V, 75 A-138 C.

1. : H. 177/75 C	25 : H. 227/100 F	49 : H. 265/120 B
2 : H. 189-190/—	26 : H. 235/104 E	50 : H. 268/121 D
3 : H. 193/83 F	27 : H. 237/105 C-D	51 : H. 268/121 D-E
4 : II. 193/84 A	28 : II. 237/105 D	52 : H. 269/122 B
5 : H. 199/87 A	29 : H. 237/105 D	53 : H. 270/122 C
6 : H. 200/87 C	30 : H. 237/105 F	54 : H. 271/123 A
7 : H. 200/87 E	31 : H. 242/108 B	55 : H. 271/123 B
8 : H. 201/88 B	32 : H. 244/109 B	56 : II. 276/125 A
9 : H. 204/89 D	33 : H. 249/112 A	57 : H. 276/125 A
10 : H. 204/89 F	34 : H. 250/112 B	58 : H. 277/—
11 : H. 207/91 B	35 : H. 252/113 C	59 : H. 279/125 D
12 : H. 210/—	36 : H. 253/113 E	60 : H. 288/129 D
13 : H. 211/92 C	37 : H. 253/113 F	61 : H. 290/130 D
14 : H. 212/93 A	38 : H. 253/113 F	62 : H. 291/131 B
15 : H. 213/93 C	39 : H. 253/113 F	63 : H. 292/131 C
16 : H. 215/94 C	40 : H. 254/114 B	64 : H. 293/131 E
17 : H. 215/—	41 : H. 254/114 C	65 : H. 294/132 C
18 : H. 217/95 C	42 : H. 254/114 D	66 : H. 298/134 C
19 : H. 217/95 D	43 : H. 256/115 C	67 : H. 298/134 D
20 : H. 219/96 C	44 : H. 257/115 E	68 : H. 299/134 F
21 : H. 219/96 D	45 : H. 257/115 F	69 : H. 303/—
22 : H. 219/96 E	46 : H. 257/115 F	70 : H. 304/137 B
23 : F. 222/98 C	47 : H. 259/117 A	71 : H. 305/138 C
24 : H. 225/99 D	48 : H. 263/118 F	

## L'UTOPIE RELIGIEUSE DE CAMPANELLA \*

Le temple se dresse tout en haut de la montagne, au centre des sept enceintes qui en occupent les flancs et qui constituent la Cité. Il est, pour l'État modèle, un foyer de convergence et un sommet.

Il est parfaitement circulaire comme la Cité et comme le monde sur lequel il est ouvert : son toit ne repose pas sur un mur, mais sur des colonnes maintenues par des arcs-boutants.

Au centre du centre, un autel, circulaire lui aussi, est surmonté d'une grande coupole hémisphérique, dont le milieu est rehaussé par une autre, plus petite et percée d'une ouverture à la verticale de l'autel.

Ce symbolisme géométrique et cosmologique, hautement affiché par Campanella aux premières pages de la description d'un État idéal (p. 147, II. 10-20) <sup>1</sup>, donne d'emblée l'impression d'une construction idéologique aussi abstraite et aussi artificielle que celle du temple lui-même. On peut se demander si cette religion est une véritable clef de voûte exigée par l'architecture ou un ornement rapporté et obligé, voire un trompe-l'œil. Ces questions se posent à propos de toutes les utopies de la Renaissance : fournissant des modèles d'une société globale, elles ne peuvent en éliminer la vie religieuse et elles se heurtent fatalement à une double difficulté qui est, non seulement d'inventer, mais d'inventer un système qui diffère du christianisme sans le renier.

\* *Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelles 1970 (Collection Latomus, vol. 114), pp. 374-391.

<sup>1</sup> De la *Cité du Soleil* il existe 1°) une rédaction en italien, composée par Campanella en 1602 dans sa prison de Naples et conservée dans des copies manuscrites; elle a fait l'objet d'une édition critique par C. FIRPO, Turin, 1949; 2°) un texte latin conservé dans deux versions différentes : l'édition procurée par Tobias ADAMI dans les *Realis philosophiae partes quatuor ...*, Francfort, 1623, et une seconde, remaniée et publiée par l'auteur lui-même dans *Disputationum in quatuor partes philosophiae realis ...*, Paris, 1637. Une troisième édition ancienne, Utrecht, 1643, reproduit celle de Paris. Les traductions françaises existantes : VILLEGARDELLE (1840), Jules ROSSET (1844) et Alexandre ZÉVAËS (1950), sont peu fidèles. On trouvera l'aide la plus utile dans la traduction allemande de Klaus J. HEINISCH, *Der utopische Staat*, Hambourg, 1960, qui réunit les trois utopies de More, Campanella et Bacon et les accompagne d'un commentaire intelligent. L'auteur du présent article prépare une édition critique du texte latin, comportant les compléments nécessaires et accompagnée d'une traduction et d'un commentaire. Sauf indication contraire, la *Cité du Soleil* (C.S.) est citée ici d'après les pages et les lignes de l'édition de Paris.



Marie Delcourt dans plusieurs de ses travaux et particulièrement dans sa récente traduction de l'*Utopie*<sup>2</sup>, a montré comment More résolvait ce problème : en situant la religion utopienne à un palier préchrétien. Mais l'esprit humain, par son propre effort, se rapproche du christianisme et l'évangélisation annoncée à la fin du livre, couronnera cette religion « naturelle ». Entendons qu'elle y apportera le complément doctrinal indispensable aux yeux d'un chrétien. Car More ne nous dit pas que l'Évangile modifiera le système en vigueur, système où la croyance est étroitement solidaire de l'organisation sociale et politique. Aux yeux d'un homme du XVI<sup>e</sup> siècle, ce lien va de soi. Seulement, chez les utopistes, il s'établit en sens inverse de celui qu'exige l'orthodoxie : la foi n'est pas la source du régime social et politique, mais sa consécration *a posteriori*. La divergence est fondamentale.

Il faut souligner en outre que les utopistes orientent le christianisme dans une direction morale particulière : la cité idéale se fixe comme but le bonheur des citoyens, et un bonheur avant tout matériel. A ce titre, Marie Delcourt invoque à juste titre la tradition d'un « épéurisme chrétien »<sup>3</sup>. Celui-ci n'est pas le matérialisme ontologique que postule un marxisme naïf, soucieux de se chercher des ancêtres<sup>4</sup>, mais un hédonisme très conséquent qui, implicitement, substitue à une économie du salut eschatologique une économie du bonheur terrestre. Dans ce sens, tous les utopistes de la Renaissance, chrétiens convaincus, sont aussi des épéuriciens. Il se rattachent ainsi à une tradition qui est à peu près

<sup>2</sup> THOMAS MORE, *L'Utopie*, trad. fr de Marie DELCOURT, pp. VI-VII. Dans l'*Utopie*, les données concernant la religion sont groupées en un exposé d'ensemble à la fin de l'œuvre : éd. M. DELCOURT, pp. 184 et sv. ; éd. E. SURTZ et J. P. HEXTER, *The Yale Edition*, vol. 4, 1965, pp. 216 et sv. ; notes, pp. 514 et sv. Sur cette édition voir *Bibliogr.*, n° 128.

<sup>3</sup> M. DELCOURT et M. DERWA, pp. 123 et sv. Cf. aussi la note dans l'éd. de Yale, pp. 442-443, ainsi que l'étude du P. SURTZ, *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education and Communism in Thomas More's Utopia*, Cambridge Mass., 1957.

<sup>4</sup> Dès ses origines, le marxisme a revendiqué la littérature utopique et spécialement Thomas More, qui se réfère à la situation économique de l'Angleterre ; citons particulièrement les ouvrages de LAFARGUE et KAUTSKY. Pour Campanella, il convient de signaler, outre Lafargue, la traduction et le commentaire de V. P. VOLGUINE et F. A. PETROVSKI, *Kampanella. Gorod Solntsa*, Moscou et Lénigrad, Académie des Sciences, 1947. Cet ouvrage a été traduit en allemand (le texte sur le latin) par un groupe de cinq auteurs : *Thomas Campanella. Der Sonnenstaat*, Berlin-Est, Akademie-Verlag, 1951. Plus « collectiviste » que More, Campanella est en fait moins « marxiste » que lui : la *Cité* est conçue pour une société purement agricole et artisanale et ses institutions ne trouvent aucun support dans des conflits de classes. Voir Léon BLANCHET, *Campanella*, Paris, 1920, pp. 505-507, qui reprend en partie les critiques formulées par Benedetto CROCE, « *Intorno al comunismo di Tommaso Campanella* », in *Archivio storico per le provincie napoletane*, t. 20, 1895.

aussi ancienne que le mouvement humaniste lui-même et qui, très tôt, donne à l'eudémonisme un aspect social. « Moi, dit déjà Platina, je loue et j'admire, plus que tous, les Romains, qui, négligeant les satisfactions personnelles et les joies spirituelles, quand ils traitaient des lois et de la morale, ont toujours eu en vue l'avantage commun des hommes »<sup>5</sup>.

A la faveur d'un cadre fictif, l'épicurisme social des utopies élimine pratiquement la sotériologie chrétienne. L'évangélisation *a posteriori* ne peut combler ce vide. C'est chez More que la contradiction est le mieux désamorçée par un dosage minutieux des éléments opposés et par une affabulation romanesque qui marque prudemment les distances. Bacon, qui fait des habitants de la *Nouvelle Atlantide* des chrétiens, convertis par un message miraculeux de l'apôtre Barthélemy, présente aussi, dans son utopie fragmentaire, le tableau le moins offensant pour l'orthodoxie. Il ne montre pas l'hédonisme en action ; il se contente de décrire le moyen de le réaliser : la domination que la science, pour le bonheur des hommes, impose à la nature. A l'opposé, son contemporain Campanella assume la contradiction et prétend la résoudre.

\* \* \*

Rappelons quelques faits. Emprisonné en 1599 pour avoir participé en Calabre à un complot contre les Espagnols, le jeune dominicain écrit en 1602 un premier jet de sa *Cité du Soleil*, rédigé en italien. A partir de 1613, toujours incarcéré, il remet ou fait parvenir à un admirateur allemand, Tobias Adami, plusieurs manuscrits. En 1623, Adami publie à Francfort la *Philosophia realis* de Campanella qui comporte quatre traités : physiologie (c'est-à-dire encyclopédie philosophique des sciences de la nature), morale, politique, économie domestique. La *Cité du Soleil*, dans une version latine remaniée, constitue un appendice de la *Politique*. En 1637, évadé depuis trois ans, Campanella publie à Paris une nouvelle édition, considérablement augmentée de sa *Philosophia realis*, qui doit constituer le tome II de ses *Opera*<sup>6</sup>.

La *Cité du Soleil* n'est donc pas, comme l'*Utopie*, un texte isolé ; elle fait partie d'une vaste construction dont tous les éléments sont solidaires :

<sup>5</sup> B. PLATINA, *De falso et vero bono*, cit. par E. GARIN, *L'Umanesimo italiano*, Bari, 1965, (éd. Universale Laterza), ch. 2, pp. 61-62.

<sup>6</sup> Voir la chronologie détaillée établie par L. FIRPO, en tête de son édition *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, t. I (seul paru jusqu'ici), I. Classici Mondadori, 1954, pp. LXV et suiv. Nos connaissances biographiques reposent encore en grande partie sur les deux ouvrages monumentaux de Luigi AMABILE, *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 vol., Naples, 1882 et *Fra Tommaso Campanella nei castelli di Napoli, a Roma e a Parigi*, 2 vol., Naples 1887, à compléter par les travaux de J. KVAČALA, L. FIRPO, etc.

science, philosophie, morale, politique et théologie. Il est impossible d'y séparer le profane du surnaturel, pour faire de Campanella un précurseur du déisme fonctionnel de Locke et du Siècle des Lumières<sup>7</sup>.

C'est évidemment dans la *Politique* que nous devons chercher les racines de son système utopique. Ce traité distingue trois principes proprement politiques : *Deus - Prudentia - Occasio*. Le chapitre X (VIII dans l'édition de Francfort) traite du premier, qui est fondamental et s'incarne dans une classe de prêtres, indispensable à toute forme de gouvernement (art. 4). Logiquement, la *Cité du Soleil* doit donc être une hiérocraie : le maître suprême — au spirituel et au temporal — est un prêtre (C.S., p. 147, l. 39), de même que les magistrats principaux (162, 45). Ces prêtres régents présentent dans la *Cité* les qualités exceptionnelles que la *Politique* réclame d'eux (art. 5) : essentiellement des vertus sociales qui éliminent tout facteur individuel.

Mais la religion doit présenter elle-même certaines qualités : *Religio perquam veneranda esse debet, non vulgaris; magisque Deo naturae conformari quam artis* (art. 7). Elle n'est donc pas ce qu'un vain peuple pense. Le dieu qu'elle sert est celui de la « Nature ». Tous les utopistes se réfèrent à la Nature et c'est là une faiblesse fondamentale de leurs constructions : nous avons appris, depuis, à nous méfier de la dialectique simpliste Nature-Culture.

A notre réticence épistémologique s'ajoute pour nous une objection pragmatique : si le bonheur de la communauté est une fin naturelle, l'initiative individuelle n'en est-elle pas une, elle aussi ? Non, dit implicitement More et proclame Campanella : la Nature est dans la Société.

Mais, chez l'auteur italien, le concept de Nature n'est plus une simple catégorie du sens commun ; c'est un ordre métaphysique et théologique : l'univers entier est doué d'une vie et d'une âme, il est la « statue », la représentation vivante de Dieu<sup>8</sup>. La formule de la *Politique* répudie, sous une autre étiquette, celle de l'*ars*, toute approche conventionnelle de Dieu. De fait, notre philosophe oppose constamment *religio innata, indita* à *religio addita, superaddita*, cette dernière étant le fruit de l'opportunité sociale et politique<sup>9</sup>. Corollaire : *Religio, quae naturali politiae contradicit, retineri non debet ... Deus non dat suis legem contrariam suis* (art. 9). D'ailleurs, une loi religieuse qui ferait obstacle à une politique universelle doit être éliminée (art. 13) : « ... Il y a donc des principes (*dogmata*)

<sup>7</sup> L'aspect « déiste » existe chez lui, mais ne peut être isolé du contexte : voir la fin du présent article.

<sup>8</sup> Cf. BLANCHET, pp. 156 etc.

<sup>9</sup> Cf. BLANCHET, V<sup>e</sup> partie, chap. VI, sections I et II, où l'on trouvera les références détaillées à la *Métaphysique* et à l'*Atheismus triumphatus*, particulièrement p. 475.

religieux qui sont utiles pour une époque et pour un lieu donnés, comme l'abstinence de porc chez les Hébreux atteints de la lèpre ; d'autres qui sont éternels et utiles à tous les peuples, comme d'honorer ses parents ; d'autres qui sont nuisibles partout et toujours, comme de dire que l'homme pêche et fait le bien sous l'influence du destin, sans être libre de ses actes ».

Le double critère de l'utilité et de l'application universelle met la religion au service du pragmatisme communautaire. A la différence de Machiavel, qui est sa bête noire, Campanella envisage dans l'État le bien des gouvernés, non des gouvernants, mais, pas plus que son adversaire, il n'échappe à la logique interne du pouvoir.

De plus, si les principes religieux doivent être applicables universellement, il faut hâter l'avènement d'une monarchie universelle sous une seule foi et un seul gouvernement (art. 15 sv.). De fait, Campanella, comme Dante, qui est un de ses modèles, a prôné cet État mondial dans une quantité d'ouvrages et, en particulier, dans le bref traité *De regno Dei*, ajouté à la *Philosophia realis* dans l'édition de Paris. Dans les phases successives de son césaropapisme, le rôle de César est dévolu d'abord à l'Espagne, puis à la France, mais, toujours, le Roi reste soumis au Pape.

Les Solariens pensent que leur système s'imposera au monde entier (159, 38-39). L'observateur traditionaliste qu'est, dans le dialogue, le maître de l'Hôpital voit dans la perfection morale de leur État le garant d'une diffusion universelle du christianisme, puisque la simple observation des lois naturelles amène l'homme si près de celui-ci (166, 50 sv.), jugement qui confirme celui de More. Seulement, Campanella l'approfondit en théologien et en tire des conséquences très audacieuses, sur lesquelles nous aurons à revenir.

D'après le marin génois qui décrit la *Cité*, les Solariens invoquent l'astrologie : il y aura d'abord une époque de catastrophes, puis le monde sera renouvelé dans l'État mondial. Les signes annoncent « au peuple saint » un grand succès (167, 8-20). En ce passage comme dans d'autres, on voit renaître chez le moine calabrais, qui pourtant s'en défend (Cf. *De regno Dei*, p. 213, l. 52), le millénarisme de son compatriote Joachim de Flore. Mais on peut se demander quelle est cette *natio sancta*? L'Église chrétienne? Le Peuple solarien? Un christianisme mis en accord avec la Nature?

\* \* \*

Avant de dresser le bilan de la religion solarienne, il faut tenir compte de deux articulations métaphysiques du système de Campanella.

Un dualisme Être et Non-être explique à la fois la différenciation des êtres individuels, chacun étant ce qu'il est et n'étant pas ce que sont tous les autres, et la nature du mal, les défauts et les fautes découlant de la part de Non-être inhérente à toute existence <sup>10</sup>. D'autre part, l'Être s'exprime dans trois modes fondamentaux d'action, les *Primalités*, qui sont Puissance, Savoir et Amour <sup>11</sup>.

Au niveau du concret, les conceptions religieuses des Solariens procèdent de la nature par une double filiation : le symbolisme cosmologique et le fonctionnalisme social. On ne peut comprendre l'unité profonde du système qu'en tenant compte de cette double paire de connexions.

L'État est placé sous le signe du Soleil, incarné par le chef suprême qui porte son nom <sup>12</sup>. Le temple est, comme la cité elle-même, une image du monde planétaire <sup>13</sup>. Au dessus de l'autel, rond comme le soleil (*C.S.*, 164, 44) et portant les deux globes, céleste et terrestre, l'intérieur de la coupole est une reproduction minutieuse de l'hémisphère céleste visible en cette région, c'est-à-dire sous l'Équateur (147, 22 sv.). La puissance et la providence de Dieu se manifestent dans les astres (164, 38 sv.). Une des toutes dernières œuvres de notre auteur sera une églogue latine inspirée de la IV<sup>e</sup> *Bucolique* de Virgile et composée en 1638 à l'occasion de la naissance du Dauphin. Il y reporte ses espoirs d'un renouvellement du monde à partir d'une « cité héliaque » sur cet enfant qui sera, pour la postérité, le Roi-Soleil <sup>14</sup>.

Cette théologie astrale s'inscrit évidemment dans un courant de pensée néo-platonicien et stoïcien que la Renaissance a remis en honneur <sup>15</sup>.

<sup>10</sup> L'exposé complet dans la *Métaphysique*, Paris, 1638. Voir le bref résumé en jargon scolastique qui, dans la *Philosophia realis* de 1637, suit la dédicace au chancelier Séguier. Cf. BLANCHET, pp. 299 et suiv. et, récemment, B. BONANSEA, « The Concept of Being and Non-being in the Philosophy of Campanella », dans *New Scholasticism*, 1957, t. 31, pp. 34-67.

<sup>11</sup> Cf. BLANCHET, pp. 310 et suiv. et le résumé cité à la note précédente, ainsi que la préface d'Adami à l'édition de Francfort. Campanella assimilait ses « Primalités », d'une part, aux trois entités mystérieuses dont il est question dans la deuxième *Lettre* de Platon, 312 e; d'autre part, comme nous le verrons, à la Trinité chrétienne.

<sup>12</sup> Il s'appelle *Sole* dans l'original italien; dans la première édition latine, le terme *Sol* est remplacé dans certains passages par le symbole o; dans la seconde, la substitution a été généralisée.

<sup>13</sup> Il s'agit du système de Ptolémée : Campanella, qui a courageusement défendu Galilée au nom de la liberté de la science, n'adopte que tacitement et incomplètement l'astronomie nouvelle, sans retoucher ses premières œuvres. Voir les intéressantes remarques d'Adami dans sa préface à l'édition de Francfort, fol. C4 r<sup>o</sup> et suiv. et, pour l'ensemble du problème, BLANCHET, pp. 241 et suiv.

<sup>14</sup> Ed. FIRRO, *op. cit.*, pp. 281 et suiv., cf. vers 238.

<sup>15</sup> Le courant néo-platonicien vient de Plotin et du pseudo-Denys à travers

Le gouvernement « naturel », d'autre part, incarne les trois Primalités, qui, dans la Cité, donnent leurs noms aux trois ministres, directement soumis au Prince-Soleil<sup>16</sup>.

La Cité a ses croyances et son culte, faits d'éléments préfabriqués. Ce qui, pour nous, correspondrait le mieux à la nature humaine, entendue au sens d'universalité, c'est l'ensemble des croyances et des actes appartenant à la sphère infrareligieuse : la cosmologie animiste (165, 25 sv.) ; la valorisation de l'agriculture et de l'élevage (159) ; les affinités entre les êtres, particulièrement entre les planètes et les choses terrestres (148, 26 sv. ; 165, 13 sv.), qui sont à la base de l'astrologie et de la magie sympathique. Des statues sont soumises comme modèles aux yeux des procréateurs (153, 14-15 ; 159, 19-20) ; inversement, l'usage du fumier comme engrais est proscrit parce qu'il gênerait les semences (159, 10 sv.). Relevons encore le rituel des exécutions capitales (162, 6 sv.) et, surtout, l'importance de la notion de souillure (153, 26-27 ; 162, 19-20 etc.).

Le reste est fait surtout d'emprunts au christianisme, rationalisés et adaptés au modèle social et politique de la Cité ou, inversement, de conceptions philosophiques et sociales valorisées par un langage religieux, fatalement chrétien.

Les Solariens repoussent l'idolâtrie et la superstition (156, 32-33) ; ils professent un monothéisme absolu qu'ils défendent fermement contre le reproche d'adorer les astres (164, 38 sv.). Ils considèrent la création comme probable (164, 34-36). La Providence est le fait exclusif de Dieu (165, 30 sv. ; 166, 39 sv.). Ils croient à l'immortalité de l'âme et à la rétribution posthume (156, 15 sv. ; 165, 34 sv.). Originaires de l'Inde, ils ont rejeté la croyance à la métempsychose universelle, mais admettent qu'une âme puisse se réincarner par une faveur exceptionnelle de Dieu (156, 17-18). Ils affirment le libre arbitre et la responsabilité individuelle (169, 40 sv., et particulièrement dans la longue défense de l'astrologie qui précède ce passage et qui est une addition de l'édition de Paris), que Campanella a d'ailleurs posé dans sa *Politique*, comme une exigence essentielle de tout gouvernement (*Pol.*, X, 10-11). Enfin, sur certains points précis, la religion solarienne confine aux dogmes chrétiens : le péché originel, quoique ne faisant pas explicitement l'objet d'une croyance, est la solution la plus plausible du problème du mal (166, 14 sv.). Dieu est adoré en Trinité, ayant pour hypostases Puissance,

l'humanisme italien et particulièrement Marsile FICIN, *De Sole*, Florence, 1493 et plusieurs rééd. Cf. R. MARCEL, *Marsile Ficin*, Paris, 1958, pp. 522 et suiv. L'optique stoïcienne est différente, mais ce combine souvent avec la première, cf. J. BIDEZ, « La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les stoïciens », in *Bull. Acad. Royale de Belgique. Lettres*, 1932, 5<sup>e</sup> série, t. XVIII, pp. 244 et suiv.

<sup>16</sup> Ils sont d'ordinaire désignés par les sigles *Pon*, *Sin* et *Mor*, dérivés des noms latins.

Savoir et Amour <sup>17</sup>. Sans doute ces entités ne sont-elles pas des personnes, mais les Solariens, même sans l'aide de la Révélation professent *in Deo esse processionem et relationem sui, ad se, et a se* (165, 47 sv. : *Hic stupere est ...*). C'est beaucoup de théologie pour une religion « naturelle » dont le contenu est fait surtout de métaphysique et de morale (150, 50 sv.). En tout cas, elle ne peut dissimuler une absence fondamentale, celle d'une économie du salut fondée sur la Rédemption. Cette réplique du christianisme n'est pas chrétienne.

Le culte est fait d'éléments composites. Il comprend des pratiques universelles : prière, serment, sacrifice, souvent colorées par un symbolisme cosmique. Telles la prière récitée matin et soir vers les quatre points cardinaux et la grande oraison publique de *Sol* (164, 8 sv.) ; telles les fêtes célébrées à des moments astronomiques importants (163, 45 sv.) ; tel surtout le grand sacrifice expiatoire où un homme s'offrant en victime volontaire pour la patrie est hissé sur une plate-forme mobile à la coupole du temple et y reste suspendu pendant vingt ou trente jours (163, 7 sv.). Le rituel de la guerre est repris à la religion romaine (156-157), mais c'est surtout le culte chrétien qui étoffe le tableau composé par Campanella. Outre de nombreux usages mineurs (p. ex. 163, 35) et les observances monastiques qui inspirent largement la description de la vie communautaire (p. ex. 152, 9), il faut souligner des emprunts explicites. Non seulement la grande oraison est qualifiée de *mysterium magnum*, mais il existe un *juge sacrificium* que l'auteur décrit en se référant aux prières de XL heures (163, 33-35). La confession auriculaire et secrète est pratiquée obligatoirement de bas en haut de la hiérarchie (162, 45 sv.). Il existe aussi une espèce d'excommunication (161, 48).

Mais ces emprunts manifestes montrent précisément que nous ne sommes pas sur le plan du christianisme ; l'interdiction de fréquenter le temple figure parmi les sanctions prononcées par les maîtres des métiers pour des délits courants, et elle figure entre l'exclusion de la table commune et la privation sexuelle. Quant à la confession, elle est, purement et simplement, un moyen d'information à la disposition des autorités. Chacun confesse à son supérieur ses propres fautes et celles que lui ont avouées ses inférieurs. Au sommet, *Sol* confesse à Dieu les fautes de toute la Cité, couronnement religieux, totalement impersonnel, d'une procédure qui n'est nullement sacramentelle, mais policière.

Il est, au point de vue chrétien, indifférent que des non-chrétiens, les Soloriens de Campanella, comme les Utopiens de More, pratiquent la crémation (164, 4-6). Ce qui est important, c'est que ces croyances

<sup>17</sup> Les trois entités de Platon (ci-dessus, p. 108, n. 11) ont été également assimilées parfois aux trois personnes de la Trinité dans l'ancienne littérature chrétienne : cf. EUSÈBE, *Prép. Év.*, XI, 20.

et ces rites soient chez l'auteur italien, bien plus que chez son devancier, le couronnement d'une morale non chrétienne.

Il est significatif que le terme *peccatum* soit utilisé pour toute espèce de fautes, alors que les seules fautes commises dans cet État parfait sont des manquements aux devoirs sociaux et civiques. Le « péché » rappelons-le, est une dégradation ontologique : l'aliénation de l'Être par le Non-être, lequel est, dans l'univers, le facteur de toute différenciation, de tout écart par rapport à l'Un. Qu'on lise la liste des vertus reconnues — grandeur d'âme, courage, chasteté, générosité, justice pénale et civile, ingéniosité, sincérité, bienfaisance, gratitude, gaieté, application, sobriété — et la liste des vices qui lui fait pendant (150, 1 sv.) : à l'exception, apparente comme nous le verrons, de la chasteté, on n'y trouve rien de chrétien, ni même de proprement religieux. Ces vertus sociales et civiques font l'objet des lois et sont affichées aux colonnes du temple avec leur définition. Au pied de chaque colonne siège un juge spécialisé dans la vertu en question (162, 35 sv.). On ne peut guère imaginer une morale plus laïque, plus soustraite à toute transcendance, tant dans son contenu que dans sa finalité.

Assurer le bonheur de chacun par le bonheur obligatoire de la communauté, tel est le but de toute la constitution solarienne. C'est cet idéal qui inspire l'organisation du travail, la sélection des fonctionnaires, la vie en commun, le collectivisme intégral, la rotation des logements, l'eugénique et la pédagogie. Comme chez More, la religion n'est apparemment que la valorisation de cet idéal, mais ici de manière beaucoup plus systématique, par une série d'équations entre péché et délit, État et religion, droit naturel et législation politique, qui en changent le sens. Dieu est la caution du système, parce qu'il est la caution de son but : un bonheur auquel les rêveries du moine théoricien n'enlèvent pas son caractère essentiellement physique : « Ils répètent une seule formule de prière par laquelle ils demandent la santé du corps et de l'esprit, pour eux et pour tous les peuples, et aussi le bonheur. Ils terminent en disant : Comme Dieu le jugera bon » (164, 11-13).

\* \* \*

En fait pourtant, même dans ses conceptions les plus « naturalistes », Campanella fait plus que d'illustrer ses thèses métaphysiques et politiques : il s'engage religieusement, et cela dans la mesure même où il s'écarte de l'orthodoxie. Sans nous avancer sur le terrain proprement théologique<sup>18</sup>, nous pouvons dégager trois points importants, un de

<sup>18</sup> Campanella a travaillé pendant plus de vingt ans à un immense ouvrage de théologie qu'il n'a pu faire paraître et dont le manuscrit se trouve actuellement dans les archives générales des dominicains au couvent de Sainte-Sabine à Rome,



dogme et deux de morale, à propos desquels il entre en opposition avec l'Église.

Sans doute parle-t-il sous le couvert d'une fiction et qualifie-t-il prudemment son œuvre de « poétique », mais il est clair que, pas plus que Platon, il n'entend retirer au modèle idéal qu'il décrit sa vertu démonstrative. Rien n'est plus loin de son esprit que la distance et l'humour avec lesquels Thomas More présente sa création. On a pu douter, à tort d'ailleurs, du sérieux du chancelier anglais. Un tel doute n'effleurera l'esprit d'aucun lecteur du moine italien, tant celui-ci est visiblement possédé par la passion d'avoir raison et raison en tout. Bien plus, alors que le cadre choisi pour son exposé lui fournit un alibi indiscutable, il assume explicitement la responsabilité du contenu en en faisant l'apologie.

Il le fait, tout d'abord, dans l'œuvre elle-même : la forme dialoguée, dépourvue chez lui d'efficacité littéraire, lui offre la possibilité d'argumenter. Le maître de l'Hôpital pose des objections au narrateur génois et se rend invariablement à ses raisons.

La controverse, si l'on peut dire, porte principalement sur l'astrologie dont Campanella est personnellement, un adepte. Condamnée en 1586 par Sixte Quint, l'astrologie judiciaire garde ses fidèles dans l'Église, au premier rang le pape Urbain VIII. La faveur temporaire de Campanella auprès du pontife repose précisément sur cet intérêt commun : le moine tire l'horoscope du pape et lui enseigne les moyens de détourner les pronostics sinistres émis et propagés par ses ennemis, surtout par les Espagnols. Finalement, en 1631, Urbain VIII, par la bulle *Inscrutabilis*, confirme en bloc l'interdiction antérieure, mais, en fait, ne condamne expressément que l'« abus », à savoir la publication d'horoscopes hostiles à la papauté. Campanella défend alors la bulle contre certaines protestations, en se plaçant sur le même terrain politique, non doctrinal.

Dans l'utopie solarienne, non seulement l'astrologie est en grand honneur, mais elle préside à la naissance « dirigée » des citoyens : c'est l'astrologue officiel qui fixe le moment de la procréation pour les hommes (153, 17 sv.) comme pour les animaux (159, 21 sv.). On est choisi pour une fonction d'après son horoscope (148, 5 sv.). La Cité elle-même a dressé son horoscope détaillé (159, 48 sv.) et les Solariens, nous l'avons vu, trouvent dans les astres l'annonce de l'histoire à venir, annonce qu'ils mettent en rapport avec les prophéties des chrétiens (167, 8 sv.).

Les premières versions du texte, affirment déjà que ces prédictions ne sont pas en contradiction avec le libre arbitre (éd. Francfort, p. 463, l, 16 sv. = Paris, 169, 40). Mais cet aspect apologétique fait dans l'édition

qui fut d'ailleurs une de ses résidences forcées. Il est en cours de publication par les soins de R. AMERIO.

de Paris l'objet d'une longue addition. Dans le brouillon italien et dans la première édition (Francfort, p. 461, 24-26), l'Hospitalier contestait simplement l'interprétation d'un signe ; dans le texte de Paris, il met en cause la validité même de l'astrologie (167, 25-27 ... *nimis astrologizant*) et permet ainsi à son interlocuteur de maintenir, à grand renfort de causes universelles et de causes particulières, la liberté humaine (de 167, 26 à 168, 49). Un second passage a été remanié dans un sens apologétique : les conséquences différentes d'une même conjoncture, attribuées d'abord aux différences de climats (Francfort, 462, 14-28), sont désormais la preuve que les astres n'exercent pas sur la volonté d'influence contraignante (169, 15-26). C'est dans ces additions et changements (167, 50 à 168, 18 ; 169, 19) qu'il est fait mention de l'interdiction prononcée par le pape. Il faut dire que la guerre des horoscopes avait fait tort à Campanella aux yeux des théologiens et du pontife. En 1629, paraissait à Lyon le texte latin de son traité d'astrologie. D'Italie, les ennemis du philosophe avaient envoyé perfidement à l'imprimeur un complément compromettant : le livre *De siderali fato vitando*, consacré à ces méthodes apotropaïques qu'il avait pratiquées avec Urbain VIII et qui font l'objet d'une mention dans la *Cité* remaniée (168, 22 sv.). Il publia une apologie, mais fut finalement réduit à désavouer l'ensemble de ses *Astrologica*<sup>19</sup>.

Les retouches sont en rapport étroit avec la querelle : l'interdit pontifical est ramené, saint Thomas à l'appui, à ce qu'il fut en réalité : un moyen de prévenir l'usage politique des prédictions (168, 12 sv.). Loin de renoncer à l'usage massif de l'astrologie, Campanella s'efforce de la mettre en accord avec le christianisme. Ses précautions lui réussissent : le visa de censure dans l'édition de 1637 se réfère expressément à l'addendum sur le libre arbitre.

\* \* \*

Les deux autres points de friction portent sur la morale. Il est clair, *a priori*, que l'idéal strictement hédoniste de la *Cité* dépasse les limites d'une épicurisme chrétien par son caractère radical et par son application concrète et détaillée. Mais deux des thèses défendues doivent particulièrement choquer : le collectivisme radical et la communauté des femmes.

Le texte lui-même contient des rudiments d'apologie, mais nous devons surtout tenir compte des longs appendices qui l'accompagnent

<sup>19</sup> Cf. D. P. WALKER, *Spiritual and demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1958, (*Studies of the Warburg Institute*, vol. 22), pp. 205 et suiv. et Chronologie de FIRPO, *op. cit.*, à l'année 1629.

dans l'édition de Paris. Ces *quaestiones* sont déjà annoncées dans celle de Francfort, avec la mention : *Contra omnes sectas veteres novasque ad Naturalem ac Christianam Philosophiam hisce libris contentam confirmandam*. En 1637, elles sont jugées par l'auteur tellement importantes qu'elles fournissent le titre de l'ouvrage : *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor ...* Quatre *quaestiones* portent sur la *Politique* et la quatrième concerne la *Cité du Soleil*. Elle comporte trois *articuli* : le premier justifie la pertinence d'un tel modèle tout en abordant déjà les deux principes révolutionnaires qui nous intéressent ici et qui font l'objet des articles II et III.

Après avoir repoussé les arguments éthiques et pragmatiques d'Aristote contre la communauté des biens, Campanella présente les sources chrétiennes en deux camps opposés. Rejeter la propriété privée serait une hérésie selon saint Augustin et selon le décret de Constance qui condamne Jean Hus, du moins d'après Dominique Soto, qui cite également le mot du Christ : « Rendez à César ... ».

L'opinion contraire est celle du pape Clément, reprise parmi les *canons* de Gratien. Elle repose sur la pratique des Apôtres et de l'Église ancienne, d'après une foule de témoignages<sup>20</sup>. Le passage à la propriété privée est intervenu plus tard, comme un pis aller. Bref, l'hérésie est de condamner le collectivisme ou de le proclamer contraire à la nature.

C'est ce qui résulte d'une longue discussion bourrée de références aux Pères et aux scolastiques. Car Soto a faussé le sens du passage d'Augustin, pour qui c'est une hérésie *d'imposer* la communauté. Quant au mot de l'Évangile, il est impossible de l'alléguer : César ne possède rien qu'il n'ait reçu de Dieu.

Campanella considère la communauté des biens comme une conduite chrétienne, au point que ce pourfendeur des protestants en vient à faire l'éloge des anabaptistes<sup>21</sup>. Les Solariens se situent donc dans une excellente tradition, la meilleure de toutes, puisqu'elle remonte aux Apôtres.

<sup>20</sup> La question de savoir si l'Église primitive pratiquait ou non la communauté des biens revient souvent dans la polémique religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle; le texte généralement allégué est *Actes*, 2, 49 et 4, 32. — Campanella ne cite pas littéralement ses sources. Pour Clément, il renvoie à la Lettre IV, alors que le *Décret* de Gratien donne, correctement, *in epistola quinta* : cf. l'édition critique de Paris, 1601, *Secunda pars, Causa XII, Quaestio I*, col. 1207 à 1210, FRIEDBERG, I, col. 676-677. Il s'agit évidemment, non d'une *Épître*, mais de la 5<sup>e</sup> des *Lettres décrétales* du corpus clémentin : cf. F. NAU, dans *Dict. de Théol. cath.*, Paris, 1908, t. III, col. 222-223. — Dominique Soto : théologien espagnol (1494-env. 1560), délégué au Concile de Trente, auteur du traité *De Justitia et Jure*, 1553.

<sup>21</sup> Comme le dit très bien, au terme de son analyse, un critique récent, la pensée de Campanella est beaucoup plus proche de la Réforme « radicale » que de la Contre-Réforme : Antonio CORSANO, *Tommaso Campanella*, Bari, 1961,

L'article III adopte le même ordre et aborde la question de la communauté des femmes en rejetant, sur le plan de l'opportunité pratique, l'opinion d'Aristote. Du côté chrétien, voici de nouveau Dominique Soto citant l'Évangile : *erunt duo in carne una*. Mais, cette fois, il faut tenir compte d'une hérésie condamnée : celle des Nicolaïtes.

De l'autre côté, de nouveau Clément, repris dans Gratien : *conjuges secundum Apostolorum doctrinam communes esse debere?* Seulement, ici, la vertu chrétienne a imposé la glose : *quoad obsequium non quoad thorum*. Communauté, donc, mais réduite au service, sans concubinage. Telle était la position de Tertullien.

Dans le texte même de la *Cité*, Campanella avait cité Clément et admis l'interprétation restrictive de la glose (*C.S.*, 155, 27 sv.). Il tient donc les Nicolaïtes pour des hérétiques. Seulement, dans une société naturelle, la communauté des services comprend celle de la procréation. S'il y a hérésie, c'est ici en fonction d'un droit divin ou d'un droit ecclésiastique positif, *sed tamen post jus divinum aut ecclesiasticum positivum* (*Quaest.* 4, 3, p. 109, 2-4), comme celui qui interdit de manger de la viande les jours d'abstinence. En droit naturel, il n'y a péché que quand il y a dommage pour l'individu ou pour l'espèce, ce qui n'est pas le cas.

Parmi les trois types d'union libre (*concupitus vagus*), deux sont contre la nature humaine parce qu'ils entraînent la stérilité ou une descendance tarée : l'union fortuite et sans restriction à la manière des animaux et les échanges pratiqués au cours de certaines réunions où chacun se choisit une compagne à la faveur de l'obscurité. Au contraire, le système pratiqué dans la *Cité du Soleil*, réglementé conformément à la nature, n'a que d'heureux résultats pour l'espèce et c'est l'espèce qui compte avant tout. Ce qui est contre nature, c'est plutôt la monogamie condamnée à la stérilité.

L'État utopique ne se contente pas de contrôler l'acte de procréation et de constituer des couples assortis (153, 6 sv. ; 30 sv.) ; il impose d'autres mesures et accorde des libertés qu'à nos yeux aucune subtilité théologique ne peut harmoniser avec la morale chrétienne : désignation d'un nouveau partenaire quand l'union est stérile (153, 40 sv.) ; rapports libres avec les femmes bréhaignes ou gravides (152, 51 sv.). La moralité, qui, comme dans toute utopie, se confond avec la légalité, ne juge l'acte sexuel que lorsqu'il affecte le patrimoine génétique du groupe. Dans la liste des vertus qui a été citée plus haut, c'est strictement dans ce sens qu'il faut comprendre la mention de la chasteté.

2<sup>e</sup> éd., pp. 243-244. La formule s'applique à d'autres catholiques hétérodoxes comme Cardan et Bruno ; dans un certain sens aussi à l'ancêtre spirituel de tous les dissidents, Érasme.

Sur ce point donc, et sur ce point seulement, Campanella recourt à l'alibi de l'éthique naturelle en mentionnant, bien entendu, des garants théologiques : d'après saint Thomas et d'autres scolastiques, l'acte sexuel en lui-même n'est pas un péché contre la nature, mais contre un précepte positif de l'Église (*Quaest.* 4, art. 3, p. 109, 46 sv.). La seule interdiction qui ne procède pas de l'eugénique, celle de la sodomie (*C.S.*, 153, 2 sv.), ressortit évidemment à la morale « naturelle ».

Il est donc manifestement impossible de séparer le code sexuel des autres éléments : la législation solarienne est un tout et proposée *dans sa totalité* comme un modèle. Sa base est un collectivisme absolu que l'auteur veut rendre acceptable, nous l'avons vu, en invoquant l'Écriture et les Pères. Seulement, pour lui, la communauté des biens exige la suppression du particularisme familial, dénoncé vigoureusement par les Solariens (*C.S.*, 149, 29 sv.), mais aussi dans l'apologétique de l'auteur qui se solidarise avec sa création (*Quaest.* 4, 3, p. 110, 29 sv.).

Cette solidarité éclate dans l'œuvre elle-même, dans ses liens étroits avec une théorie politique, dans les discussions qui y sont insérées ou présentées après coup. Dans un des rares passages « historiques » de la *Cité*, les Solariens veulent montrer combien ils sont attachés au libre arbitre : un de leurs grands philosophes, soumis par des ennemis à quarante heures de torture effroyable, ne se laissa pas arracher un mot de ce qu'on attendait de lui (169, 40 sv.). L'événement est emprunté textuellement à la vie de Campanella. D'autres éléments repris à son œuvre et à sa biographie corroborent ce lien étroit : ses poèmes rédigés à la même époque que la première version en reprennent de nombreux thèmes<sup>22</sup>. Bien plus, dans les actes des procès inquisitoriaux, des témoins accusent Campanella d'avoir prêché dans les églises de Calabre, en s'appuyant sur l'astrologie et ses propres dons prophétiques, de grandes révolutions et l'avènement d'une loi nouvelle, où l'homme retrouverait la liberté naturelle parce que tous les biens, y compris les femmes, y seraient mis en commun. Même si les dépositions ont été arrachées sous la torture, le fait essentiel est qu'elles sont antérieures à la première rédaction, en 1602, de la *Cité du Soleil*, qui n'a donc fait que les codifier. Essentiel aussi que le texte ait été dans la suite revu, traduit, publié, pourvu d'une apologie détaillée, dans une élaboration continue qui va jusqu'aux dernières années de l'auteur.

<sup>22</sup> Campanella avait composé en prison un recueil de poèmes, la *Cantica*, qu'il mentionne à partir de 1606. En 1613, il le montra à Tobias Adami, qui en publia un choix de 89 pièces sous le titre de *Scelta d'alcune poesie filosofiche di Settimontano Squilla*, s.l.s.n. typ., 1622; *Squilla* est un synonyme de *campana*, *settimontano* une allusion aux sept bosses du crâne de l'auteur. On a depuis retrouvé 75 autres poèmes. La *Scelta* et ce complément figurent en tête de l'édition Firpo; les notes, pp. 1265 et suiv.

Parallèlement, les manifestes pour un Empire universel vont de 1593, avec le traité perdu *Della monarchia dei Cristiani*, aux toutes dernières années de sa vie, apportant, les uns, la théorie d'une politique mondiale, tel ce *De Regno Dei* qui figure, comme la *Cité du Soleil*, dans le volume de 1637 ; les autres, des plans politiques précis, comme la *Monarchia di Spagna*, rédigée en 1600, qui, du vivant de l'auteur, ne fut connue que par des copies manuscrites et des traductions.

Or, dans cette littérature hypercatholique, on retrouve tous les thèmes de la *Cité du Soleil*, opportunément traduits en langage chrétien ou, tout simplement, voilés de litotes. Tous les thèmes, y compris l'organisation rationnelle de la procréation : pour assurer un brassage de races, aussi important pour l'avenir génétique (*Nam hoc lex naturalis vult...*) que pour l'unification politique et la constitution de réserves de recrutement, les soldats espagnols enlèveront systématiquement les femmes en pays conquis. A la seule condition qu'il y ait amour réciproque, ces couples seront unis par le mariage, encore que la polygamie ne soit pas exclue<sup>23</sup>. Ainsi se révèle chez notre auteur une unité de pensée où convergent les rêveries subversives du révolutionnaire millénariste et la nostalgie médiévale d'un empire mondial soumis aux deux glaives.

Reprenons une formule dont nous n'avons cité plus haut que la première partie, celle qui appelait le parallélisme avec Thomas More. C'est le maître de l'Hôpital qui parle (*C.S.*, 166, 50-54) : « Une chose est certaine : puisque ces gens qui ne connaissent que la nature, se rapprochent tellement du christianisme, lequel n'ajoute aux lois de la nature que les sacrements qui apportent une aide pour observer celles-ci<sup>24</sup>, je tire de là un argument puissant en faveur de la religion chrétienne, argument qui montre qu'elle est, de toutes, la plus vraie et que, *débarassée des abus*, elle commandera au monde entier, comme d'illustres théologiens le croient et l'espèrent ». Si les sacrements ne sont qu'un adjuvant divin pour que l'homme aille dans le sens voulu par la nature, l'élimination des abus ne connaîtra guère de limites. Bon gré mal gré, nous nous trouvons confrontés avec le problème de l'orthodoxie de Campanella. Hérétique en son temps, il a passé aux yeux de la critique moderne pour un déiste, dont les protestations d'attachement à l'Église et à sa doctrine seraient un simple camouflage. Telle était l'opinion d'Amabile et, avec plus de nuances, celle de Blanchet. Mais en dépit d'un opportunisme évident, mais occasionnel, l'hypothèse de la dissimu-

<sup>23</sup> *Della Monarchia di Spagna*, ch. XV, éd. A. D'Ancona, 1854, t. II ; trad. latine *De monarchia hispanica discursus*, Amsterdam, 1641, pp. 93-95. Cf. BLANCHET, p. 518.

<sup>24</sup> Le membre de phrase « qui apportent ... » ne figure pas dans l'original italien.

lation constante n'est guère plausible. L. Firpo parle alors d'une conversion qui se situerait dans les années 1604-1605. Mais cette interprétation cadre mal avec la cohérence organique d'une œuvre étalée sur une vie entière. Quant à l'hypothèse formulée par G. di Napoli, d'un Campanella orthodoxe tout au long de sa vie et de son œuvre, en dépit de crises de conscience et d'aberrations de langage, elle est proprement insoutenable.

Il faut, comme le dit fort bien A. Corsano, s'interdire d'ajuster à tout prix les faits à des cadres doctrinaux. Campanella, que nous le veuillons ou non, nous présente *una pluralità di centri produttivi*<sup>25</sup>. Il nous pose des problèmes, d'abord philologiques et historiques, puis psychologiques. Personnalité excessive, mal équilibrée, qu'un destin tragique maintient aux limites du pathologique, il ne peut prendre conscience en lui-même d'un centre unique autour duquel graviteraient tous les autres, pas plus qu'il n'a pu réellement adapter sa vision du monde à l'ordre copernicien. C'est de ce foyer inaccessible qu'émane, non pas, comme chez le très pondéré Thomas More, le timide prolongement religieux d'une utopie politique, mais une véritable utopie religieuse, où la *Cité du Soleil* est la forme secrètement entrevue et passionnément attendue du Royaume de Dieu.

<sup>25</sup> L. FIRPO, *op. cit.*, Introd., pp. xxv et suiv. et lII; G. DI NAPOLI, *T. Campanella, filosofo della restaurazione cattolica*, Padoue, 1947; A. CORSANO, *op. cit.*, pp. 9 et sv.

## L'UTOPIE PRATIQUÉE DES ANABAPTISTES \*

En tant que mode de pensée, l'utopie est platonicienne : elle décrit ou évoque l'« idée » d'un État dont les sociétés « réelles » ne peuvent être que le reflet partiel et imparfait. Les éditions latines de la *Cité du Soleil* portent en sous-titre *Idea reipublicae philosophicae* et le seul auteur auquel Campanella fasse référence explicite est Platon.

Toutefois, dès qu'il se préoccupe d'exercer une action, l'utopiste ne pourra manquer d'invoquer certaines formes d'organisation existantes, qui prétendent s'appuyer sur un schéma mental — philosophique ou religieux — et cela quels que soient les défauts qu'elles révèlent au regard de l'absolu. Elles fournissent de toute manière un argument dès que le théoricien veut démontrer qu'un modèle *a priori* est réalisable, viable et généralisable. C'est ainsi que Platon lui-même se réfère à une image idéalisée de Sparte.

Campanella, comme Thomas More, n'a guère qu'un exemple concret à citer : celui des ordres monastiques. Encore s'agit-il là d'un cas limité et dont la finalité eschatologique s'oppose à l'objet même de l'utopie : les moines renoncent au monde terrestre en vue de conquérir l'autre ; les utopistes prétendent le refaire.

Les longues *Disputationes* qui accompagnent l'édition définitive de la *Civitas Solis*, Paris, 1637, s'attaquent, entre autres, à l'opinion qui tient pour irréalisables les programmes utopiques, ce qui amène l'auteur à mentionner, parallèlement au modèle monastique, celui d'une autre société, fondée elle aussi sur la religion, mais insérée dans le monde et incarnant le destin global des hommes, y compris la reproduction biologique de l'espèce.

L'objection veut que le seul mode de vie « naturel » soit celui qui est effectivement approuvé par tous les peuples. A quoi Campanella répond que l'État idéal est désiré par tous les hommes, demandé par eux à Dieu pour que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel. C'est l'égoïsme des princes qui s'y oppose. L'expérience montre qu'il est possible parce que la raison et la vertu sont ce qu'il y a de plus naturel :

« C'est ce que démontrent du moins les moines et actuellement (*nunc*) les Anabaptistes vivant en communauté, qui, s'ils possédaient les dogmes

\* *Mémoires et Publications de la Société des Sciences, des Arts et des Lettres du Hainaut*, 1978, vol. 89, pp. 37-50.



de la foi, feraient plus de progrès dans leur entreprise. Plût au ciel qu'ils ne fussent pas hérétiques et qu'ils fissent régner la justice, comme nous disons, car alors ils fourniraient un exemple de cette vérité, mais, par on ne sait quelle folie, ils écartent le parti le meilleur »<sup>1</sup>.

Le terme d'« anabaptiste », d'un usage courant, est néanmoins trompeur. Rappelons que le mouvement apparaît à Zurich en 1523 chez des disciples de Zwingli qui réclament l'application immédiate et radicale du programme réformateur. L'exigence fondamentale de ces opposants est la création d'une communauté de purs chrétiens, inspirée de l'Église primitive. Le baptême doit être le signe de l'entrée volontaire dans cette communauté et ne peut donc être administré qu'à des adultes conscients. Ce signe, qui définit, avec la Cène et la pratique de l'excommunication, la composition matérielle de la communauté, a été détaché arbitrairement de ce contexte comme la marque frappante et choquante du schisme. « Baptiseurs » et « rebaptiseurs » sont des appellations péjoratives employées par leurs ennemis ; eux-mêmes s'appellent simplement « Frères » et leur première manifestation publique en tant que communauté est la « Convention fraternelle », *Brüderliche Vereinigung*, de Scheitheim en 1527. Au centre de cette profession de foi, qui est d'ailleurs, en date, la première de toutes les confessions protestantes, figure la volonté de réaliser la communauté des justes, séparée de celle des impies<sup>2</sup>.

Cette aspiration implique, indissolublement uni à la foi religieuse, un système économique, social et politique, d'où un conflit, souvent aigu, non seulement avec les Églises officielles, qu'elles soient catholique ou protestantes, mais avec le pouvoir civil. Le mouvement anabaptiste,

<sup>1</sup> Le texte de la *Cité du Soleil* nous est parvenu dans trois états successifs : une version italienne, dont la première rédaction remonte à 1602, mais qui n'a été publiée qu'au XX<sup>e</sup> siècle, et deux versions latines, parues respectivement à Francfort en 1623 et à Paris en 1637. Cette dernière, qui constitue le texte définitif, figure dans le volume *Disputationum ... libri quatuor* ; il n'en existe ni une édition suffisamment répandue ni une traduction française acceptable, mais on pourra se reporter à la traduction récemment faite de l'italien par Arnaud TRIPET avec introduction et notes de Luigi FIRPO, Genève, Droz, 1972. — La mention des Anabaptistes vient des *Disputationes* qui donnent son titre au volume de 1637 : *De Politicis, quaestio IV, artic. 1. ad 6.*, p. 103. — Pour la biographie de Campanella, cf. la *Cronologia* en tête de *Tutte le Opere di Tommaso Campanella*, a cura di Luigi Firpo, Milan, 1954, t. I, (Classici Mondadori).

<sup>2</sup> La littérature sur l'Anabaptisme est considérable : cf. H. J. HILLERBRAND, *Bibliographie des Täufertums*. Gütersloh, 1962. Je me contenterai de renvoyer à l'ouvrage de Claus-Peter CLASEN, *Anabaptism. A Social History, 1525-1618, Switzerland, Austria, Moravia, South and Central Germany*, Ithaca et Londres, 1972. — Sur l'emploi des termes *Töffer*, *Widertouffer*, *Anabaptista*, etc., cf. CLASEN, pp. 13-14. — Éd. de la convention de Schleithem par B. Jenny, Schaffhouse, 1951 ; l'exigence d'une communauté séparée, *Absonderung*, est formulée à l'article 4.

sauf quelques exceptions <sup>3</sup>, n'est pas révolutionnaire dans le sens de celui de Thomas Münzer, qui veut conquérir le pouvoir pour appliquer ses principes, mais en tant qu'il refuse ce pouvoir comme ne concernant pas les vrais chrétiens. Ainsi se trouvent présents à la fois la volonté de construire une société différente, fondée sur une base *a priori*, ce qu'on pourrait appeler la créativité utopique, et l'isolement expérimental que l'utopie littéraire traduit par l'image de l'insularité.

Le mouvement anabaptiste est marqué à ses débuts par un prosélytisme intense et efficace, révélateur à coup sûr d'une crise de la société établie, et par une diversification extrême, due à l'autonomie totale de chaque communauté. Laissons de côté les différences doctrinales, pour souligner que la recherche de formes d'organisation va aboutir à des solutions divergentes, mais qui trouvent toujours une référence dans la Bible.

C'est ainsi sur la base d'un biblicisme littéral et d'un retour supposé aux temps apostoliques que se trouvent contestés deux aspects fondamentaux de la société environnante : la propriété privée et le mariage. Les textes invoqués viennent des *Actes des Apôtres*, parlant de la première Église chrétienne, celle de Jérusalem : « Tous les fidèles vivaient unis et ils mettaient tout en commun ». Une « Épître » du Pseudo-Clément Romain précise que la communauté s'étend aux femmes ; elles est reprise dans le droit canon, mais accompagnée d'une glose restrictive disant que les femmes se partagent le service commun, mais que cette communauté ne s'étend pas au lit <sup>4</sup>.

En ce qui concerne la communauté des biens, les textes avaient déjà été appliqués par les Vaudois et certains Hussites. Dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, ce problème intéresse les humanistes et le témoignage le plus connu est précisément l'*Utopie* de Thomas More <sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Sur les courants révolutionnaires dans l'Anabaptisme, CLASEN, pp. 157-172.

<sup>4</sup> *Act Ap.*, 2, 44-45 et 4, 32-35. — Ps.-CLÉMENT, Décrétale 5 (parfois numérotée 4), citée dans le *Décret* de Gratien, 2<sup>e</sup> pars. causa 12, quaest. 1 can. 2, éd. Friedberg, I, col. 676-677; texte des fausses décrétales dans Migne, *P.L.*, t. 130, col. 57-60. Cf. G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Philadelphie, 1962, p. 431.

<sup>5</sup> ÉRASME, Adage n° 1, dans toutes les éditions à partir de 1508 : *Amicorum communia omnia*. Cf. les textes humanistes cités, avec une interprétation très restrictive, par le P. E. SURTZ, *The Praise of pleasure : Philosophy, Education and Communism*, Cambridge Mass., 1957, pp. 160-174 et 226-228. — Pratique du collectivisme, à des degrés divers, chez les réformés radicaux et en particulier chez les Anabaptistes : cf. l'index de WILLIAMS, s.v. *communism* et CLASEN, pp. 191-194; 136. — Autre exemple : en 1527, un imprimeur de Nuremberg, Johan Hergott, qui a précédemment fait paraître un pamphlet de Münzer, publie à Leipzig une véritable utopie rurale et collectiviste. *Von der neuen wandlung eyenes Christlichen*

Érasme, d'accord avec More, au moins sur l'excellence morale du collectivisme, insère dans le discours théologique une contestation, à vrai dire modérée, du mariage : aucun texte évangélique ne condamne le divorce ; le mariage, plus qu'un sacrement au sens strict, est la consécration d'un usage établi. Mais la solution extrême revient au jour avec la publication du Pseudo-Clément à Bâle en 1526, puis la diffusion de l'Épître en allemand dans la *Chronica* de Sebastian Franck en 1531 ; elle va alimenter le zèle réformateur de certains groupes radicaux, en particulier anabaptistes <sup>6</sup>.

Dans ce que nous savons de ces derniers, deux cas seulement nous mettent en présence d'un système pratiqué de société nouvelle et nous incitent par là à les rapprocher de la *Cité du Soleil*.

Au début de 1534, la minorité anabaptiste de Münster s'empare du pouvoir et tient la ville jusqu'en juin 1535 ; elle expulse les « impies », installe un gouvernement théocratique et introduit un genre de vie d'apparence « utopique », comportant le collectivisme absolu et la polygamie.

D'apparence seulement. L'anabaptisme de Münster est du type eschatologique : la forme sociale adoptée correspond, non à un programme de vie terrestre, mais à l'attente toute proche du royaume de Dieu. Le collectivisme et la polygamie sont imposés progressivement sous la pression d'événements exceptionnels et trouvent *a posteriori* une justification dans l'Ancien Testament <sup>7</sup>.

Ce n'est pas au royaume de Münster que se réfère Campanella, qui parle de faits contemporains (*nunc*) et qui n'eût certainement osé invoquer

*lebens*. Ce livre, dont l'anonymat est aussitôt percé, lui coûte la vie. Le texte présente avec la *C.S.* des analogies très nettes ; pratiquement disparu de la circulation, il ne semble pas avoir exercé d'influence ni se rattacher au courant anabaptiste. Cf. la comparaison établie entre l'ouvrage de Hergott d'une part, les écrits joachimites et Thomas MORE d'autre part : F. SEIBT, « Utopie im Mittelalter », in *Historische Zeitschrift*, 1969, vol. 208, pp. 566-594.

<sup>6</sup> ÉRASME, *Adnotationes in Novum Testamentum*, longue note à *I. Cor.*, 7, 39 (1519), éd. de Leyde (L.B.), t. VI, 692 E-703 C : on ne trouve pas dans les Évangiles la condamnation du divorce : *Christiani matrimonii institutio* (1526), L.B., t. V, 628 A : le mariage n'a peut-être pas été, à l'origine, un sacrement au sens strict. — Opinions de certains réformés radicaux : WILLIAMS, pp. 505-517 ; des Anabaptistes : CLASEN, pp. 200-207.

<sup>7</sup> Voir les travaux récents de K. H. KIRCHHOF, en particulier le dernier en date : *Die Täufer in Münster, 1534-1535*, Münster, 1973. Sur les aspects « utopiques », F. SEIBT, *Utopica. Modelle totaler Sozialplanung*, Düsseldorf, 1972, pp. 182-193 et G. LIST, *Chiliasmatische Utopie und radikale Reformation*, Munich, 1973, pp. 198-241. Interprétation marxiste : G. BRENDLER, *Das Täuferreich zu Münster, 1534/1535*, Berlin, 1966.

comme caution une tragédie dont l'histoire gardait un souvenir horrifié et dont les Anabaptistes eux-mêmes s'étaient unanimement désolidarisés.

L'autre exemple, au contraire, convient parfaitement comme référence. Il s'agit du système élaboré et mis en pratique dans les communautés du margraviat de Moravie, où la nature du gouvernement mettait un frein relatif à la persécution religieuse.

En 1528, une fraction radicale, professant un pacifisme total et pratiquant le collectivisme, abandonne la communauté qui avait été fondée à Nikolsburg (aujourd'hui Mikulov) et va se fixer à Austerlitz (Slávkov), puis, en 1531, à Auspitz (Hustopeče), d'où elle va essaimer dans tout le Sud de la Moravie. De 1533 à 1535, elle est dirigée et organisée par le Tyrolien Jakob Hutter, d'où le nom de Huttérites donné aux membres des communautés moraves.

En 1530, le groupe compte 600 personnes. Grâce à une activité missionnaire intense, il se développe rapidement. Les immigrants viennent en majeure partie de l'Allemagne du Sud et surtout du Tyrol ; la plupart sont des paysans, des mineurs ou des artisans pauvres. L'évaluation statistique faite de nos jours indique pour la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, un effectif moyen compris entre 7.000 et 20.000 personnes. Les données de l'époque dénombrent 31 communautés en 1547 et 75 à la fin du siècle, à quoi s'ajoutent au moins cinq en Slovaquie<sup>8</sup>.

Contrairement à la pratique courante des Anabaptistes, les communautés sont regroupées en une Église unitaire. L'activité principale est l'agriculture. Les Huttérites exploitent en qualité de tenanciers les terres des grands propriétaires fonciers ; ils cultivent la vigne et les céréales et pratiquent l'élevage. Le stockage des excédents de récolte leur permet de franchir les temps de disette et de secourir la population locale. Ils apportent dans les métiers l'expérience de l'artisanat allemand : coutellerie, poterie, fabrication de meubles, de voitures, d'horloges, de tissus. Ils sont renommés comme constructeurs de maisons, d'étuves et de moulins. En application de leurs principes religieux, ils ne fabriquent ni armes, ni produits de luxe<sup>9</sup>.

La base légale de leur établissement restera toujours précaire. Ils feront plusieurs fois l'objet de mesures impériales d'expulsion, auxquelles ils échapperont grâce au soutien des seigneurs locaux, tant ecclésiastiques que séculiers, dont ils cultivent les terres et qui profitent également de leurs autres activités économiques. C'est en 1622 seulement qu'ils seront bannis effectivement par Ferdinand II.

<sup>8</sup> HILLERBRAND, *Bibl.*, nos 221-336, en tenant compte des renvois. Pour l'organisation sociale, je renverrai simplement à CLASEN en part. chap. 8, pp. 210-297 ; pour les aspects théologiques, cf. WILLIAMS, pp. 229-233 ; 417-434 ; 670-684 ; sur les établissements de Moravie, CLASEN, pp. 211 : 243-245.

<sup>9</sup> CLASEN, pp. 283-289.

Mais ce n'est pas la fin des Huttérites. Ils passent alors en Hongrie, puis dans le Sud de la Russie. Au XIX<sup>e</sup> siècle, refusant le service militaire, ils émigrent vers les États-Unis et se fixent dans le Dakota du Sud. Mal vus en tant que germanophones, pacifistes et accapareurs de terre, ils ont en majorité émigré au Canada en 1918. Ils sont actuellement à peu près 15.000 et continuent à vivre isolés dans quelque 170 fermes collectives (*Bruderhöfe*), suivant les règlements établis au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup> et qui vont faire maintenant l'objet de notre examen.

\* \* \*

Inévitablement, la comparaison va révéler dans l'utopie vécue une accommodation au réel, là où le *logos* se heurte à la résistance du *topos*. Accommodation, mais non abandon : ce qui étonne dans l'entreprise hutitérite, ce n'est pas seulement son succès durable, mais le fait que le succès a été acquis et consolidé sans entailler vraiment le programme.

Les Solariens sont, comme les Anabaptistes, des émigrés fuyant la persécution et qui entendent vivre selon leurs convictions. Celles des Huttérites s'appuient sur la Bible et sur l'histoire ancienne de l'Église par un ensemble de références mis au point dans le plus important de leurs documents, la *Rechenschaft* de Peter Riedemann, un de leurs premiers chefs. Complété par des ordonnances ultérieures, il est la base de leur organisation, du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours<sup>11</sup>. Les Solariens, eux, ont décidé de vivre « selon la philosophie », ce qui ne les empêche pas d'invoquer eux aussi, l'exemple de l'Église apostolique<sup>12</sup>.

Les deux systèmes sociaux se présentent matériellement à nous par une structuration de l'espace, une disposition du terrain et des bâtiments qui manifeste l'idée sous-jacente à leur constitution. Elle est beaucoup plus apparente dans l'utopie littéraire, qui dispose d'une liberté totale d'imagination. La *Cité du Soleil*, avec ses sept enceintes concentriques coupées en croix, qui culminent dans le temple circulaire, est une image du cosmos ; une géométrie colossale manifeste le totalitarisme

<sup>10</sup> Sur l'histoire récente des Huttérites et leur organisation économique et sociale, cf. J. A. HOSTETLER et G. E. HUNTINGTON, *The Hutterites in North America*, New York, 1967 et J. W. BENNETT, *Hutterian Brethren*, Stanford, 1967.

<sup>11</sup> Relevé des sources d'origine hutitérite : R. FRIEDMAN, *Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften*, Graz, 1965. — La *Rechenschaft* de Riedemann est un des rares documents hutitérites publiés à l'époque : Brno, 1565; cf. WILLIAMS, pp. 427-429. — Nous disposons aussi de chroniques internes et de témoignages extérieurs, généralement hostiles, mais qui révèlent l'impression ressentie devant les communautés moraves.

<sup>12</sup> C.S., trad. Tripet, pp. 10 et 26. Dans l'édition latine, des additions postérieures révèlent l'accentuation des intentions apologétiques.

de la raison. Les Huttérites, tributaires à la fois de traditions et de contingences pratiques, regroupent néanmoins leurs communautés dans des ensembles planifiés et retranchés du monde extérieur. De part et d'autre, les bâtiments sont conçus et distribués selon des affectations fonctionnelles<sup>13</sup>.

Le pouvoir appartient à une hiérarchie théocratique. Dans la *Cité du Soleil*, le chef suprême, appelé « Soleil » ou « Métaphysicien », a sous lui trois ministres qui président aux trois grandes « primalités » de l'Être, lesquelles définissent les trois grands secteurs de l'activité humaine : Savoir, Pouvoir, Amour. Ces départements se subdivisent en offices spécialisés, dont relèvent à leur tour les chefs des métiers.

Chez les Huttérites, on ne retrouve évidemment pas la pointe métaphysique de la pyramide et, d'autre part, le pacifisme anabaptiste exclut le département du triumvir Pouvoir, qui est celui de la guerre. Ils ont à leur tête un chef unique, pour lequel ils ont repris le nom d'« évêque », puis viennent, quoique à des échelons différents, les Anciens ou Serviteurs de la Parole (*Diener des Wortes*) et les Intendants ou Serviteurs des Besoins temporels (*Diener der zeitlichen Notdurft*) ; c'est à ceux-ci que se rattache la hiérarchie des fonctions spécialisées.

Tandis que, pour Campanella, toutes les charges supérieures ont un caractère à la fois religieux et temporel, nous trouvons chez les Huttérites séparation des deux domaines, avec subordination des fonctions séculières<sup>14</sup>.

En principe, les chefs sont élus. Toutefois, ni dans un système ni dans l'autre, il n'y a élection directe par le peuple. Chez Campanella, c'est aux autorités établies que revient soit l'initiative de désigner les candidats à l'approbation de l'assemblée, soit de ratifier le vote de celle-ci. Chez les Huttérites, le droit de vote appartient à des collègues restreints dont la composition ne nous est pas connue avec précision<sup>15</sup>. Le principe de l'élection est donc en fait tempéré, sinon remplacé, par la cooptation.

<sup>13</sup> Structure de la C.S. : pp. 3-6 et 7-9 : monde fermé aux étrangers : p. 35 ; locaux spécialisés : pp. 18-19. — CLASEN, pp. 261-262.

<sup>14</sup> C.S., pp. 6-7 ; 9-10 ; 21 ; 43-44 etc. ; CLASEN, pp. 246-252. — D'après la *Alteste Chronik* des Huttérites (CLASEN, p. 246), la hiérarchie est fondée sur *Exode*, 18, 21-26 = *Deuter.*, 1, 15-18, sans que ces textes semblent être suivis à la lettre. Au contraire, Campanella, sans citer ces passages bibliques, s'en inspire manifestement : C.S., p. 43.

<sup>15</sup> Les indications de Campanella sont quelque peu contradictoires. C.S., p. 13 : les magistrats sont désignés par les chefs suprêmes et confirmés par l'assemblée ; p. 43 : un conseil plus large de magistrats ratifie les désignations faites par l'assemblée. Cf. CLASEN, pp. 249-251 : le *concilium* des Solariens correspond au *Gemein* des Huttérites avec la même imprécision dans l'emploi du terme.

L'élément déterminant de l'organisation sociale est la communauté des biens<sup>16</sup>, liée à la production en commun par le travail obligatoire de tous les membres. Campanella, à la différence des Huttérites, distingue une catégorie de travailleurs purement intellectuels. Toutefois ceux-ci aussi ont commencé par apprendre un métier manuel et, si possible, plusieurs. Le philosophe insiste constamment sur la valorisation des métiers, les plus durs devant être les plus honorés. Les chefs de métiers constituent dans les deux cas un élément important de l'organisation sociale. Campanella les appelle des « rois ». Ce qui lui est propre, c'est l'espoir optimiste que l'élimination de l'oisiveté et l'utilisation des moyens techniques pourront ramener à quatre heures la journée de travail. Thomas More, déjà, parlait de six heures. Les Huttérites, qui doivent affronter la réalité, n'entretiennent pas de telles illusions<sup>17</sup>.

Dans la *Cité du Soleil* comme dans les communautés moraves, une même situation historique, jointe à un même arrière-plan biblique, assure la prééminence de l'agriculture au sein des activités économiques. Tous les Solariens commencent par apprendre le travail aux champs. Chez les Huttérites, des artisans immigrés se plaignent parfois d'être, d'autorité, affectés à la terre. Parmi les chefs de métiers, le préposé aux travaux agricoles et en particulier à la viticulture, le *Weinzirl*, a priorité sur les autres<sup>18</sup>.

Toutes les utopies repoussent le commerce comme une activité parasitaire. Pour l'éliminer totalement, il faut toutefois que la société soit autarcique, ce qui n'est pas le cas pour les Huttérites, mais non plus pour les imaginaires Solariens. Il subsiste donc un commerce extérieur, strictement réglementé pour qu'il ne dérègle pas l'ensemble du système. En Moravie, seuls les intendants sont autorisés à détenir l'argent nécessaire aux transactions<sup>19</sup>.

Pour le théoricien, l'économie collectiviste conduit à la prospérité ; l'exemple vécu justifie cet espoir : les Huttérites ont atteint une aisance enviable et enviée<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> C.S., pp. 10-11; R. FRIEDMANN, « The Christian Communism of the Hutterite Brethren », in *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1955, t. 46, pp. 196-209; CLASEN, pp. 192-194; 244. Dans la suite, les Huttérites seront autorisés à posséder certains objets à usage personnel : CLASEN, p. 262.

<sup>17</sup> Les intellectuels : C.S., p. 47; 21; apprentissage des métiers : pp. 12-13; 22; métiers honorés : p. 24; 34-35; travail approprié pour les infirmes : p. 27; travail de durée limitée et humanisé : p. 25; 35, même dans l'agriculture : p. 37; les « rois » des métiers : p. 37. — CLASEN, pp. 283; 286-289.

<sup>18</sup> C.S., pp. 34; 36-37; CLASEN, pp. 283-85.

<sup>19</sup> C.S., p. 35 (remanié dans le latin); CLASEN, pp. 286-287.

<sup>20</sup> Besoins couverts : C.S., p. 11; excédents de production : p. 35; abondance : p. 37. — CLASEN, p. 292.

Une autre préoccupation essentielle de l'utopie est de trouver une solution nouvelle aux problèmes de la famille et du mariage. Campanella supprime l'un et l'autre pour deux raisons : la famille est un aspect fondamental de la propriété privée parce qu'elle est une des sources de l'appropriation des biens ; d'autre part, le choix individuel du conjoint se révèle désastreux sur le plan de l'eugénique. Par conséquent, dans la *Cité du Soleil*, l'autorité constitue des couples temporaires en vue de la procréation.

Une autre raison paraît implicite et c'est celle-là qui semble aussi inspirer les Huttérites, lesquels suppriment la famille tout en conservant le mariage sous une forme transformée, qui prévoit l'inscription des candidats et leur donne par exemple le choix entre trois partenaires désignés par les autorités. L'objectif ne semble pas douteux : c'est d'éviter la formation au sein de la communauté de noyaux de vie privée, cimentés par des relations affectives <sup>21</sup>.

Une série de mesures consacrent, dans les deux cas, la suppression de la famille. Les célibataires logent dans des dortoirs ; les couples disposent de chambres à peine isolées <sup>22</sup>. Mais l'intervention décisive de l'autorité est de retirer, dès que possible, les enfants aux parents pour les soumettre à une éducation collective <sup>23</sup>. Celle-ci fait une large part à l'école, laquelle occupe fortement les enfants, leur fournit un enseignement surtout utilitaire et constitue un instrument de nivellement. Il faut remarquer que, chez les Huttérites, la séparation suscite des frictions, au point que les autorités doivent autoriser les enfants à loger chez leurs parents et que certaines mères reprennent leurs enfants et s'excluent ainsi de la communauté <sup>24</sup>.

En ce qui concerne la place des femmes dans la société, Campanella paraît beaucoup plus novateur que les Anabaptistes, tout imprégnés de patriarcalisme biblique, mais il reste ambigu : des mesures de tendance égalitaire s'accompagnent de restrictions ou alternent avec d'autres qui consacrent la supériorité des hommes au sein d'une société masculine. Un usage commun sépare les deux sexes pour les repas <sup>25</sup>. Dans l'utopie

<sup>21</sup> *C.S.*, pp. 11 ; 19-22 ; 23-24 ; 26. — CLASEN, pp. 264-266.

<sup>22</sup> *C.S.*, pp. 10 ; 15 ; 20. — CLASEN, pp. 261-262.

<sup>23</sup> *C.S.*, p. 22 ; CLASEN, pp. 266-267.

<sup>24</sup> *C.S.*, pp. 7-9 ; 12-13 ; 22 ; CLASEN, pp. 267-271. — Dans la *C.S.*, il existe un autre élément de nivellement : les enfants sont tous conçus sous des influences astrales déterminées d'avance.

<sup>25</sup> Activités communes aux hommes et aux femmes ; celles-ci sont dispensées des plus pénibles, mais le classement obéit souvent à des mobiles irrationnels : *C.S.*, pp. 15-16 ; 34-35 ; gymnastique en commun : p. 19 ; vêtement commun avec nuance inspirée par la pudeur : p. 12 ; les femmes font le service militaire : pp. 2 ; 12 (le latin ajoute quelques détails), mais elles n'assument pas les gardes



comme dans la société huttérite, toute l'autorité est aux mains des hommes, qui, apparemment, sont seuls éligibles et électeurs.

La morale est austère et fait l'objet d'une surveillance constante, qui accueille et peut-être encourage la délation. L'utopie réalisée est soumise à la critique extérieure, souvent hostile : on a accusé les Huttérites d'être querelleurs, ivrognes et, inévitablement, débauchés. Les ordonnances confirment certains manquements, au moins occasionnels. Dans la *Cité du Soleil*, d'où la plupart des vices ont été éliminés, un souci inattendu de réalisme admet qu'il subsiste des fautes, d'ailleurs appelées « péchés », dans le domaine sexuel et surtout dans celui de l'agressivité <sup>26</sup>.

Dans toute utopie, la moralité se confond avec la légalité et la loi se réduit au règlement disciplinaire, ne laissant aucune place à la jurisprudence. Dans la *Cité du Soleil*, il n'y a pas de tribunaux au sens courant, pas de procédure judiciaire : les fautes sont punies par le magistrat préposé à la vertu en cause, avec appel éventuel aux autorités supérieures. En fait, tous les magistrats sont juges, jusqu'aux chefs de métiers, qui règlent les conflits dans leur sphère d'attribution. C'est exactement le système qu'on voit fonctionner chez les Huttérites. Ceux-ci pour les litiges éventuels avec l'extérieur, refusent de saisir la justice et spécifient parfois dans les contrats qu'ils remettent à Dieu le soin de les représenter dans les procès <sup>27</sup>. Campanella crée un Code pénal sommaire qui prévoit la peine de mort et le talion ; les Huttérites, n'ayant pas de juridiction criminelle, n'ont pas à envisager ces cas extrêmes. Pour le reste, nous sommes en présence d'un catalogue concordant de sanctions disciplinaires dont le principe est l'exclusion, temporaire ou définitive, de tel droit ou de telle activité communautaires, en dernière analyse l'exclusion de la communauté, qui est pour les Anabaptistes l'excommunication ou *Bann*, véritable sentence de mort religieuse et sociale <sup>28</sup>.

La vie religieuse se présente en effet, de part et d'autre, comme liée à toute la vie du groupe. La comparaison s'arrête là : les Anabaptistes moraves, en dépit d'un retour à une conception hiérarchique de l'Église, sont des protestants qui rejettent la notion de sacerdoce et ramènent le culte à quelques cérémonies symboliques, dépourvues de caractère sacramental ; Campanella élabore un système composite fait de concepts métaphysiques, d'emprunts aux religions antiques, de rites catholiques, avec des éléments ésotériques qui n'excluent pas de recours à une magie

de nuit : p. 33, et ne jouent, dans les vraies batailles, qu'un rôle purement moral : p. 31 ; hommes et femmes séparés à table : p. 12. — CLASEN, pp. 207-208 ; 269 ; 264.

<sup>26</sup> C.S., pp. 12 ; 27 ; 45. — CLASEN, pp. 272-274.

<sup>27</sup> C.S., pp. 12, 44, 46. — CLASEN, pp. 261, 245.

<sup>28</sup> C.S., pp. 44-45, 12. — CLASEN, pp. 279-281 ; cf. 106-110.

plus ou moins rationalisée. Les uns comme les autres professent la croyance à l'immortalité de l'âme et à une rétribution posthume, mais cette croyance, qu'elle vienne de la tradition religieuse ou d'une métaphysique, ne paraît jouer aucun rôle effectif. Peut-être faut-il encore noter, lié sans doute à l'esprit cynique qui caractérise l'utopie, un mépris commun pour le cérémonial funéraire<sup>29</sup>.

Huttérites et Solariens s'appellent entre eux « Frères », mais Campanella distingue le cas où une forte différence d'âge impose le couple d'appellations « Père-Fils »<sup>30</sup>.

Ces appellations, qui transfèrent la terminologie de la famille biologique à la seule famille qu'est le groupe social dans son entier, ne doivent pas dissimuler l'inégalité profonde des sociétés en cause, inégalité affichée d'un côté, plus discrète de l'autre. Les chefs huttérites jouissent, par rapport aux simples frères, de privilèges d'ordre alimentaire, vestimentaire, médical. Ils ont des logements séparés, où ils sont servis par des domestiques, et sont, en principe, exemptés de travail manuel. Ces prérogatives ont été exagérées par des adversaires et des transfuges, mais elles sont réelles et suscitent des critiques au sein du groupe. Chez Campanella, on trouve des différences en matière de nourriture, de vêtements et d'habitat. Elles sont faibles et plutôt de nature symbolique<sup>31</sup>.

Le plus grand luxe dont jouissent les chefs huttérites est sans doute celui d'une certaine vie privée, au sein d'une société où, comme chez les Solariens, l'individu est totalement absorbé dans l'existence commune. Toutes les décisions sont totalitaires, prises par le groupe pour tous ses membres, encadrés perpétuellement dans des institutions collectives : le repas commun, le dortoir, le vêtement qui devient un uniforme. L'idéal des Solariens est d'être entre eux comme les membres solidaires d'un même corps : la fierté des Huttérites est de « fonctionner » comme les abeilles d'une ruche ou les rouages d'une horloge<sup>32</sup>.

En outre, les deux systèmes incarnent une perfection qui est calquée, soit sur un modèle historique, qui est une vue idéalisée de l'Église primitive, soit sur un *a priori* philosophique. Toute évolution est donc exclue

<sup>29</sup> Je me permets de renvoyer à mon article « L'Utopie religieuse de Campanella », dans *Hommages à Marie Delcourt*, Bruxelles, 1970, pp. 374-391. — *C.S.*, p. 49; CLASEN, p. 275.

<sup>30</sup> *C.S.*, p. 11 : la différence d'âge est fixée à 15 ans; à 22 ans dans la version latine. — CLASEN, p. 12.

<sup>31</sup> Alimentation : *C.S.*, p. 17; logement réservé à 24 prêtres : p. 47 (Campanella ne parle nulle part d'un logement particulier pour les chefs suprêmes); coiffures : p. 48. — CLASEN, pp. 252-255.

<sup>32</sup> Vie communautaire : *C.S.*, pp. 16-19; fêtes : p. 48; vêtements : p. 24. — CLASEN, pp. 261-263; 293-295. — *C.S.*, p. 45 (remanié dans le latin); CLASEN, p. 258.

et la législation vise uniquement à figer ce qui est. L'étranger est, en puissance, un corrupteur et il n'est admis que s'il s'assimile totalement au groupe <sup>33</sup>.

Enfin, le système se veut exemplaire, d'un côté pour tous les vrais chrétiens, de l'autre pour l'humanité entière. Les Huttérites voient l'avenir dans le rassemblement de tous les chrétiens dans la communauté collectiviste des saints et stimulent les adhésions par leur zèle missionnaire. Les Solariens se contentent d'attendre le moment qu'avec Campanella ils ont lu dans les astres, le moment où leur société ralliera tous les hommes. Il est significatif qu'une formule revienne constamment dans la littérature anabaptiste comme dans l'œuvre du philosophe calabrais : c'est le verset de Jean (10, 16) où Jésus annonce qu'il n'y aura plus qu'un seul troupeau et un seul pasteur <sup>34</sup>.

Totalitarisme communautaire, perfection figée, sentiment d'incarner un modèle universel : ces traits s'incarnent dans toute utopie, littéraire ou pratiquée.

\* \* \*

Le rapprochement auquel nous invitait Campanella lui-même comporte la tentation de poser maintenant un problème de sources.

On l'a soulevé déjà à propos des orientations collectivistes de l'Anabaptisme. On s'est demandé si celles-ci, apparues après 1520, ne seraient pas influencées par l'*Utopie* de Thomas More, parue en 1516 et dont la seconde partie, consacrée à la constitution utopique elle-même, a été traduite en allemand dès 1524 <sup>35</sup>. C'est bien peu probable et mieux vaut souligner comment, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, l'idée du collectivisme a constitué un thème majeur de la mentalité européenne.

Dans notre cas, les termes sont inversés : le philosophe s'est-il inspiré de l'utopie vécue? Sans doute ne peut-on tirer objection de l'orthodoxie, d'ailleurs suspecte, de notre auteur. Dans le passage où il parle des Anabaptistes, il prend avec l'hérésie les distances qui s'imposent. Mais son hostilité envers ceux qui ont rompu l'unité chrétienne ne l'empêche pas de compter des disciples assidus parmi les protestants. Au surplus, comme on l'a dit, il est au fond plus proche de la Réforme radicale

<sup>33</sup> C.S., pp. 35-36; CLASEN, p. 272.

<sup>34</sup> C.S., pp. 59-60; la citation *unum ovile* figure seulement dans le texte latin. Le thème de l'unification du monde est fondamental dans la pensée de Campanella, tantôt sous l'aspect politique, comme dans les différents traités intitulés *Monarchia*, tantôt sous l'aspect d'un œcuménisme religieux qui dépasse les limites du christianisme, comme dans le vaste ouvrage intitulé *Quod reminiscuntur* d'après les paroles du Psaume, 22, 28. — CLASEN, pp. 214-219.

<sup>35</sup> CLASEN, p. 184.

que de la Contre-réforme catholique<sup>36</sup>. Mais d'autres difficultés nous arrêtaient immédiatement : très peu de documents huttérites ont été, comme la *Rechenschaft* de Peter Riedemann, imprimés à l'époque. Encore sont-ils en allemand dialectal. En allemand aussi les polémiques circonstanciées d'un prêtre catholique, Christoph Erhard, parues en 1586 et 1588. Dans l'état actuel de nos connaissances, on ne voit aucune description écrite qui aurait été accessible à Campanella, quand, en 1602, il rédige dans sa prison la première version de la *Cité du Soleil*, où l'utopie est déjà entièrement construite.

Une source est plausible, mais elle est purement hypothétique. Les Huttérites avaient compté des adhérents italiens. Trois de ceux-ci, Giulio Gherlandi, Francesco della Sega et Antonio Rizzeto, avaient fait plusieurs fois le voyage de Moravie. Arrêtés à Venise, ils furent exécutés par noyade, le premier en 1562, les deux autres en 1565. Des lettres rédigées par eux ont été conservées en partie dans les documents huttérites, en partie aux archives de Venise. Elles n'ont été publiées qu'à date récente<sup>37</sup>. Nous ignorons s'il a existé d'autres documents italiens, plus explicites dans la description des communautés moraves. Campanella, séjournant à Padoue en 1593, a-t-il pu avoir connaissance de tels documents? Subsistait-il, à propos des Huttérites vénitiens, une tradition orale que son infatigable curiosité aurait recueillie? C'est possible, sans plus.

Ou bien, en 1602, ignorait-il tout des Huttérites? La mention de la société anabaptiste, vient, nous l'avons vu, non du texte lui-même, mais des *Disputationes* qui y sont jointes dans l'édition de 1637 et auxquelles il a travaillé dès 1609. Or, à partir de 1607, il a été en rapport avec de nombreux Allemands : Caspar Schopp, Tobias Adami, Johannes Blum et d'autres, tous de formation protestante. C'est en s'entretenant avec eux de son œuvre, qu'il a pu être informé de l'étrange et réconfortante ressemblance entre cette œuvre et les réalisations des Huttérites.

Cette solution peut décevoir le philologue ; elle serait pour le philosophe la plus séduisante : elle situerait sur le plan de structures mentales inhérentes à une époque, mais peut-être applicables à d'autres aussi, le parallélisme frappant entre la création littéraire d'un dominicain calabrais et la création matérielle d'une secte protestante radicale, qui avait su organiser de toutes pièces et rendre viable — nous pouvons ajouter aujourd'hui pour des siècles — la première société collectiviste d'Europe.

<sup>36</sup> A. CORSANO, *Tommaso Campanella*, Bari, 1961, 2<sup>e</sup> éd., pp. 243-244.

<sup>37</sup> H. A. DE WIND, « Italian Hutterite Martyrs », in *Mennonite Quarterly Review*, t. 33, 1959, pp. 163-185; G. H. WILLIAMS, pp. 572-577.

## CONTROVERSES ET CENSURES RELIGIEUSES A PROPOS DE LA « RÉPUBLIQUE » DE JEAN BODIN \*

La présente recherche s'articule sur l'histoire des éditions imprimées de la *République*, et, essentiellement, des éditions françaises. Celles-ci ont paru de 1576 à 1629 sous vingt-deux pages de titres différentes. Si nous prenons le terme « édition » au sens strict, c'est-à-dire pour désigner l'ensemble des exemplaires issus d'une même composition typographique, l'analyse bibliographique permet de distinguer quatorze éditions <sup>1</sup>.

La liste chronologique des traductions s'établit comme suit : latin (version de l'auteur lui-même), de 1586 à 1641 ; italien, 1588 ; espagnol, 1590 ; allemand, de 1592 à 1640 ; anglais, 1606.

Il faut tenir compte également d'une défense que Bodin a présentée de son livre : *L'Apologie de René Herpin*, dont la première édition datée est de 1581 et accompagne les éditions de la *République* à partir de 1583. Elle a toutefois été précédée d'une autre, dépourvue de toute indication, qui est sans doute de 1580 <sup>2</sup>.

\* Version originale d'une étude écrite en 1979 et publié sous forme de deux articles qui, en reprenant une partie commune, développaient des aspects différents : « Controverses religieuses à propos de la *République* de Jean Bodin », *La Controverse religieuse XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Montpellier, Université Paul Valéry, 1980 (Actes du I<sup>er</sup> colloque Jean Boisset), t. I, pp. 57-73 ; « Jean Bodin devant la censure : la condamnation de la *République* », *Il pensiero politico*, Firenze 1981, t. 14, pp. 154-172.

<sup>1</sup> Voir le tableau : Annexe I. C'est le résultat du travail collectif mené au Séminaire de Bibliographie historique de l'Université de Mons et je désire ici rendre hommage à mes collaborateurs et amis. — Pour la commodité du lecteur et sauf dans les cas où une différence significative impose un autre choix, je renverrai au seul texte généralement accessible, qui est la réimpression anastatique, Aalen, 1961 ; 2<sup>e</sup> tirage, 1978. Elle reproduit l'une des deux éditions Du Puits de 1583, donc le dernier texte autorisé par Bodin.

<sup>2</sup> *Apologie de René Herpin pour la République de J. Bodin*, Paris, Jacques Du Puits, 1581. Dans les deux éditions Du Puits de la *République*, 1583, elle est annoncée à la page de titre. Elle constitue toutefois une unité bibliographique autonome et il est fort possible qu'elle ait circulé, entre 1581 et 1583 comme opuscule autonome. Quant à l'édition dépourvue d'adresse typographique et de date, découverte par mes collaborateurs et moi, elle présente un état antérieur du texte.

Elle a fait l'objet d'une étude de Roland Crahay, Marie-Thérèse Isaac et Marie-Thérèse Lenger dans le volume collectif *Palaestra typographica* de la Collection « Livres, Idées, Société », actuellement sous presse : 1984.

*L'Apologie*, dans l'édition de 1581, figure dans la réimpression anastatique sig-

Les polémiques sont venues d'abord du côté protestant. Le 8 novembre 1576, l'œuvre étant à peine sortie, l'éditeur genevois Claude Juge demande au Conseil licence de la faire imprimer. Il l'obtient, moyennant une revision, confiée au pasteur Simon Goulart. Le résultat est la publication à Genève en 1577 d'une édition subreptice, dépourvue d'adresse typographique. Elle comporte des changements pour une série de passages : elle insère également dans les liminaires plusieurs additions, en particulier une note publicitaire de Claude Juge et, surtout, un *Advertissement au lecteur*, non signé, mais, à coup sûr, œuvre de Goulart. On y trouve la liste des remaniements et une critique de certaines positions de Bodin<sup>3</sup>.

Les retouches apportées au texte concernent l'histoire et les institutions genevoises. Quant aux critiques, le pasteur genevois reproche d'abord à l'auteur de manquer de rigueur dans la terminologie et d'utiliser arbitrairement les témoignages historiques et les arguments juridiques. Il soulève également des objections sur des points particuliers.

1° *La censure* : Bodin défend le principe d'une surveillance permanente des citoyens, à la fois politique, fiscale et morale, et donne comme exemple la censure ecclésiastique telle qu'elle est pratiquée à Genève, où la juridiction et le pouvoir de décision, en dehors des sanctions spirituelles, restent réservés à l'État. Les genevois ne peuvent ici qu'acquiescer et s'offusquent seulement de voir leurs autorités religieuses désignées par un vocabulaire repris à l'Église romaine<sup>4</sup>.

2° *Le tyrannicide* : pour Bodin, la révolte n'est justifiable que contre un « tyran » au sens où l'entendaient les Grecs, c'est-à-dire contre un usurpateur ; elle ne l'est jamais contre un souverain légitime, quelque

nalée à la n. 1. Elle a été traduite en latin par Johann Friedrich SALVELD, Francfort, J. Rosa, 1615 et jointe à certaines des éditions latines.

<sup>3</sup> S.l. [Genève], 1577, in-8°. Additions aux liminaires : au f. ¶ 6 v°, citation politique extraite du *De officiis* de Cicéron ; aux f. ¶ 8 v°-5 v°, *Advertissement* ... ; aux f. \*\*\*\* 3 v°-4 r°, *L'imprimeur aux lecteurs*, L'index, f. \* 6 r°.\*\*\*\* 3 r°, a été romanié conformément aux changements du texte. Sur cette édition, déjà étudiée par G. CARDASCIA et M. REULOS, cf. Corinne MÜLLER, « L'édition subreptice des 'Six livres de la République' de Jean Bodin, [Genève], 1577 : sa genèse et son influence », dans *Quaerendo*, 1980, X, 3, pp. 211-236. Le lecteur se reportera également à Hans Joachim BREMME, *Buchdrucker und Buchhändler zur Zeit der Glaubenskämpfe. Studien zur Genfer Buchgeschichte, 1565-1580*, Genève, 1969, pp. 184, n. 10.

<sup>4</sup> *Rép.*, I, 6 : on pourra comparer éd. princeps 1576/77, pp. 614-615 ; éd. genevoise 1577, p. 914 [pour 896]-898 ; éd. 1583, pp. 837 et 853-854. Cf. M. REULOS, « Une institution romaine vue par un auteur du XVI<sup>e</sup> siècle. La censure dans Jean Bodin », in *Études offertes à Jean Macqueron*, Aix-en-Provence, 1970, pp. 585-590.

injuste, cruel, « tyrannique » qu'il puisse être. Seul un prince étranger légitime pourrait intervenir pour libérer les sujets opprimés. La Bible appuie la thèse de l'inviolabilité des rois, « si ce n'est qu'il y eust mandement special de Dieu et indubitable ... Mais il ne faut pas parangonner ce mandement special de Dieu aux conjurations et rebellions des subjects mutins contre le prince souverain ». Bodin vise, sans les citer, les pamphlets imprimés par les monarchomaques protestants depuis la Saint-Barthélemy et il invoque contre eux « leurs plus apparens et sçavans théologiens », Luther et Calvin.

Goulart le met au défi de citer ces libelles et rétablit, textes à l'appui, l'opinion des Réformateurs : Calvin, en fait, accorde le droit de résistance à tous les corps ayant dans l'État une existence constitutionnelle et Luther le revendique pour la Ligue de Smalkalde<sup>5</sup>.

3° *Le déterminisme des astres et des nombres* : Bodin se demande s'il est possible de prévoir les changements des États et ainsi de parer, dans une certaine mesure, à leur ruine menaçante. Tout en constatant les erreurs fréquentes des astrologues, il pense, en invoquant une série d'exemples, que l'on peut tabler sur le déterminisme astral et sur les propriétés des nombres. Dans le même esprit, à la fin de son ouvrage, il propose une distribution des fonctions et des charges régie par les lois d'une harmonie numérique. Ces vues, bizarres à nos yeux, manifestent une forme naïve d'idéalisme historique, mais aussi, et plus profondément sans doute, le besoin passionné d'établir un ordre dans l'histoire telle qu'elle est vécue.

Goulart se contente de relever quelques erreurs de fait et de tourner ces opinions en ridicule. Il laisse à d'autres le soin de discuter du fond et de mener Bodin « un peu plus haut que les planètes »<sup>6</sup>. Le vrai problème théologique reste donc en suspens.

La seconde édition parisienne, datée elle aussi de 1577, ignore encore les critiques genevoises. La réaction apparaît dans la troisième, en 1578. L'éditeur Jacques Du Puits y proteste contre une concurrence déloyale. Bodin retouche discrètement la rédaction de certains passages contestés, maintenant sa position sur d'autres. Il rédige d'autre part une seconde

<sup>5</sup> *Advertissement* ..., f. \* 3 r<sup>o</sup>-4 r<sup>o</sup>; BODIN, *Rép.*, II, 5 : comparer éd. princeps 1576/77, pp. 224-225; 1578, ib.; 1583, pp. 305-306.

<sup>6</sup> *Rép.*, IV, 2 et VI, 6; *Advertissement*, f. \* 4 r<sup>o</sup>. Cf. Michel VILLEY, « La justice harmonique selon Bodin », in *Jean Bodin ... Actes du colloque international Jean Bodin à Munich*, Munich, 1973, pp. 69-86; William M. GREENLEAF, *Bodin and the idea of order*, ib., pp. 29, 32. C'est dans d'autres œuvres que Bodin traite de manière explicite des corrélations occultes au sein de l'univers : *Démonomanie, Universae naturae theatrum, Heptaplomeres*; cf. D. P. WALKER, *Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1958, pp. 171-177.

préface sous forme d'une *Epistola* en latin, adressée au même dédicataire que la préface française, Guy du Faur, seigneur de Pibrac. En fait, il ne réplique que sur la question du tyrannicide et du droit de résistance, s'étonnant qu'on lui reproche d'avoir trop accordé au pouvoir monarchique, alors qu'il a exigé (*Rép.*, I.8) le consentement du peuple en matière d'impôts, affirmé que les rois sont soumis plus étroitement encore que leurs sujets aux lois de Dieu et de la nature, soutenu, contre la majorité des juristes, que le souverain est lié, comme tous les citoyens, aux engagements pris.

Par contre, en homme moral et en bon citoyen, il s'oppose aux rébellions contre les princes et à des écrits prônant leur déposition sous prétexte de tyrannie et leur désignation par le suffrage du peuple. Il rappelle comment, aux états généraux de 1576, il a défendu, au nom du tiers état, les intérêts des citoyens aussi bien que ceux du roi, ce qui, d'un seul coup, a nui à sa carrière et choqué ses confrères<sup>7</sup>.

Nous ne tenterons pas ici, après beaucoup d'autres, de définir la position politique de Bodin<sup>8</sup>. Ce qui nous concerne, c'est de montrer les débats qui l'opposent aux milieux religieux et nous avons pu voir quelle était la réaction des calvinistes.

Les réserves de Goulart ne tendent pas à faire interdire la *République*, qui sera imprimée moyennant quelques retouches. Le 5 décembre 1578,

<sup>7</sup> L'*Epistola* est datée de Laon, 29 septembre [1578] : éd. 1578, f. a 4 r<sup>o</sup>-a 5 v<sup>o</sup>; éd. 1583, f. a 5 v<sup>o</sup>-e 1 v<sup>o</sup>. Elle est reprise dans les éditions ultérieures, imprimées en majorité à Genève, mais avec une curieuse exception : elle manque dans une partie de l'édition in-folio publiée à Lyon en 1579/80 en collaboration entre Jacques Du Puy et l'imprimeur Jean de Tournes. L'analyse des exemplaires montre que cette absence ne peut être accidentelle, mais les raisons nous en échappent. — Bodin, *Rép.*, VI, 5, a pris position contre la monarchie élective, mais le point n'a pas été soulevé par Goulart. Bodin n'a pas cité en 1576 et ne citera pas non plus en 1578 les ouvrages des monarchomaques qu'il utilise : François HOTMAN, *Francogallia*, 1573; Théodore de BÈZE, *Du droit des magistrats*, éd. française, 1574 et l'anonyme *Réveillematin des François*, 1574. Seul, ce dernier pamphlet pourrait formuler un certain droit à la résistance des sujets en tant qu'individus; c'est aussi le seul qui touche au problème de la monarchie élective. Les *Vindiciae contra tyrannos* sont de 1579, donc postérieures au débat.

<sup>8</sup> Pierre MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1936; 3<sup>e</sup> éd., 1969, pp. 475 et 500-504; plus récemment Julien H. FRANKLIN, *Jean Bodin and the rise of absolutist theory*, Cambridge, 1973, ch. 6, *The question of resistance*, pp. 93-101; J. H. L. SALMON, *Bodin and the monarchomachs*, dans *Jean Bodin ... Actes*, pp. 359-378; H. WEBER, *Jean Bodin et le pouvoir royal*, dans *Culture et pouvoir au temps de l'Humanisme et de la Renaissance. Actes du colloque Marguerite de Savoie*, Genève et Paris, 1978, pp. 384-385. Salmon, en particulier, montre combien la position de Bodin est complexe et subit, d'un livre à l'autre, des ajustements.



Claude Juge sollicite un privilège de six ans, sans doute pour reproduire l'édition de cette année-là, y compris l'*Epistola*, qui aurait été traduite en français<sup>9</sup>. On ignore le sort réservé à sa demande. En tout cas, aucune édition genevoise n'est attestée à cette époque. Mais rien ne nous autorise à supposer une mesure de censure.

En 1580-1581, l'*Apologie* revient brièvement sur les critiques genevoises à propos du tyrannicide. Elle réplique également, sur des questions d'astrologie et d'arithmologie à Pierre de l'Ostal, sans doute un huguenot, mais avec une étonnante bonhomie<sup>10</sup>. Plus vive est la polémique avec le luthérien Andreas Frankenger, contre qui Bodin maintient sa propre interprétation des quatre monarchies dans le fameux passage de Daniel, interprétation qui va à l'encontre de l'exégèse traditionnelle, qu'elle soit catholique ou protestante. Frankenger au dire de Bodin, se fait simplement le défenseur de Luther, de Mélanchthon, de Sleidan et d'autres luthériens, c'est-à-dire qu'il appuie sur l'argument d'autorité des vues contredites par l'histoire. A vrai dire, ce débat concerne les *Methodus* beaucoup plus que la *République*<sup>11</sup>.

Enfin, le 16 juillet 1585, les pasteurs genevois reviennent à la *République*, cette fois pour l'interdire purement et simplement « pour les pointz qui y sont contenus estant directement contraires à la pieté et bon ordre »<sup>12</sup>. On peut s'interroger sur les causes précises de ce durcissement, mais il faut bien reconnaître que notre connaissance de la littérature polémique reste très incomplète. Des critiques, fondées ou non,

<sup>9</sup> « ... avec ces castigations, en françois, et latin de nouveau traduite » : Genève, Ms. français 3817 (Extraits des registres du Conseil ... par Th. DUFOUR), fol. 189.

<sup>10</sup> *Apologie*, ff. 10 r<sup>o</sup>-12 r<sup>o</sup>. Pierre de L'OSTAL (ou de L'HOSTAL ou d'OSTAL), *Discours philosophiques desquels est traité de l'essence de l'âme et de la vertu morale*, publiés précisément par Jacques Du Puys, Paris, 1579 et qualifiés par Bodin de « livre docte et gentil ». L'auteur est sans doute identique au personnage de ce nom, vice-chancelier de Navarre et défenseur des droits de son roi à la couronne de France : cf. HAAG, *La France protestante*, 1857, t. VII, pp. 83-84.

<sup>11</sup> *Apologie*, ff. 5 v<sup>o</sup>-10 r<sup>o</sup>; une grande partie de la réponse de Bodin est occupée par une citation de la *Methodus*, chap. VII, texte auquel Frankenger se serait référé de manière trop sommaire. Andreas FRANKENBERGER, *De amplitudine historiae sacrae et dignitate*, Wittenberg, S. Gronenberg, s.a. (Bodin, en 1581, dit que l'ouvrage a paru « depuis peu de temps »). Le seul exemplaire repéré se trouve à Cambridge, Emmanuel College : ADAMS, *Catalogue ...*, F. 950. L'auteur paraît inconnu de la *Deutsche allgemeine Biographie*. — Le texte concernant « les quatre monarchies », Daniel 2, 31-45, a fait, au cours des siècles, l'objet d'innombrables spéculations, auxquelles Bodin est l'un des premiers à se dérober.

<sup>12</sup> *Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève*, t. 5, 1583-1588, éd. Olivier LABARTHE et Micheline TRIPET, Genève, 1976, p. 82.

exprimées peut-être dans des libelles obscurs, voire émises oralement, finissent par créer, à un moment donné, un climat de censure.

Du reste, l'interdit semble avoir été maintenu durant peu de temps. Parmi les éditions tardives de la *République*, une seule, la toute dernière, celle d'Étienne Gamonet en 1629, porte une adresse genevoise, mais celles qui sortent des presses de Gabriel Cartier, dépourvues d'adresse ou portant celle de Lyon, ont la même origine. L'analyse bibliographique permet d'en reconstituer la chronologie et peut-être de délimiter la période où l'interdit a été effectif.

1587 : Cartier met en circulation un stock de feuilles d'une édition Du Puys de 1583. Il a composé de nouveaux liminaires, mais maintenu l'adresse de l'éditeur paisien.

1587 : il réimprime le texte, place en tête les liminaires déjà utilisés, mais cette fois avec une page de titre à son propre nom. Seulement, il ne mettra l'ouvrage en vente qu'en 1593, en surchargeant la date au composeur<sup>13</sup> : c'est la première édition Cartier ; celui-ci, l'année suivante, liquide le reste de cette édition, cette fois en imprimant à neuf la date.

1593 : Barthélemy Vincent donne une édition sous l'adresse de Lyon ; selon toute vraisemblance, elle est genevoise.

1599 et 1608 : deuxième et troisième éditions Cartier.

L'interdit aurait donc été strictement appliqué de 1585 à 1593. Ensuite, le Conseil aura laissé faire, comme c'était souvent le cas, à condition que le livre ne porte pas le nom de la ville. On avait du reste déjà procédé de la sorte pour l'édition subreptice de 1577<sup>14</sup>.

\* \* \*

L'*Apologie* polémique surtout contre deux catholiques. Un pamphlétaire ultra-monarchiste, « un certain personnage qui se fait nommer Michel de la Serre », ainsi que deux autres « calomnieux » que Bodin ne nomme pas se sont efforcés de faire condamner son livre. Le roi a fait emprisonner La Serre et Bodin n'a nulle peine à renvoyer dos à dos cet adversaire en même temps que les Genevois : l'un et les autres ont

<sup>13</sup> Il faut supposer que la surcharge a été faite en 1593 sur des exemplaires déjà reliés.

<sup>14</sup> Cf. Roland CRAHAY, « Censure romaine et censure genevoise au XVI<sup>e</sup> siècle », in *Les Églises et leurs institutions au XVI<sup>e</sup> siècle. Actes du V<sup>e</sup> colloque du Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme*, Montpellier, 1979, pp. 182-183. — Cartier a encore mis en vente en 1610 des feuilles de l'édition Du Puys-de Tournes de 1579/80, sans les liminaires et avec une page de titre portant son nom et l'adresse de Lyon.

tiré sa pensée en sens opposé, à tort dans les deux cas<sup>15</sup>. Mais la polémique qui tient le plus de place est celle qui l'oppose à un professeur de Toulouse, Auger Ferrier. Le débat se place, comme avec Ostal, sur le terrain de l'astrologie. Les réponses portent sur des données de fait que Bodin croit pouvoir tirer de ses sources, le problème théologique de base, — celui de la cause première —, effleuré au passage.

Bodin reste muet, et son ton de persiflage rappelle curieusement celui que Goulart a adopté à son égard<sup>16</sup>.

Mais la controverse catholique ne doit pas se mesurer à ces escarmouches, ni même aux piques lancées par des protestants. Elle couvre une variété de thèmes beaucoup plus grande. Soutenue par l'unité confessionnelle, elle a en outre un effet cumulatif, étranger aux Églises protestantes. Enfin, en dernier ressort, elle peut mobiliser une autorité supérieure et universelle de censure, même si celle-ci ne peut toujours compter, pour l'application de sanctions temporelles, sur la docilité du pouvoir politique.

Dans une première phase, l'hostilité de certains milieux catholiques ne nous est perceptible qu'indirectement, à travers l'histoire des éditions.

L'*Advertissement* de l'édition genevoise de 1577 allègue qu'une des raisons de la publication a été de procurer aux lecteurs français un livre devenu rare du fait de la censure : « que d'autant qu'ils eussent esté frustrez de la lecture d'iceux, à cause qu'après la premiere edition mise en lumiere, lon avoit defendu au libraire de la plus faire imprimer ». A quoi Du Puys réplique l'année suivante que « c'est une pure menterie, controuee pour couvrir son avarice et celles de son maistre »<sup>17</sup>. S'agit-il vraiment d'une invention, d'un procédé, plutôt brutal, de concurrence ? Du Puys est en fait vulnérable. En 1579, nous l'avons vu, Michel de la Serre s'efforcera d'obtenir du roi l'interdiction du livre. Or Du Puys, qui a, jusque-là, sorti une édition par an, et deux en cette année 1579, interrompt brusquement la publication en 1580, pour ne la reprendre qu'en 1583. Dans l'intervalle, il a édité l'*Apologie*.

<sup>15</sup> *Apologie*, f. 4 r<sup>o</sup>-5 v<sup>o</sup>; Michel de la SERRE, *Remonstrance au Roy sur les pernicious discours contenus au livre de la République de Bodin*, Paris, F. MOREL, 1579. — L'*Apologie* répond nommément à quatre auteurs; elle fait allusion à d'autres attaques, auxquelles nous reviendrons à propos des prédicateurs.

<sup>16</sup> *Apologie*, f. 12 r<sup>o</sup>-44 r<sup>o</sup>. Auger Ferrier, Toulousain, 1513-1588, médecin, mathématicien et astrologue. Il s'agit d'*Advertissements à Jean Bodin sur le quatriemesme livre de sa République ...*, Toulouse, Armand et Jaques COLOMIÈS, 1580, in-4<sup>o</sup>. J'ai pu lire sur microfilm l'exemplaire de la Bibliothèque municipale de Toulouse, D XVI 90. Le passage mentionné plus bas figure p. 26.

<sup>17</sup> Éd. genevoise de 1577, *Advertissement ...*, f. \* 5 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>; éd. 1583, *Jacques Du Puys libraire au lecteur*, f. e 2 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>.

En 1583, il donne coup sur coup deux éditions, puis s'arrête définitivement ; les feuilles qui restent du dernier tirage passent, d'une part, à Gabriel Cartier, qui les publie astucieusement sous le nom de Du Puys en 1587 ; d'autre part aux Jontes de Lyon qui font de même, mais sous leur propre nom en 1591.

Dès 1578, Du Puys a annoncé comme prochaine, l'édition latine, qui ne verra le jour qu'en 1586, le privilège royal étant du 5 février. Sans doute, la tâche était longue et Bodin, comme il le dira dans sa préface, a été fort occupé par son activité au service du duc d'Alençon. Mais le privilège impérial demandé par Du Puys est du 31 octobre 1581. Le duc étant mort le 10 juin 1584, Bodin date sa préface de Laon, 29 novembre, ce qui implique que le texte est prêt<sup>18</sup>. Il y a donc eu des retards multiples, dus sans doute à des causes diverses. L'auteur ou l'éditeur, à plusieurs reprises, ont dû estimer que les conditions n'étaient pas favorables. Nous savons du reste que Du Puys fut parfois soupçonné d'être huguenot et que sous le gouvernement des Seize, il dut louvoyer prudemment. Il eut également quelques ennuis avec la censure royale<sup>19</sup>.

Bodin, lui aussi, doit tenir compte de la Ligue, à laquelle, comme on le sait, il se ralliera après 1589<sup>20</sup>. A cette époque, les pamphlets ligueurs reprendront ses thèses sur le tyrannicide, tantôt pour les combattre, tantôt pour les récupérer au prix d'artifices d'interprétation<sup>21</sup>.

Mais, pendant la période antérieure, Bodin a été, de manière non équivoque, un ennemi de la Ligue, cela depuis 1576, date de sa création,

<sup>18</sup> *De Republica libri sex*, Lyon et Paris, Du Puys, 1586, in-folio. Lettre-dédicace à Jacques Duval, comte de Dampierre etc. : f. a 2 r<sup>o</sup>. 3 r<sup>o</sup> ; privilèges : f. a 4 v<sup>o</sup>.

<sup>19</sup> Les soupçons concernant son orthodoxie n'ont peut-être pas d'autre fondement que ses relations commerciales avec Genève et Lausanne ; cf. BREMME, *op. cit.*, pp. 246-248 ; Denis PALLIER, *Recherches sur l'imprimerie à Paris pendant la Ligue (1585-1594)*, Genève, 1976, p. 120 ; 39, n. 138 ; 46, n. 28 ; 508, documents 159 et 160.

<sup>20</sup> Jean MOREAU-REIBEL, « Bodin et la Ligue d'après des lettres inédites », in *Humanisme et Renaissance*, t. 2, 1935, pp. 422-440. Ces cinq lettres, allant de 1589 à 1593, montrent que, pour Bodin, Henri III est désormais un « tyran », dont la chute est inévitable et légitime et dont l'assassinat mérite qu'on rende grâce à Dieu (pp. 428, 431-432). Toutefois, notre auteur dit très clairement qu'il parle ici en pragmatique qui doit tenir compte du fait révolutionnaire, mais qu'il s'agit bien à ses yeux d'une époque de transition (p. 436). Il n'est pas d'accord non plus sur la question de la succession (pp. 432-433).

<sup>21</sup> Frederic J. BAUMGARTNER, *Radical reactionaries : the political thought of the French Catholic League*, Genève, 1976 ; contre Bodin, p. ex. pp. 35, 57, 168-170 ; pour le mobiliser en leur faveur, les pamphlétaires de la Ligue font abstraction de la distinction clairement établie entre le tyran-usurpateur et le souverain légitime gouvernant de manière tyrannique : pp. 135, 226.

date aussi de la publication de la *République*. Aux États généraux de Blois, il a défendu la Paix de Monsieur et le principe purement « politique » d'une coexistence des confessions établies. Les villes du Vermandois, dont il était le député, ont, semble-t-il, voulu révoquer son mandat. La manœuvre a échoué, mais l'attitude prise par Bodin a nui à sa carrière <sup>22</sup>.

Logiquement, elle devait aussi lui valoir des attaques répétées. On peut dire que la politique de la Ligue combine deux principes : la limitation du pouvoir royal, tant dans ses prérogatives que dans sa légitimation, et le retour au curialisme catholique <sup>23</sup>.

En d'autres termes, la notion de souveraineté est contestée à la fois de l'intérieur et de l'extérieur. Forcément les positions des « politiques », dont Bodin établit la théorie, seront combattues, et parce qu'elles définissent un pouvoir « absolu », affranchi de toute loi humaine, soumis seulement à celle de Dieu et de la nature, et parce qu'elles refusent l'ingérence du spirituel dans le temporel.

Les témoignages sont très nets pour la période où la Ligue détient effectivement le pouvoir à Paris, donc après la Journée des Barricades, le 12 mai 1588. C'est alors que vont se multiplier les pamphlets et que certains sermons des prêtres ligueurs seront imprimés. De 1576 à 1588 la propagande ne nous est guère connue que par des témoignages indirects <sup>24</sup>.

Incontestablement, le mouvement d'opinion ultracatholique existe et sa tribune de prédilection est la chaire des églises. L'*Apologie*, souvent prolix et pédantesque à propos de questions qui nous paraissent aujourd'hui assez oiseuses, se réfère dans un passage à des sermons prêchés contre la *République*. On reprochait à l'auteur tout d'abord de placer le souverain au-dessus de tous les partis. « L'autre poinct est que Bodin tient que le prince souverain voyant ses suiets bandez de part et d'autre pour le faict de la Religion, doit passer par souffrance ce qui ne se peut oster ». Bodin invoque les exemples historiques de Théodose et de Théodoric, ainsi que la tolérance actuellement pratiquée dans les États pontificaux. Il précise la position qu'il a adoptée dans la *République* : la tolérance s'applique uniquement aux religions établies et il ne peut être question de laisser des nouveautés s'introduire. Ces prédicateurs,

<sup>22</sup> Cf. ci-dessus, à propos de l'*Epistola* en tête de l'édition de 1578.

<sup>23</sup> L'association des deux éléments est bien dégagée dans le vieil ouvrage de Charles LABITTE, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, 2<sup>e</sup> éd., 1865.

<sup>24</sup> Le livre de Baumgartner (cf. n. 21), comme celui de Labitte (cf. n. 23), traite de la période commençant en 1589, les antécédents étant résumés en manière d'introduction.

tout comme La Serre, l'ont calomnié. Le Roi, qui a pris la peine de lire la *République*, n'avait pas de raison de suivre leurs passions. Il faut remarquer que, dès 1576, Bodin avait insisté dans son livre sur le danger que représentent les « harangueurs mutins »<sup>25</sup>.

Ces attaques nous paraissent expliquer des ruptures constatées dans l'histoire des éditions de la *République*. Cette même histoire nous amène à considérer l'étape suivante des controverses catholiques.

La dernière contribution de Du Puits à la diffusion du livre est l'édition latine de 1586, encore ne l'a-t-il pas vendue entièrement. Des feuilles restantes ont été remises dans le commerce en 1619 sous une autre adresse<sup>26</sup>. Son activité s'arrête en 1589 et il a dû mourir peu après. Ses fils ne lui ont survécu que de peu et n'ont rien publié sous leur nom. Aucun éditeur parisien ne reprend l'œuvre dans son fond : elle reparait à Lyon en 1591 et 1593, puis tombe entre les mains du Genevois Cartier. Les traductions italienne de 1588 et espagnole de 1590, ne seront pas réimprimées. Le destin de l'œuvre va donc se poursuivre seulement dans les pays protestants : à Genève comme nous l'avons vu, pour le texte original ; en Allemagne pour les versions latine et allemande ; en Angleterre.

Ici, l'explication est manifeste : l'œuvre a été mise à l'Index. Seulement, la condamnation s'est faite par étapes<sup>27</sup>.

A partir de 1587 Sixte Quint fait préparer un nouvel Index destiné

<sup>25</sup> *Apologie*, f. 5 r<sup>o</sup>-v<sup>o</sup>. La tolérance mentionnée à propos des États pontificaux concerne les juifs. — Il s'agit uniquement ici de la tolérance de fait, dictée par le pragmatisme politique. Correspond-elle, chez Bodin, à une conviction plus profonde, de nature religieuse ? Y a-t-il continuité de pensée entre la *République* et l'*Heptaplomeres* ? A ce propos, cf. Georg ROELLENBLECK, « Der Schluss des 'Heptaplomeres' und die Begründung », in *Jean Bodin ... Actes ...*, pp. 53-67, ainsi que le débat, *ib.*, pp. 430-435. — Sur les « harangueurs mutins » : *Rép.*, fin du Livre IV, pp. 660-662.

<sup>26</sup> Adresse : *Lutetiae Parisiorum et venundantur Francofurti in Officina Elzeviriana, anno 1619*. L'édition in-8<sup>o</sup>, de 1591 portant le nom de Du Puits sans indication de lieu est un faux : indépendamment des critères bibliographiques, l'éditeur était certainement décédé.

<sup>27</sup> Je renverrai ici aux ouvrages fondamentaux : Franz REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher ...*, 2 tomes en 3 vol., Bonn, 1883-1885, réimpr. Aalen, 1967 ; Id., *Die Indices librorum prohibitorum des sechzehnten Jahrhunderts*, Tübingen, 1886, (réimpr. Nieuwkoop, 1961) ; Joseph HILGERS, s.j., *Der Index der verbotenen Bücher ...*, Fribourg Br., 1904. En dépit de l'identité du titre, qui n'est pas fortuite, l'ouvrage de Hilgers n'a pas le même sujet que celui de Reusch : ce n'est pas une histoire de l'Index, mais une analyse, à la fois historique et apologetique, du nouvel Index que Léon XIII venait de promulguer en 1900. Sur certains points, il complète l'information de Reusch, en particulier par des documents tirés des bibliothèques romaines.

à remplacer celui qui a été publié par Pie IV en 1564. Bodin y figure pour ses trois œuvres principales publiées jusque-là — *Methodus*, *République*, *Démonomanie* — mais simplement par mesure de suspension en attendant la publication d'éditions expurgées. Le pape meurt le 27 août 1590 et le nouvel Index, déjà imprimé, ne sera pas mis en circulation<sup>28</sup>.

La Congrégation de l'Index reprend ses travaux sous les trois brefs pontificats qui suivent, puis sous celui de Clément VIII, pour aboutir enfin à la publication en 1596. Dans l'intervalle, l'incertitude règne dans les milieux chargés d'appliquer la censure, en particulier à propos de Bodin. Quelques documents, récemment publiés par J. A. Tedeschi, jettent quelque lumière sur l'affaire. Il s'agit de lettres adressées à l'inquisiteur de Florence par des cardinaux membres de la Congrégation. Le 11 mars 1592, il est rappelé que la *République* est interdite en toutes langues comme un ouvrage rempli d'erreurs et d'impiété, même si l'on affirme qu'il a été corrigé. On ne peut le lire ni le détenir. L'inquisiteur y veillera et fera détruire tous les exemplaires découverts.

La même lettre rappelle que toutes les autres œuvres de Bodin, y compris la *Démonomanie*, sont prohibées en attendant l'expurgation. L'interdit total frappant la *République* repose sur un décret du feu pape Grégoire XIV, que nous devons donc placer entre le 5 décembre 1590 et le 16 octobre 1591<sup>29</sup>.

En 1593, l'Index est considéré comme terminé, mais le pape en arrête la publication<sup>30</sup>. Même en 1596, la publication s'accompagnera encore de fausses manœuvres. Le texte, conçu cette fois comme un appendice à celui de Pie IV, porte une interdiction absolue de la *Démonomanie* ; pour la *Methodus* et la *République*, une mesure suspensive en

<sup>28</sup> REUSCH, *Der Index* ..., t. I, pp. 501-532; HILGERS, pp. 11 et sv.; *Anhang VII*, pp. 517-519 et IX, pp. 524-525; une liste découverte par HILGERS et contenant des propositions de condamnation semble avoir fait partie du dossier réuni par la Congrégation de l'Index : *Anhang VIII*, 519-521; la *Methodus* figure p. 521. Mention des œuvres de Bodin dans l'Index de Sixte Quint : REUSCH, *Die Indices* ..., pp. 493-494.

<sup>29</sup> J. A. TEDESCHI, « Florentine documents for a history of the Index of prohibited books », in *Renaissance studies in honor of Hans Baron*, Florence, 1971, document n° 1, pp. 587-588. Les vicissitudes historiques ont amené ce dossier à Bruxelles, Bibliothèque Royale, II, 290; cf. le catalogue de VAN DEN GHEYN, t. IV, pp. 84-86. — L'édition qui se proclame corrigée est sans doute la traduction espagnole *Los seis libros de la Republica traducidos y emmendados catholicamente* par Gaspar de AÑASTRO YSUNZA, Turin, Héritiers de Bevilaqua, 1590, in-folio; elle avait obtenu, du reste, l'autorisation des inquisiteurs. [1983 : une étude vient d'être consacrée à cette traduction et à la curieuse personnalité du traducteur par Leonor ROCHAVIEIRA. J'espère qu'elle fera prochainement l'objet d'une publication.]

<sup>30</sup> HILGERS, *Anhang XI*, pp. 529-531.

attendant l'expurgation. Mais le volume, déjà imprimé, est de nouveau bloqué par ordre du pape et des exemplaires conservés à la Bibliothèque vaticane portent la trace d'ultimes remaniements. Au dernier moment, on a inséré en tête un feuillet intitulé *Observatio*, qui modifie certaines dispositions et dont un paragraphe s'intitule *De libris Joannis Bodini*. Le passage qui concernait notre auteur dans l'Index lui-même est considéré comme une erreur du *librarius* et rectifié : la *République* et la *Démonomanie* sont condamnées de manière absolue, avec référence à des décrets de Clément VIII du 15 octobre 1592 pour la première œuvre et du 1<sup>er</sup> septembre 1594 pour la seconde<sup>31</sup>. En ce qui concerne la *République* le pape aurait donc confirmé la décision de son prédécesseur. Les documents florentins montrent comment la Congrégation a dû rattraper les volumes déjà mis en circulation<sup>32</sup>.

Les condamnations enregistrées dans les documents officiels ne nous fournissent qu'une histoire externe de la censure. Elles restent muettes, ou très vagues, sur les motifs des interdits. Le problème est, pour nous de rechercher s'il existe des controverses suffisamment explicites pour avoir — volontairement ou non — mobilisé les censeurs et pour nous, éclairer sur les raisons qui les animaient.

Quand la Congrégation entame ses travaux en 1587, elle recueille, à n'en pas douter, des rapports défavorables sur Bodin. Toutefois l'enquête aboutit seulement à l'obligation d'expurger les trois œuvres. C'est entre 1590 et 1596 qu'a été constitué un nouveau dossier qui conclut à l'aggravation des sanctions. La mesure d'interdiction totale prise par Grégoire XIV, puis par Clément VIII contre la *République* nous conduit même à en placer la rédaction avant octobre 1591. Les tergiversa-

<sup>31</sup> REUSCH, *Die Indices* ..., pp. 559 et 537. Sur les retouches dernières en 1596 : HILGERS, *Anhang XIV*, pp. 536-540; le feuillet inséré correspond aux pp. 17-18 de la partie chiffrée du volume.

<sup>32</sup> Le nouvel Index avait été envoyé à l'inquisiteur de Florence le 27 mars 1596; une lettre du 25 avril contient des rectifications : la *République* a été condamnée totalement par Grégoire XIV (sous mention d'un nouveau décret de Clément VIII), la *Démonomanie* par Clément VIII; le 10 mai est expédié le feuillet portant l'*Observatio*, avec ordre de l'insérer dans le volume : TEDESCHI, Documents n° 4, p. 589; n° 5, p. 591; n° 7, p. 592. Ces découvertes, jointes à celles de Hilgers, permettent de compléter le résumé de REUSCH, *Der Index* ..., t. I, pp. 537-538. — La *Methodus* ne nous concerne pas ici. Interdite par l'Index portugais dès 1581 et par l'Index espagnol de Quiroga en 1583 (REUSCH, *Der Index* ..., loc. cit.), elle restera pour Rome soumise seulement à l'expurgation et fera l'objet d'une notice détaillée dans le seul Index expurgatoire publié à Rome : Joannes Maria BRASICHELLENSIS (i.e. Gianmaria GUANZELLI de Brisighella O.P., maître du Sacré palais), *Index librorum expurgandorum* ..., t. I (seul paru), Rome, 1607, pp. 601-604. — Enfin, le 14 août 1628, un décret de la Congrégation de l'Index condamne l'*Universae naturae theatrum*, paru à Lyon en 1596 : HILGERS, p. 422.



tions qui ont suivi doivent s'expliquer, comme c'était souvent le cas, par le jeu d'influences opposées au sein de la curie <sup>33</sup>.

Or nous sommes en possession d'un dossier de l'espèce : celui qu'a publié le P. Antonio Possevino <sup>34</sup>.

Ce jésuite italien a longtemps séjourné en France, où il a été prédicateur et recteur de collège à Lyon. Sous Grégoire XIII, entre 1572 et 1585, il a été, pendant une dizaine d'années, chargé de missions importantes, particulièrement en Pologne et en Russie.

En 1592, il publie à Rome un *Judicium*, en fait un réquisitoire, contre divers auteurs, dont Jean Bodin <sup>35</sup>. L'année suivante, l'ouvrage est réédité à Lyon, augmenté de divers compléments. C'est cette édition qui sera utilisée ici : elle contient en effet deux lettres qui nous éclairent sur la portée de cette polémique <sup>36</sup>.

<sup>33</sup> On pourrait évoquer, comme un parallèle assez comparable, la condamnation, quelques années plus tard, de Jacques Auguste de Thou : cf. Alfred SOMAN, *De Thou and the Index. Letters from Christophe Dupuy (1603-1607)*, Genève, 1972.

<sup>34</sup> Carlos SOMMERVOGEL s.j., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 6, Bruxelles et Paris, 1895, col. 1061-1093.

<sup>35</sup> Antonii POSSEVINI e Societate Jesu *Judicium de Nuae militis Galli, scriptis, quae ille Discursus politicos et militares inscripsit. De Joannis Bodini Methodo historiae, Libris de Republica et Daemonomania. De Philippi Mornaei libro De perfectione christiana. De Nicolao Machiavello*. Romae ex typographia Vaticana, 1592, in-8°. En dehors des livres de Bodin, les ouvrages visés sont : François de LA NOUE, *Discours politiques et militaires*, Genève, 1587, plusieurs fois réédités, traduits en allemand et en anglais; Philippe du PLESSIS-MORNAY, *De la vérité de la religion chrétienne*, Anvers, 1581 et rééd. Il s'agit donc d'ouvrages d'actualité. Pour Machiavel, Possevino a simplement reproduit les critiques de Jérôme Osorius, mais il examine aussi l'*Antimachiavel* de Gentillet, [Genève], 1576.

<sup>36</sup> 2<sup>e</sup> édition : Antonii POSSEVINI ... *Judicium de Nuae militis Galli, Joannis Bodini, Philippi Mornaei et Nicolai Machiaveli quibusdam scriptis ... Item Defensio veritatis adversus assertiones catholicae fidei repugnantes eiusdem Nuae libris aspersas auctore Petro CORETO Tornaci canonico. Item eiusdem POSSEVINI De Confessione Augustana ac num admittendi sunt haeretici ad colloquium publicum de fide, de Desiderio Erasmo et secta Picardica iudicium ...*, Lugduni apud Joannem Baptistam Buysson, 1593, in-8°, 8 f. liminaires non chiffrés et 366 p. chiffrées (par erreur 356), 1 f. blanc. Exemplaire : Mons, Bibliothèque universitaire, dans un recueil factice R/12/F, portant la marque estampée du récollet montois Philippe Bosquier (1562-1636), prédicateur et auteur de livres d'édification. — Paris, B.N., possède un exemplaire daté de 1594, de pagination identique, témoin sans doute d'une seconde émission. Par rapport à la première édition, celle-ci a doublé d'ampleur. Les additions comportent, avec d'autres censures de Possevino, sur lesquelles je compte revenir en autre lieu, un second libelle contre La Noue, œuvre de Pierre Coret, chanoine de Tournai, originaire d'Ath, mort en 1602. Cette *Defensio veritatis ...* avait d'abord paru en Anvers en 1591. Coret publiera à son tour un pamphlet contre Bodin, intitulé *Antipoliticus ...*, Douai, Bogard, 1599. Cf. article

Possevino y passe au crible les trois œuvres de Bodin. Il n'utilise pas les traductions de la *Démonomanie* et de la *République* parues récemment en Italie : elles contiennent des éloges démesurés de l'auteur et, quoi qu'elles disent, elles sont insuffisamment expurgées<sup>37</sup>.

Il citera donc la *Methodus* dans l'original latin, d'après l'édition revue de 1572 ; la *Démonomanie* d'après la traduction latine publiée à Bâle en 1581 ; la *République* d'après une édition française non identifiée, qu'il traduit lui-même en latin, ignorant la version latine donnée par l'auteur lui-même en 1586<sup>38</sup>. Pour la *Methodus*, il renverra aux pages, pour la *Démonomanie* aux livres, de manière très imprécise, pour la *République* aux livres et chapitres, avec quelques erreurs.

La section du *Judicium* intitulé *De Joannis Bodini libris consideratio et cautio* occupe 35 pages, dont 23 pour la *République*. Elle commence par des généralités : Bodin, par sa compétence pratique et l'apparence d'une vaste information, attire les lecteurs et ceux-ci, par imprudence, peuvent se laisser entraîner à perdre de vue la religion catholique, pour n'en pas dire plus. Les trois œuvres examinées révèlent une remarquable unité et la clé de la pensée de l'auteur réside dans la *Methodus*, un traité qui sent l'hérésie. C'est à son propos que Possevino formule les objections les plus nettement théologiques, en accentuant toutefois la thèse bodinienne de la suprématie du politique dans sa sphère propre<sup>39</sup>.

de J. J. THONISSEN, dans *Biographie Nationale de Belgique*, t. 4, 1875, col. 394-395. SOMMERVOGEL, col. 1075-1076, n° 23, ne signale pas d'autre réédition.

<sup>37</sup> *Demonomania degli stregoni ...*, trad. Hercole CATO, Venise, 1587; *I sei libri della repubblica*, trad. Lorenzo CONTI, Gênes, 1588; éd. espagnole parue à Turin, 1590 (cf. ci-dessus, n. 30) : POSSEVINO, p. 87, lequel soupçonne en outre que des éditeurs ou des traducteurs ont, par endroits, modifié ou interpolé le texte pour lui donner un ton plus chrétien : pp. 94, 95, 100.

<sup>38</sup> Pour la *République*, j'ai comparé la traduction latine de Possevino avec celle de Bodin lui-même : elles ne présentent aucune ressemblance. J'ajouterai que Possevin traduit de manière très soignée. — La *Methodus* a paru d'abord en 1566 à Paris chez Martin Lejeune; la seconde édition, revue et augmentée, chez le même éditeur en 1572. Possevino ici et dans sa *Bibliotheca selecta*, parle d'une édition de 1572, mais publiée à Bâle, dont nous n'avons pu trouver trace. Il pourrait se tromper soit sur le lieu, soit sur la date, confondant alors avec les recueils de Johannes Wolf, qui contiennent la *Methodus* et ont paru à Bâle, en 1576 et 1579. — *De magorum daemonomania, libri IV*, trad. de Lotarius PHILOPONUS [François DUJON ?], Bâle, 1581 et rééd.

<sup>39</sup> La censure des œuvres de Bodin occupe, dans la 2<sup>e</sup> éd., les pp. 87-121 : on trouve successivement une brève introduction : p. 87; l'examen de la *Methodus* : pp. 87-92; de la *Démonomanie* : pp. 93-98; de la *République*, pp. 99-120; une conclusion, coupée encore par la critique de deux passages de cette dernière œuvre : pp. 120-121. — Dans la *Methodus*, Possevino relève des opinions contraires à la Trinité : p. 88; des erreurs sur la causalité divine du mal : pp. 88-89; sur le

Pour la *Démonomanie*, le jésuite reproche à l'auteur de donner une place insuffisante à la doctrine catholique en matière de démonologie et d'escamoter le rituel d'exorcisme. Mais il approuve la thèse centrale : il faut maintenir contre les sceptiques la croyance à la sorcellerie, poursuivre et punir de mort les sorciers. Bodin se contredit d'ailleurs sur cet excellent principe en recommandant dans la *République* de tolérer l'hérésie <sup>40</sup>.

L'importance donnée à cette œuvre, celle qui nous concerne ici, montre que l'essentiel des critiques porte sur une conception « politique » qui ne vise qu'au gouvernement temporel des hommes et néglige les intérêts supérieurs de Dieu et de l'Église catholique <sup>41</sup>.

Ce pragmatisme purement humain amène d'abord Bodin à pécher par omission : il mentionne très rarement la Trinité et le Christ ; il dissimule les avantages démontrés d'une participation de l'Église au pouvoir. Énumérant une multitude d'États politiques, il passe sous silence la République chrétienne. Silence également sur les poursuites menées par saint Louis contre les hérétiques ; sur l'exigence de catholicité pour l'octroi des ordres honorifiques ; sur le rôle de la Providence dans l'établissement de la paix romaine. Nous comprenons que la conclusion de Possevino proclame la nécessité non seulement de suppressions, mais de compléments <sup>42</sup>.

Le *Judicium* censure dans la *République* peu d'opinions religieuses au sens strict, moins que dans la *Methodus*. Relevons seulement le reproche fait à Bodin d'invoquer l'Ancien Testament plus que le Nouveau, d'où le retour à des lois mosaïques cruelles comme le droit de vie et de mort des parents sur leurs enfants et l'utilisation complaisante de l'avis des rabbins <sup>43</sup>.

libre arbitre : p. 89 ; sur l'origine des « formes » des êtres : p. 92. Néanmoins, comme on a pu le voir (cf. ci-dessus, n. 33), la *Methodus* restera permise moyennant expurgation. Sur l'unité d'inspiration entre la *Methodus* et les deux autres œuvres : POSSEVINO, pp. 87, 93.

<sup>40</sup> Cf. la conclusion, POSSEVINO, pp. 97-98 ; ainsi que p. 106.

<sup>41</sup> Emploi du terme « politique » : POSSEVINO, pp. 99, 106, 115, 116, 118, 119, 121 et, en particulier, pour l'échelle des valeurs, p. 113. — Pour la liste des renvois explicites au texte de la *République*, cf. ci-après, Annexe 2.

<sup>42</sup> POSSEVINO, p. 99 (cf. pour *Methodus*, p. 88 ; pour la *Démonomanie*, p. 93 ; 107-108, 99 et 108, 113, 118, 121).

<sup>43</sup> POSSEVINO, pp. 100, 114, 120 (cf. pour la *Démonomanie*, p. 94). Dans l'*Heptaplomeres*, Bodin manifestera une affinité plus marquée encore pour le judaïsme : cf. D. P. WALKER, *op. cit.*, p. 172 ; Georg ROELLENBLECK, *Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin*, Gütersloh, 1964 et, pour une position plus radicale, Christopher R. BAXTER, « Jean Bodin's Dæmon and his conversion to Judaism », in *Jean Bodin ... Actes ...*, pp. 1-21 [et surtout P. L. ROSE, *Bodin and the Great God of Nature : the moral and religious universe of a judaiser*, Genève, Droz, 1980].

Mais l'objectif essentiel du jésuite est de faire le procès des « politiques », c'est-à-dire de mettre leurs principes en contradiction avec des principes religieux ou, plus exactement, ecclésiastiques. Caractéristique est un développement sur le célibat. Pour Bodin, la loi d'Auguste taxant les célibataires et les gens sans enfants présente un triple intérêt : fiscal, moral et politique. Dans un autre contexte, la *République* proclame la supériorité, pour les princes, du droit d'hérédité sur le principe d'élection ; soulignant au passage les difficultés survenues souvent lors de la succession des papes. Pour Possevin, ces thèses mettent en cause le célibat ecclésiastique et la précellence de la chasteté, affirmée par l'Évangile <sup>44</sup>.

Bodin met sur le même pied les religions païennes et le christianisme, concède parfois aux premières une certaine supériorité, estime que le christianisme peut être nuisible à l'État et affirme que les manières de gouverner doivent s'adapter à la mentalité des peuples, elle-même fonction des conditions géographiques et climatiques, ce qui est nier la pérennité des lois divines <sup>45</sup>.

Bref, des règles purement humaines de gouvernement contredisent celles qui ont été instituées par Dieu et s'incarnent dans son Église. Leur application amène à séparer autorité civile et religieuse, en fait à donner la priorité à la première, à refuser à la seconde pouvoir réel et juridiction et à exclure ses représentants des organes de décision <sup>46</sup>.

Le débat ne reste pas sur le plan des principes abstraits. Le mal le plus évident et le plus menaçant qui découle de ces maximes funestes est l'établissement de la tolérance religieuses, la coexistence légalisée des confessions. Possevin ne s'embarrasse évidemment pas des réserves exprimées : la liberté de religion, même limitée aux Églises établies, est un mal absolu, la ruine du catholicisme là où il domine. C'est ce que montrent, en sens opposés, l'exemple de la France, vouée à tous les méfaits du pluralisme et de l'Italie, où règnent l'ordre et la paix parce que la seule vraie Église a su éliminer toute dissidence. Si Bodin admet la nécessité de punir les malfaiteurs qui s'attaquent à la vie et aux biens d'autrui, à plus forte raison doit-il accepter que le pouvoir sévise contre l'hérésie qui, non seulement ruine les royaumes, mais prive les âmes des biens célestes <sup>47</sup>.

<sup>44</sup> POSSEVINO, pp. 115-119 (cf. pour *Methodus*, p. 92); BODIN, *Rép.*, VI, 2, pp. 888 et VI, 5, p. 975.

<sup>45</sup> POSSEVINO, pp. 101, 108, 108-109 (cf. pour *Methodus*, p. 91); 110; BODIN, *Rép.*, V, 1 (et non IV, 1).

<sup>46</sup> POSSEVINO, pp. 106-109 (cf. pour *Methodus*, pp. 89, 91).

<sup>47</sup> POSSEVINO, pp. 101-106, 114.

Avec le recul du temps, on pourrait dire que la position de Possevino n'est pas moins politique que celle de son adversaire : à un système de gouvernement qui veut se fonder uniquement sur des critères humains, rationnels et pragmatiques, il en oppose un autre qui subordonne le temporel au spirituel ou du moins à un spirituel tel qu'il est conçu dans une certaine phase du christianisme. L'argumentation développée ici manque de précision quant à la théologie du pouvoir qui la sous-tend. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle s'accorde implicitement avec la théorie définie par Bellarmin de la *potestas indirecta*, largement reprise par les auteurs jésuites : le pape n'a, en dehors de ses États, aucun pouvoir temporel direct et immédiat, mais il détient du moins, en vertu de la primauté du spirituel, un certain pouvoir suprême dans le domaine temporel. Il a le droit et le devoir d'intervenir dans les affaires des princes, dès que les fins de leur gouvernement ou les moyens mis en œuvre contredisent les intérêts supérieurs dont l'Église a la charge <sup>48</sup>.

Toute déviation par rapport à une doctrine théocratique, quelle qu'elle soit, entraîne de la part de l'Église, une répression dont nous trouvons ici le vocabulaire spécifique : imprudence, erreur, témérité ; à l'occasion injurieux : Satan, serpent, venin <sup>49</sup>. Bodin doit donc être condamné.

L'opposition de Possevino se renforce chez lui d'objectifs plus concrets : le conflit se joue surtout sur deux théâtres : la France, évidemment, mais aussi la Pologne, où il a séjourné longuement comme une sorte de légat officieux et où il a certainement joué un rôle dans le revirement qui ramène dans ce pays le monopole du catholicisme. Il a adressé au roi Étienne Bathory un mémoire pour le dissuader d'accepter des colloques interconfessionnels, à la manière de celui de Poissy, dont la France, selon lui, a subi les suites funestes <sup>50</sup>. La critique qu'il fait de

<sup>48</sup> En particulier POSSEVINO, pp. 100-101. La théorie de la *potestas indirecta* est développée par Robert BELLARMIN, *De potestate summi pontificis in rebus temporalibus adversus Gulielmum Barclaium*, dans Tome I des *Disputationes de controversiis christiana fidei* ..., Ingolstadt, 1586 et nombreuses rééditions cf. SOMMERVOGEL, t. I, 1890, col. 1156-1167, n° 8. Elle suscite l'opposition de Sixte Quint et des curialistes intégraux, d'où la mesure suspensive figurant à l'Index de 1590, non promulgué comme nous l'avons vu, mais éliminée de celui de Clément VIII en 1596 : REUSCH, *Der Index* ..., p. 503. La théorie s'exprime en particulier dans le répertoire théâtral des jésuites : cf. l'ouvrage récent de Jean-Marie VALENTIN, *Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande (1554-1680). Salut des âmes et ordre des cités*, Berne, Franefort et Las Vegas, 1978, 3 vol., où l'on se reportera en particulier aux pages sur l'idéologie de la souveraineté, *La nouvelle primatie*, t. I, pp. 127-132.

<sup>49</sup> POSSEVINO, pp. 115, 119, 101, 108.

<sup>50</sup> *Tractatio ad Stephanum Poloniae regem serenissimum* : POSSEVINO, 319 [329]-336 [346]. Je n'ai pu prendre connaissance de l'ouvrage de P. PIERLING, *Bathory et*

la *République* montre plus d'une fois sa connaissance précise des affaires polonaises et sa position sans équivoque sur la restauration qui s'impose à ce pays. Il insère un questionnaire massivement tendancieux, qui aurait été soumis à la diète de février 1585 en vue de dégager les maux causés à l'Église catholique et à la Pologne par le régime de la tolérance religieuse <sup>51</sup>.

Toutefois, le retour au monopole catholique, très avancé déjà sous Sigismond III, se heurte à des résistances « politiques » que Possevino veut contribuer à combattre. C'est sur quoi nous éclaire la seconde édition du *Judicium* en 1593, qui reproduit dans sa partie nouvelle le mémoire destiné au roi Étienne. Elle apporte des données plus précises dans une lettre adressée à l'auteur par l'archevêque de Gniezno et primat de Pologne, Stanislas Karnkowski. Celui-ci a reçu par l'intermédiaire du recteur du collège des jésuites à Poznan un exemplaire de l'édition de 1592 et on l'a sollicité de faire imprimer et répandre le livre en Pologne. Le prélat évoque les mérites de Possevino en ces temps où l'impiété dresse la tête. Les fléaux (*pestes*) ont aussi envahi la Pologne, où beaucoup de gens lisent les délires (*enthusiasmi*) de Bodin, de Machiavel et des autres ; si bien que, pour eux, rien n'est plus sage ni plus propre à guérir les maux de l'État que l'esprit humain. Absorbant ces sucus empoisonnés, ils sont attirés par un faux-semblant de paix et voudraient concilier les sectes dissidentes avec la sainte Église romaine, comme si l'on pouvait concilier le Christ et Bélial. Plus que tout autre pays, la Pologne peut donc tirer profit de l'ouvrage et l'archevêque a donné ordre de l'imprimer pour qu'il soit diffusé lors de la prochaine diète <sup>52</sup>.

*Possevino. Documents inédits sur les rapports entre le Saint-Siège et les Slaves*, Paris, 1887. — Peut-être faut-il rappeler au lecteur français quelques étapes de l'histoire de la Pologne dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle. Après le règne de Sigismond II, le dernier Jagellon, 1548-1572, époque de tolérance religieuse, l'interrègne se termine par le passage à la monarchie élective. Le premier roi élu est, en 1573, Henri de Valois, qui, dès l'année suivante, abandonne le trône de Pologne pour celui de France. Un nouvel interrègne aboutit à l'élection d'Étienne Bathory, prince de Transylvanie, époux d'une Jagellon. Sous la pression du haut clergé, Étienne revient au principe du catholicisme religion d'État (1576-1586). En 1587 est élu Sigismond III, appartenant à la dynastie suédoise des Vasa. Catholique, il perd le trône de Suède, mais assure en Pologne le triomphe de la Contre-Réforme (1587-1632).

<sup>51</sup> POSSEVINO, pp. 102-105.

<sup>52</sup> *Epistola Stanisłai archiepiscopi Gnesnae in Polonia ad P. Antonium Possevinum ...* : POSSEVINO, liminaires, f. \* 7 v<sup>o</sup>-8 r<sup>o</sup>. La lettre est datée du 5 août 1592. Stanislas Karnkowski, 1525-1603, archevêque de Gniezno en 1581, semble avoir été personnellement un partisan de la tolérance dans la tradition humaniste, soucieux de ramener les dissidents à l'Église catholique sans recourir à la persécution. — Je n'ai trouvé aucune trace d'une édition du *Judicium* publiée en Pologne.

Possevino a donc en vue de combattre les idées des « politiques », exprimées principalement par Bodin et dangereusement répandues surtout dans deux pays, la France et la Pologne. Mais son objectif se situe au-delà d'une polémique idéologique. Ici encore les annexes de l'édition de 1593 du *Judicium* nous mettent sur la piste. L'imprimeur lyonnais Buysson a rédigé et placé en tête une lettre-dédicace à Emmanuel Chalom, official et vicaire général, membre du parlement de Lyon. Il rappelle les séjours de Possevin en France, en particulier à Lyon et ses missions à l'étranger ; il fait l'éloge de son zèle. Les livres dénoncés par lui témoignent de l'outrecuidance des auteurs et du manque de conscience des libraires qui les ont répandus même à l'étranger. Un hasard heureux a voulu qu'ils parviennent en Italie et tombent entre les mains du futur pape Innocent IX et du P. Possevino. Le premier a chargé le second de collationner leurs notes respectives et de rédiger un mémoire permettant d'interdire ces livres pestilentiels. C'est ce qui a été fait. Le *Judicium* a été publié en 1592. C'est Chalom qui a conseillé à Buysson de le rééditer pour la France, puisque c'est là surtout qu'ont été imprimés les livres impies en question. Buysson a également reçu les encouragements des jésuites de Lyon, qui ont suggéré d'ajouter le mémoire contre La Noue du chanoine tournaisien Coret. Enfin, Possevino lui-même a, par lettre, proposé de joindre d'autres controverses sorties de sa plume et déjà parues en Allemagne ou en Pologne, en particulier pour éviter que la confession de Poissy ou toute autre confession insensée venant de Théodore de Bèze (*Bezana seu vesana potius ...*) n'accouche en France des mêmes monstres qu'en Allemagne la Confession d'Augsbourg<sup>53</sup>.

Le *Judicium* est donc à l'origine un rapport rédigé sur la demande ou du moins avec le soutien du futur Innocent IX, le cardinal Gian Antonio Facchinetti, qui ne régnera que les deux derniers mois de 1591. La connaissance des livres de Bodin a dû se répandre en Italie après la publication en 1588 d'une version italienne de la *République*, encore que Possevino, qui sait le français, ait pu connaître l'œuvre beaucoup plus tôt et attirer l'attention du cardinal, qui a occupé des offices importants à la curie sous Sixte Quint et ses deux premiers successeurs. Il semble s'être préoccupé en particulier de la censure d'ouvrages politiques : il serait l'auteur d'une critique de Machiavel restée inédite et a incité l'oratorien Tommaso Bozio à écrire contre cet auteur un ouvrage paru en 1593. Comme les deux autres successeurs éphémères de Sixte Quint, il appartenait au parti pro-espagnol et soutenait en France l'action de la Ligue<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> POSSEVINO, liminaires, f. \* 2 r<sup>o</sup>-3v<sup>o</sup>.

<sup>54</sup> G. SCHWAIGER, art. *Innozenz IX*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 5, Fribourg Br., 1960, col. 692; VAN GULIK, EUBEL, SCHMITZ-KALLENBERG,

A n'en pas douter, c'est grâce à son influence que Possevin a pu introduire devant les autorités de censure le dossier concernant les « politiques » et particulièrement Bodin, dossier qui aboutit, sous Grégoire XIV, soit en 1591, à un décret de condamnation pure et simple de la *République*, en remplacement des prescriptions de l'Index de Sixte Quint qui, en 1590, réclamaient simplement l'expurgation.

Revenons, pour finir, aux conclusions du *Judicium* : « Puisque ces livres de la *République* présentent un appareil considérable d'informations politiques qui incite bien des gens à les lire, ceux à qui incombe au premier chef le salut des âmes doivent aviser s'il faut sérieusement s'appliquer de toute urgence, non seulement à les expurger, mais à y insérer opportunément ce qui est de nature à fortifier dans la religion catholique et dans la piété le cœur des princes et des politiques. Ce serait certes faire beaucoup pour la gloire de Dieu ».

Cette question, posée aux plus hautes autorités de l'Église, est introduite, dans son libellé latin, par *num*, ce qui fait attendre une réponse négative<sup>55</sup>. Il ne reste donc qu'à interdire totalement l'ouvrage.

En 1593, année où le *Judicium* est réédité à Lyon, Possevino publie à Rome sa *Bibliotheca selecta*, vaste répertoire bibliographique qui constituera un équipement de base des bibliothèques. De Bodin, il ne mentionne que la *Methodus*, à propos de laquelle il reproduit à peu près textuellement ses critiques. Inutile, selon lui, de revenir sur la *Démonomanie* et la *République*, déjà condamnées par l'Église. Il ne doute donc pas du succès de son action et, après les années de tergiversation entre 1593 et 1596, dont il a été question plus haut, le nouvel Index lui donnera raison<sup>56</sup>.

\* \* \*

*Hierarchia catholica* ..., 2<sup>e</sup> éd., Münster, 1923, pp. 46-47; 210; 256; REUSCH, *Der Index* ..., p. 387.

<sup>55</sup> POSSEVINO, p. 121 : « At quoniam hi de Republica libri magnam rerum publicarum supellectilem habent, quæ plures allicit ad legendum, videant quibus animarum salus potissimum incumbit, num serio danda esset opera, ut quam primum non solum purgarentur, verum etiam ea apte insererentur quæ in religione catholica et pietate firmare principum et politicorum animos possent. Quod sane maximum esset ad Dei gloriam operæ pretium. »

<sup>56</sup> ANTONII POSSEVINI ..., *Bibliotheca selecta de ratione studiorum* ..., Rome, 1593, 2 vol. in-folio. Je cite d'après la 3<sup>e</sup> édition, Cologne, Gymnicus, 1607 (exemplaire : Mons, Bibl. univ., R/16/B), t. II, p. 269 D. — La *Bibliotheca selecta* a fait l'objet de nombreuses rééditions, intégrales ou partielles : cf. SOMMERVOGEL, t. 6, col. 1076-1080, n<sup>o</sup> 24. Elle restera longtemps un outil essentiel pour les bibliothécaires, à la fois comme source d'information et comme autorité de censure. Un seul exemple : le projet de bibliothèque élaboré en 1633 pour la ville de Gand par Antoine Sanderus ; cf. Marie-Thérèse ISAAC « Antoine Sanderus panégyriste



La *République* de Bodin s'est trouvée soumise à deux censures, tantôt convergentes, tantôt opposées.

Le calviniste Simon Goulart se moque du déterminisme cosmique et arithmologique de Bodin, critique qu'on retrouve chez le jésuite Possevino mais uniquement à propos de la *Methodus*.

Goulart tient surtout à préciser la position des calvinistes sur la question brûlante du droit de résistance et du tyrannicide. Possevin aurait sans doute pas mal de choses à dire sur la question, mais il préfère n'en souffler mot.

En fait, sur le nœud du problème, qui est à l'intersection des domaines politique et religieux, il y a séparation totale. Goulart admet, comme toute la tradition protestante depuis Luther, la séparation des deux pouvoirs, spirituel et temporel, autonome chacun dans sa propre sphère, position qui peut s'accorder avec celle de Bodin et des « politiques ». Possevino, au contraire, trouve là le fondement même de ses critiques. Il refuse la séparation, qui conduit au fléau de la tolérance et il maintient, en faisant appel à la censure radicale, la thèse romaine : le spirituel a toujours, directement ou indirectement, son mot à dire, et le dernier mot.

de Gand », communication au Colloque *Gand et la littérature*, novembre 1978, *Actes* à l'impression. [Peut-être est-il utile d'ajouter que, pour l'exécution des censures, la situation varie fortement d'un pays à l'autre : en France, l'Index romain n'est pas d'application pour le pouvoir civil, qui se règle sur les avis du Parlement et de la Sorbonne; en Espagne, l'Inquisition nationale a ses propres index et se contente, pour la *Methodus* et la *République*, de donner des directives d'expurgation : cf. R. CRAHAY, dans *Il Pensiero politico*, pp. 167-170.]

## Annexe I

Les éditions français des *Six Livres de la République* de Jean Bodin. Tableau dressé par le Séminaire de Bibliographie Historique de l'Université de Mons [état 1984].

1. a) Paris, Du Puys, 1576, in-folio.  
b) Paris, Du Puys, 1577.
2. [Genève, Claude Juge], 1577, in-8°, éd. subreptice.
3. a) Paris, Du Puys, 1577, in-folio, 2<sup>e</sup> éd. autorisée.  
b) Paris, Du Puys, 1577, in-folio (éd. de luxe sur grand papier).
4. Paris, Du Puys, 1578, in-folio, 3<sup>e</sup> éd. autorisée.
5. Paris, Du Puys, 1579, in-8°, 4<sup>e</sup> éd. autorisée.
6. a) Lyon, Du Puys, 1579, in-folio (liminaires : 6 ff.), 5<sup>e</sup> éd. autor.  
b) Lyon, Du Puys, 1579 (liminaires : 4 ff., sans *Epistola*).  
c) Lyon, de Tournes, 1579 (liminaires comme 6.a).  
d) Lyon, Du Puys, 1580 (liminaires comme 6.a).  
e) Lyon [Genève], G. Cartier, 1610 (pas de liminaires).
7. Paris, Du Puys, 1580, in-8°, 6<sup>e</sup> éd. autorisée.
8. Paris, Du Puys, 1583, in-8° (A), 7<sup>e</sup> éd. autorisée.
9. a) Paris, Du Puys, 1583, in-8° (B), 8<sup>e</sup> éd. autorisée.  
b) Paris, Du Puys [?], 1587 (liminaires imprimés par Cartier).  
c) Lyon, des Jontes, 1591 (liminaires imprimés par les Jontes).
10. a) Lyon [Genève], Cartier, 1593 [1587], in-8°, 1<sup>re</sup> éd. Cartier.  
b) Lyon [Genève], Cartier, 1594.
11. Lyon [Genève?], Barthélemy Vincent, 1593, in-8°.
12. s.l. [Genève], Cartier, 1599, in-8°, 2<sup>e</sup> éd. Cartier.
13. s.l. [Genève], Cartier, 1608, in-8°, 3<sup>e</sup> éd. Cartier.
14. Genève, Gamonet, 1629, in-8°.



*Jud.*, p. 120; *Rép.*, I, 4, p. 31 : Bodin, revenant à l'Ancien Testament, rendrait aux parents le droit de vie et de mort sur leurs enfants.

*Jud.*, p. 121 : Bodin, qui divague beaucoup à propos de Venise, déclare à tort que les Vénitiens choisissent d'ordinaire comme doge un homme médiocre (je trouve seulement plusieurs passages où Bodin insiste sur le peu de pouvoir effectif du doge : *Rép.*, I, 10, p. 219; II, 1, pp. 261-262; IV, 3, p. 578. Sans doute, comme me le suggère M. Reulos, Possevino confond-il avec une ordonnance génoise de 1506, décidant que le doge de cette république serait choisi parmi les roturiers : *Rép.*, VI, 4, p. 956, ce passage faisant suite à un développement sur Venise).

Si l'on fait abstraction des premiers et des derniers renvois au texte de Bodin, qui semblent bien le résultat d'ajustements ultérieurs, Possevino a suivi l'ordre de sa lecture de la *République*. Le *judicium* proprement dit de cet ouvrage commence avec le procès de la tolérance civile (pp. 101-106), sans référence précise, mais visant essentiellement le chapitre IV, 7.



## TABULA GRATULATORIA

- M. L. ALEXIOU (Sars-Buissière).  
M. P. AQUILON (Chambray).  
M. M. A. ARNOULD (Mons).  
M. R. AUBERT (Louvain-la-Neuve).  
M. R. AULOTTE (Rambouillet).
- M. L. BAGUET (Ecaussinnes).  
M. Ch. BENÉ (Meylan).  
M. J. BERCKMANS (Wijgmaal).  
M. G. BIART (Malonne).  
M. A. BILTIAU (Bruxelles).  
Mlle N. BINGEN (Bruxelles).  
M. P. BLOND (Colfontaine).  
M. Cl. BLUM (Triel sur Seine).  
M. A. BOMBOIR (Mons).  
M. H. BOTS (Mook).  
M. J. BRUNFAUT (Mons).  
Mlle M. BRUWIER (Mons).  
M. R. BULTOT (Leuven).
- M. A. CARETTE (Bruxelles).  
M. M. CARTON (St. Symphorien).  
M. J.-M. CAUCHIES (Quaregnon).  
M. J. CHOMARAT (Maisons-Alfort).  
M. R. CLAIX (Brugelette).  
M. P. COCKSHAW (Bruxelles).  
Mme E. COCKX-INDESTEGE (Dilbeek).  
M. V. I. COMPARATO (Perugia).  
M. H. COPIN (Bruxelles).  
M. E. CRAPEZ (Grivegnée).  
Mlle L. CRETS (Bruxelles).  
M. J. CROKAERT (Mons).  
M. P. CULOT (Hensies).
- M. J. DAHLBÄCK (Stockholm).  
M. P. DARTEVELLE (Everberg).  
M. M. DARVILLE (Bruxelles).  
M. Th. DAVIDOVIC (Bruxelles).  
Mme P. DE CUYPER (Bruxelles).  
Mlle M. DEGAUQUE (Bruxelles).  
Mme E. DEHENNIN-GALLE (Aalst).
- M. F. DEKEGELEER (Tournai).  
M. W. DE KEYZER (St. Symphorien).  
M. M. DE KROON (Münster).  
Mlle M.-M. de LA GARANDERIE (Nantes).  
Mme J. DELBAERE-GARANT (Bruxelles).  
M. O. DEMOL (Brasmenil).  
M. L. DEMOULIN (Jemeppe-sur-Sambre).  
M. R. DEMOUSSELLE (Bruxelles).  
M. Ph. DENIS (Rixensart).  
Mlle C. DEPASSE (Boninne).  
M. L. DEPERON (Bruxelles).  
Mme H. DE RIDDER-SYMOENS (Lovendegem).  
M. C. DEROUX (Bruxelles).  
M. R. DESMED (Bruxelles).  
M. G. DESPY (Limal).  
M. J. DETEMMERMAN (Bruxelles).  
M. J. J. V. M. DE VET (Beek bij Nijmegen).  
M. et Mme J. P. DEVROEY-ZOLLER (Bruxelles).  
Mme S. DEYON (Strasbourg).  
M. A. DIERKENS (Bruxelles).  
M. D. DONNET (Aiseau).  
M. J.-M. DUFAYS (Bruxelles).  
M. A. DUFOUR (Genève).  
M. R. DUVIVIER (Verviers).
- Mlle G. EVERLING (Mons).
- M. P. FAUTRE (Gembloux).  
Mlle G. FINK (Bruxelles).  
M. Ch. FONTAINE (Ottignies).  
M. J. FOVIAUX (Montrouge).  
M. J. FRANÇOIS (La Louvière).  
M. P. FRANÇOIS (Angre).  
Mlle M. FRANCOTTE (Rixensart).  
M. G. FRANSEN (Louvain-la-Neuve).

- Mlle L. GAIARDO (Bruxelles).  
M. L. GILISSEN (Mons).  
M. J.-F. GILMONT (Bruxelles).  
M. P. GOTHOT (Liège).
- M. H. HASQUIN (Bruxelles).  
M. Chr. L. HEESAKKERS (Leiden).  
M. J. J. HEIRWEGH (Wezembeek).  
M. E. HELIN (Liège).  
M. J.-J. HOEBANX (Bruxelles).  
M. J.-P. HOSCH (Martelange).  
Mme M. HOUX (Honnelles).  
M. G. HOUZIAUX (Vellereille).  
M. L. HOUZIAUX (Liège).  
M. R. HUENENS (Bruxelles).  
M. P. HURBIN (Bruxelles).
- Mlle M.-Th. ISAAC (Jemappes).  
Mme M. ISNARDI PARENTE  
(Roma).
- M. E. JACQUES (Bruxelles).  
M. A. JANSSENS (Bruxelles).  
M. P. JODOGNE (Bruxelles).  
M. A. JOLIDON (Rennes).  
M. R. JOLY (Carnières).
- M. A. KIES (Tienen).  
M. R. KINART (Antwerpen).
- M. O. LALEMAN (Brugge).  
M. J. LECOMTE (Liège).  
Mlle Ch. LEITZ (Arlon).  
Mlle M.-Th. LENGER (Bruxelles).  
Mlle J. LHERMITTE (Thuin).  
M. G. LIBERT (Sint-Genesius-Rode).  
M. B. LOONEN (Bruxelles).  
M. R. LORENT (Charleroi).
- M. K. Mc RAE (Ottawa).  
Mlle R. MANTOU (Bruxelles).  
M. S. MASTELLONE (Firenze).  
Mme A. MORELLI (Everberg).  
Mme M. MUND-DOPCHIE (Bruxelles).  
les).
- M. J. PAULUS (Liège).  
Mme Chr. PIÉRARD (Mons).
- M. H. PIRON (Genval).  
M. R. PLISNIER (Obourg).  
M. R. POUPART (Ciney).  
M. J.-P. POURTOIS (Haulchin).  
M. J. PUISSANT (Bruxelles).
- M. D. RAIMOND (Spiennes).  
M. M. REULOS (Paris).  
Mlle P. ROBINS (Bruxelles).  
M. A. ROTONDO (Firenze).  
M. P. RUELLE (Mons).
- M. J.-M. SANSTERRE (Bruxelles).  
M. H. SAVON (Paris).  
Mme L. SCHOUTERS-DECROLY  
(La Hulpe).  
M. M.-A. SCREECH (Oxford).  
Mme S. SEIDEL MENCHI (Heidelberg).
- M. T. SILBERSTEIN (Bruxelles).  
M. H. SILVESTRE (Bruxelles).  
M. Cl. SORGELOOS (Bruxelles).  
M. R. STAUFFENEGGER (Quingey).  
M. J. STENGERS (Bruxelles).
- M. N. THONON (Liège).  
Mme J. A. TILLIER-FORIL (Colfontaine).  
Mlle J. TIMMERMANS (Dilbeek).
- M. G. VAN CALSTER (Bruxelles).  
M. P. L. VANCOILLIE (Torhout).  
M. J. P. VANDEN BRANDEN  
(Bruxelles).  
M. J.-P. VANDERMEULEN  
(Bruxelles).  
M. F. VANDERZEYPEN (Bruxelles).  
M. J. VAN DE WALLE (Ieper).  
Mme S. VAN RIET (Bruxelles).  
M. R. VAN SWIETEN (Bruxelles).  
Mme S. VIARRE (Paris).  
Mlle M. L. VIEIRA (Lisboa).  
Mlle G. VIRE (Bruxelles).  
M. M. VOISIN (Mons).
- Mlle M. WAEYENBERGH (Morlanwelz).  
Mme M. WEYEMBERGH-BOUSSART (Bruxelles).

M. W. WILLEMS (Vilvoorde).  
M. J. WUILBAUT (Mons).

## ANTWERPEN

Universitaire Faculteiten St.-Ignatius.  
Ruusbroecgenootschap.

## BERN

Bibliothèque nationale suisse.

## BRUXELLES / BRUSSEL

Faculté Universitaire de Théologie protestante.  
Institut interuniversitaire pour l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme.  
Maison d'Erasme.  
Ministère de l'Éducation nationale et de la Culture française.  
Université Libre de Bruxelles. Bibliothèques.

## HENNEF

Bibliothek des Ordensseminars Geistingen CSSR.

## KÖLN

Universität — Romanisches Seminar.

## LEUVEN

Katholieke Universiteit. Campusbibliotheek — Geesteswetenschappen.

## LIÈGE

Université de Liège. Unité de documentation en histoire médiévale, moderne et contemporaine.

## PADOVA

Università — Istituto di Storia della Filosofia.

## PARIS

Apostolat des Editions — Librairie.  
Ecole normale supérieure de jeunes filles.  
Société de l'histoire du protestantisme français.

## PESSAC

Université de Bordeaux I. Département Droit, Economie, Histoire du droit.

## ROMA

Dizionario degli Istituti di perfezione.

## SINT-TRUIDEN

Instituut voor franciscaanse Geschiedenis.

## STRASBOURG

Faculté de théologie protestante.  
Université des Sciences humaines.  
Institut de langue française.  
Faculté des lettres modernes.

## TOURS

Université d'études supérieures de la Renaissance.

## VILLENEUVE D'ASCQ

Université de Lille 3 — Centre des religions.

## WOLFENBÜTTEL

Herzog August Bibliothek.

## ZURICH

Institut für Schweiz. Reformationsgeschichte.





## TABLE DES MATIÈRES

BIBLIOGRAPHIE DE ROLAND CRAHAY . . . . .	7
ROLAND CRAHAY, par M. Th. ISAAC . . . . .	11
<i>Les censeurs louvanistes d'Érasme</i> . . . . .	14
<i>Une utilisation d'Érasme dans la pédagogie protestante : l'édition des « Colloques » (Dublin, 1712)</i> . . . . .	40
<i>L'évangélisme d'Érasme. Éléments d'un dossier</i> . . . . .	75
<i>L'utopie religieuse de Campanella</i> . . . . .	103
<i>L'utopie pratiquée des Anabaptistes</i> . . . . .	119
<i>Controverses et censures religieuses à propos de la « République » de Jean Bodin</i> . . . . .	132
<i>Tabula gratulatoria</i> . . . . .	157





---

## Table des matières

---

Bibliographie de Roland Crahay

---

Les censeurs louvanistes d'Erasme

---

Une utilisation d'Erasme dans la pédagogie protestante :  
l'édition des « Colloques » (Dublin, 1712)

---

L'évangélisme d'Erasme. Eléments d'un dossier

---

L'utopie religieuse de Campanella

---

L'utopie pratiquée des Anabaptistes

---

Controverses et censures religieuses à propos de la « République »  
de Jean Bodin

## **Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB**

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

### **Protection**

#### **1. Droits d'auteur**

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

#### **2. Responsabilité**

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

#### **3. Localisation**

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <[http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom\\_du\\_fichier.pdf](http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf)> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

## Utilisation

### 4. *Gratuité*

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

### 5. *Buts poursuivis*

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles ([editions@admin.ulb.ac.be](mailto:editions@admin.ulb.ac.be)).

### 6. *Citation*

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

### 7. *Liens profonds*

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

## Reproduction

### 8. *Sous format électronique*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

### 9. *Sur support papier*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

### 10. *Références*

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.