

LA CONDAMNATION PAR LES THÉOLOGIENS PARISIENS DU PLAIDOYER D'ÉRASME POUR LA TRADUCTION DE LA BIBLE DANS LA LANGUE VULGAIRE (1527-1531)

«D'après moi, l'agriculteur, le forgeron et le maçon peuvent lire sans problèmes l'Écriture sainte», est une des affirmations les plus enthousiastes qu'Érasme ait écrites dans la préface à ses Paraphrases de l'Évangile de Matthieu. Dans ce texte l'humaniste plaidait pour que tous les chrétiens, y compris les plus simples, nourrissent leur foi par une lecture directe de l'Écriture. La conséquence en était que la Bible pouvait être traduite en langue vulgaire. Dans cet article, nous voudrions tout d'abord nous attarder en détail sur le plaidoyer d'Érasme pour la Bible populaire, comme cela apparaît surtout dans la préface aux Paraphrases de Matthieu. La condamnation doctrinaire (1527-1531) de la Bible en langue vulgaire par les théologiens parisiens sera ensuite examinée. Dans une troisième partie, nous résumerons la réaction d'Érasme à cette condamnation parisienne. Ensuite, notre attention se focalisera sur la manière dont les théologiens parisiens s'y prirent en réponse à la réaction d'Érasme. Enfin, nous essayerons de formuler une réponse à la question de savoir dans quelle mesure la *Determinatio* des théologiens parisiens a pu influencer l'attitude des théologiens louvanistes et, le cas échéant, l'Église en général.

1. La préface d'Érasme aux Paraphrases de Matthieu, et son plaidoyer pour les traductions de la Bible en langue populaire

Dans quel cadre situer l'ouvrage d'Érasme?

La préface aux *Paraphrases in Mathaeum*¹ n'était pas le premier, ni le seul ouvrage dans lequel Érasme plaidait pour la Bible

¹ L'editio princeps de cette édition: ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius, *Pio Lectori S.D.*, dans [ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius,] ... *Paraphrasin in Euangelium Matthaei nunc primum natam et aeditam per D. ERASMUM Roterodamum: Paraphrases in omnes epistolas apostolicas, hoc est Pauli, Iacobi, Ioannis, Petri, Iudae, per eundem*/-, Apud Inclytam Basileam per Ioannem Frobenium, 1522, [8 f.], 182, 464 p.; in f°, f. a³v-a⁸v. Une édition critique des *Paraphrases* de Matthieu par les soins de J.-F. Cottier trouvera sa place dans la série ASD, dite «d'Amsterdam». Pour l'avant-propos d'Érasme au *Pio lectori* et pour sa dédicace au *Caesari Carolo, eius*

populaire. Ce plaidoyer se situait d'ailleurs généralement dans le cadre de sa vision fondamentale de l'*euangelica philosophia*, *christiana philosophia*, *Christi philosophia*. Celle-ci traite de la doctrine évangélique, la spiritualité biblique accessible aux érudits et aux simples gens. Érasme emprunte ce terme aux Pères de l'Église grecs, qui utilisaient cette notion pour définir la doctrine de l'Évangile par rapport à la philosophie païenne. Érasme reprend le caractère polémique du terme, et oppose l'*euangelica philosophia* à la théologie intellectualiste et surchargée des scolastiques.² Le premier plaidoyer d'Érasme pour la Bible en langue vulgaire se trouvait dans son commentaire sur le Psaume 1, l'*Enarratio in Psalmum primum: Beatus vir* (1515).³ Mais le plaidoyer pour la Bible populaire qu'Érasme tint dans la *Paraclesis* (littéralement: encouragement, stimulant), une des préfaces au *Novum Instrumentum* publié une première fois en 1516

nominis quinto nous suivons l'édition latine d'Alexandre VANAUTGAERDEN, Jean-François COTTIER et Guy BEDOUELLE, *Érasme de Rotterdam. Exhortation à la lecture des lettres saintes*, Turnhout – Anderlecht, à paraître (Notulae Erasmianae, 5). Aussi: Jean-François COTTIER, *Rhétorique de la spiritualité latine chrétienne (Antiquité – Moyen Âge – Renaissance)*. T. IIIa: ÉRASME, *In Euangelium Matthaei Paraphrasis*. Édition, Aix-en-Provence, 2002 (Dossier d'Habilitation à Diriger des Recherches, Aix – Marseille I), p. 11-24. Pour une introduction à l'ouvrage, voir surtout: COTTIER, *Rhétorique de la spiritualité latine chrétienne*. T. II: *Lucernam accendere in meridie? Érasme et la tradition de la paraphrase*, p. 146-156; Heinz HOLECZEK, *Humanistische Bibelphilologie als Reformproblem bei Erasmus von Rotterdam, Thomas More und William Tyndale*, Leiden, 1975 (Studies in the History of Christian Thought, 9), p. 194-202 et Craig R. THOMPSON, «Scripture for the Ploughboy and Some Others», dans Dale B.J. RANDALL et George Walton WILLIAMS (éd.), *Studies in the Continental Background of Renaissance English Literature: Essays Presented to John L. Lievsay*, Durham, NC, 1977, p. 3-28. Mais aussi: Simon Willem BIL, *Erasmus in het Nederlands tot 1617*, Nieuwkoop, 1978 (Bibliotheca Bibliographica Neerlandica, 10), p. 378-382; Joseph COPPENS, «Les idées réformistes d'Érasme dans les préfaces aux paraphrases du Nouveau Testament», dans *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques Historische opstellen Étienne van Cauwenbergh*, Leuven, 1961 (Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 4/24), p. 344-371; Cebus Cornelis DE BRUIN, *De Statenbijbel en zijn voorgangers. Nederlandse bijbelvertalingen vanaf de Reformatie tot 1637*. Bewerkt door Frits Gerrit Murk BROEYER, Haarlem – Brusel, 1993, p. 44-47.

² Comparez: Mark VESSEY, «The Tongue and the Book: Erasmus' *Paraphrases on the New Testament* and the Arts of Scripture», dans Hilmar M. PABEL et Mark VESSEY, *Holy Scripture Speaks: The Production and Reception of Erasmus' Paraphrases on the New Testament*, Toronto – Buffalo – London, 2002 (Erasmus Studies, 14), p. 48-49.

³ ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius, *Enarratio allegorica in primum Psalmum Beatus vir*. Éd. André GODIN, dans *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, T. V-2, Amsterdam – New York – Oxford, 1985, p. 19-80. Pour un bref commentaire du contenu de l'*Enarratio primi Psalmi*: HOLECZEK, *Humanistische Bibelphilologie*, p. 189-191.

chez Jean Froben à Bâle,⁴ est sans aucun doute plus connu. La *Paraclesis* a été reprise dans les éditions du *Novum Testamentum* de 1519 et de 1522, mais pas dans celles de 1527 et de 1535. Une des raisons de cet abandon est vraisemblablement le fait que les idées qu'on y trouvait, avaient été reprises et développées dans la préface aux *Paraphrases in Mathaeum*, suivant la technique de l'*amplificatio*. Dans certaines éditions du *Novum Testamentum*, on a aussi imprimé une *Praefatio* avant la *Paraclesis*. Ce fut entre autres le cas dans les rééditions imprimées en 1520 à Bâle et à Anvers (chez Michiel Hillen van Hoochstraten). La *Praefatio* est également reprise dans l'édition du *Novum Testamentum* faite par Érasme en 1522.⁵ Le lecteur y est encouragé à aller puiser le soulagement aux sources bibliques elles-mêmes, si nécessaire sans l'intermédiaire de prêtres ou de théologiens. Et au moins deux *Colloquia* nous sont connus dans lesquels Érasme dépeint un exemple positif de laïcs qui se nourrissent d'une lecture personnelle de l'Écriture. Le premier est la *Confabulatio Pia*, publiée pour la première fois en 1522,⁶ et le deuxième, le *Convivium religiosum*, qui date de la même année.⁷ Les

⁴ ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius, *Paraclesis ad lectorem pium*, dans ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius, *Ausgewählte Werke*. In Gemeinschaft mit Anne-Marie HOLBORN herausgegeben von Hajo HOLBORN, München, 1933 (repr., 1964), p. 139-149. Un commentaire sommaire du contenu se trouve dans: HOLECZEK, *Humanistische Bibelphilologie*, p. 191-194; THOMPSON, «Scripture for the Ploughboy», passim.

⁵ ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius, *Praefatio in Nov. Testamentum*, dans *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia...* T. VI: *complexens Novum Testamentum*/[a Ioanne Clerico], Lugduni Batavorum: Cura et impensis Petri Vander Aa, 1705, [2], [26] f., 1126 col., [10 f.]; in f° (anast., London, 1962), f. *2v-*3r. Pour une mise en contexte et un commentaire, voir: BIJL, *Erasmus in het Nederlands*, p. 13-14; 33-34; Aurelius Augustinus DEN HOLLANDER, «Dat Oude ende dat Nieuwe Testament (1526). Jacob van Liesvelt en de nieuwe markt voor bijbels in de zestiende eeuw», dans *Jaarboek voor Nederlandse Boekgeschiedenis*, t. 6 (1999), p. 105-122.

⁶ ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius, *Confabulatio pia*, dans *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Recognita et Adnotatione critica instructa notisque illustrata*, T. I-3: *Colloquia*. Éd. Léon-Ernest HALKIN, Franz BIERLAIRE et René HOVEN, Amsterdam, 1972, p. 171 l. 1501 – 181 l. 1833.

⁷ ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius, *Convivium religiosum*, dans *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Recognita et Adnotatione critica instructa notisque illustrata*, T. I-3: *Colloquia*. Éd. Léon-Ernest E. HALKIN, Franz BIERLAIRE et René HOVEN, Amsterdam, 1972, p. 231 l. 1 – 266 l. 1101. Pour une traduction et un commentaire, voir: ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius, *The Godly Feast. Convivium religiosum*, dans *Collected Works of Erasmus*. T. 39: *Colloquies*. Éd. Craig R. THOMPSON, Toronto – Buffalo – London, 1997, p. 171-243; Id., *Een goddelijk festijn. Samenspraak*. In een vertaling van Jeanine DE LANDTSHEER. Met een inleiding van Lucy L.E. SCHLÜTER, Rotterdam, 2004. Voir aussi: Craig R. THOMPSON, «Better Teachers than Scotus or Aquinas», dans John L. LIEVSAY (éd.), *Medieval and Renaissance Studies. Proceedings of the Southeastern Institute of Medieval and Renaissance Studies. Summer, 1966*, Durham, NC, 1968, p. 114-145.

thèmes qu'Érasme avait abordés surtout dans l'*Enarratio in Psalmum primum: Beatus vir* et dans la *Paraclesis* sont approfondis et développés dans la préface aux *Paraphrases in Mathaeum*.⁸ L'avant-propos au *pio lectori* porte la date du 14 janvier 1522, alors que les *Paraphrases* mêmes étaient déjà achevées fin décembre 1521. Les pages liminaires contenaient aussi une dédicace à Charles Quint dans laquelle nous trouvons déjà un court passage plaçant pour la lecture de la Bible par tout le monde même par les illettrés (c.-à.-d. ceux qui pouvaient à peine lire ou s'exprimer en Latin).⁹ L'œuvre fut imprimée en mars 1522 chez Jean Froben, à Bâle. Dans les éditions suivantes, l'adresse au *pio lectori* recevrait le titre, en tout conforme au contenu, d'*Exhortatio ad studium euangelicae lectionis*.

Introduction: le lien avec les écrits précédents

Dès le début de cette œuvre, Érasme établit d'ailleurs le lien avec ce qu'il avait écrit à ce sujet dans la *Paraclesis*, et il explique une fois de plus sa divergence d'opinion avec ceux qui entendaient réserver (exclusivement) la lecture de l'Écriture aux érudits en philosophie aristotélicienne et en théologie scolastique, et voulaient en éloigner les gens ordinaires.¹⁰

Première partie: tout le monde devrait pouvoir se pencher sur l'Écriture Sainte

C'est surtout dans la première partie de cette préface que l'humaniste plaide pour que tous, laïcs, femmes et illettrés, et même les

⁸ COTTIER, *Lucernam accendere in meridie?*, p. 150.

⁹ ERASMUS, *Caesari Carolo, eius nominis quinto*, éd. COTTIER, l. 162-165: «Iam quum Euangelistae nulli non scripserint Euangelium, non video quo minus sit ab omnibus legendum. Et nos ita tractauimus, vt et ab illiteratis possit intelligi.» Un court plaidoyer pour la Bible populaire se trouve aussi dans la dédicace au roi François Ier précédant les *Paraphrases* de l'Évangile de Marc: *Christianiss. Galliarvm Regi Francisco, eius nominis primo, Erasmus Roterodamvs S.D.*, 1 décembre 1523, cité dans *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. Denuo recognitum et auctum per Percy Stafford ALLEN et Helen Mary ALLEN, t. 5: 1522-1524, Oxford, 1924, n° 1400, p. 360 l. 334-353.

¹⁰ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, l. 3-9: «Memini, lector optime, et alias alicubi testificatum esse, me plurimum dissentire ab iis qui laicos et illiteratos in totum putant submouendos a lectione sacrorum voluminum, nec admittendos ad haec adyta, nisi paucos Aristotelica philosophia, scholasticaque theologia multis annis detritos». C'est une réminiscence d'ERASMUS, *Paraclesis*, éd. HOLBORN, p. 142 l. 10-14.

Scythes barbares¹¹ aient accès à l'Écriture Sainte.¹² Cela valait avant tout pour les Évangiles, dans lesquels le message de Dieu était devenu accessible à tous.¹³ Mais Érasme avait compris qu'une plus grande réserve pouvait être faite en ce qui concerne la lecture de l'Ancien Testament, et ce, surtout pour le livre d'Ézéchiël et le Cantique des Cantiques. Car, «dans ces écrits souvent une histoire apparemment absurde ou une obscure énigme heurtent l'entendement». Pourtant, si cela n'avait dépendu que de lui, il n'aurait certainement interdit à personne la lecture de ces œuvres. Comme nous le verrons plus loin, Érasme considérait la lecture privée de ces livres difficiles – et en fait, de tous les livres de la Bible – comme une préparation à une connaissance plus approfondie de ceux-ci lors des rassemblements à l'église.¹⁴ Notons que dans la préface aux Paraphrases de Matthieu (comme dans d'autres traités), Érasme compare plusieurs fois l'Écriture avec une source où chacun peut puiser rafraîchissement et réconfort («haurire e fontibus euangelicis»). Le motif d'aller puiser aux sources de l'Écriture même, semble trouver son inspiration dans Is 12,3. Érasme ajoute dans plusieurs passages de la préface que ceux qui se rafraîchissent à ces sources de l'Écriture n'auront plus jamais soif. La représentation de l'Écriture comme une source d'eau vive est une réminiscence de Jn 4,13-14. Les sources de l'Écriture étaient mises en opposition avec les citernes et mares contenant seulement de l'eau trouble, ce qui signifiait

¹¹ Nous trouvons déjà la mention des Scythes comme exemple d'un peuple lointain converti sur le tard au christianisme et encore en grande partie barbare dans ERASMUS, *Enarratio Psalmi Beatus vir* (ASD, V-2), p. 54 l. 609-611. Le motif provient de l'Antiquité chrétienne et se trouve aussi dans HIERONYMUS, *Ep. CVII. Ad Laetam de institutione filiae* (CSEL, 55²), p. 292 l. 15.

¹² ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, l. 44-55: «... non video tamen quur idiotae sint ab euangelicis praecipue Literis seu prophani a sacris submouendi, quae doctis pariter et indoctis, quae Graecis aequae ac Scythis, quae seruis itidem vt liberis, quae foeminis simul et viris, quae plebeis non minus atque regibus proditae sunt... Et ita proditae sunt vt citius intelligantur ab idiota pio modestoque quam ab arrogante philosopho»; l. 267-272: «Certe Scripturarum suarum penum nulli pio claudit Christus, etiam si subulcus esset... In huius igitur libris versentur omnes qui venantur christianam philosophiam.»

¹³ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, l. 153-157.

¹⁴ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, l. 139-153: «... Nec horum tamen lectionem cuiquam christianae philosophiae cupido interdixero...» Notons déjà ici que le mot «interdixero» est un indicatif futur antérieur. Le subjonctif parfait serait «interdixerim». La suite de ce passage se trouve aussi au futur. Plus tard, néanmoins, Érasme se défendrait contre les théologiens parisiens en relativisant le caractère absolu de ses paroles, et en outre, en citant comme argument son emploi de la forme «interdixero». Le futur antérieur «interdixero» n'exprime cependant pas de potentiel, ce que fait bien de son côté le subjonctif parfait. Au contraire, le futur antérieur peut même fonctionner comme un «futur réel». Nous reviendrons plus loin sur cette question (Cf. *infra*, p. 147).

l'enseignement et la prédication scolastique. Il s'agit d'une tension omniprésente dans l'œuvre de l'humaniste qui semble être inspirée de Jr 2,13. L'Écriture était d'ailleurs non seulement représentée comme une source rafraîchissante mais, par analogie, aussi comme du pain offrant une nourriture rassasiante. Pour cette représentation Érasme fait appel à l'histoire de la multiplication des pains (e.a. Jn 6,1-15) et surtout à une citation littérale du discours du Pain de Vie, c.à.d. Jn 6,50.¹⁵ Les motifs bibliques concernés étaient déjà combinés par Jérôme, surtout dans ses commentaires d'Isaïe. Il n'est pas exclu qu'Érasme ait trouvé de l'inspiration chez le père de l'Église.¹⁶

Selon Érasme, le plus important pour comprendre l'Écriture n'était pas l'*ingenium*, mais bien la *pietas*,¹⁷ un élément qu'il avait déjà développé en 1515 dans le commentaire du psaume *Beatus vir*.¹⁸ Dans la préface aux *Paraphrases* de Matthieu, Érasme avait également mis

¹⁵ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I, 183-197: «*Sitiet aliquis iusticiam, hic reperiet fontem purissimum, unde qui biberit fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam, nec amplius sitiet aquas quae promuntur e cisternis contritis ac turbatis vngulis omnium bestiarum terrae. Si quis esuriet cibum vitalem, hic est panis de caelo descendens, unde qui ederet vegetus ac robustus euadet in Christo.... Hic fons est ille paradisiacus unde promanant quatuor amnes irrigantes vniversam faciem terrae. Hic est panis sermonis diuini unde Iesus et hodie reficit promiscuam turbam....*», aussi *ibid.*, I, 231-232: «*E fontibus Seruatoris hauriat sibi quisque quod potest.*» Et encore *ibid.*, I, 448-449: «*... non ex humanis lacunis, sed ex fontibus euangelicis...*» Les mots en italique se retrouvent également dans l'*Enarratio Psalmi Beatus vir* d'Érasme, sa *Paraclesis* mais surtout la *Praefatio* (Cf. *infra*, p. 118).

¹⁶ Le motif d'aller puiser aux sources de l'Écriture même (comp. Is 12,3), se trouve aussi dans: HIERONYMUS, *Ep. CXXXIV. Ad Augustinum* (CSEL, 56/1²), p. 261 l. 14 – 262 l. 1; *Commentarii in Isaïam XIII*, xlix (CCSL, 73A), p. 540 l. 58-60. Jérôme établit également un lien clair entre «puiser aux sources de l'Évangile» et «ne plus jamais avoir soif» (comp. Jn 4,13-14) dans HIERONYMUS, *Commentarii in Isaïam IV*, xii (CCSL, 73), p. 158 l. 1-19. Jérôme faisait aussi appel au motif de Jn 4,13-14 dans HIERONYMUS, *Commentarii in prophetas minores. In Zachariam III*, xiv, 8.9 (CCSL, 76A), p. 884 l. 305 – 885 l. 313. Le vocabulaire avec lequel Érasme décrit l'opposition entre le «fons aquae vivae» de l'Écriture et les «lacunae contritae» de l'enseignement et de la prédication scolastique (comp. Jr 2,13) est vraisemblablement inspiré de HIERONYMUS, *Ep. XV. Ad Damasum* (CSEL, 54²), p. 62 l. 7-9 et surtout de HIERONYMUS, *In Hieremiam I*, 22 (CCSL, 74), p. 17 l. 9 – 18 l. 17. Le parallélisme entre le Verbe scriptural et l'eau de source vitale d'un côté et la nourriture énergétique de l'autre côté (Jn 6,50), se trouve aussi dans: HIERONYMUS, *Commentarii in Isaïam II*, iii (CCSL, 73), p. 42 l. 22-40. Quoique le père de l'Église n'établisse pas toujours un rapport clair entre les motifs mentionnés et l'Écriture, il y a cependant au moins un passage dans lequel Jérôme réunissait les trois motifs bibliques (Jn 4,13-14, Jr 2,13 et Jn 6,50), et suggérait en plus un rapport avec l'Écriture, c.-à.-d. dans HIERONYMUS, *Commentarii in Isaïam XV*, lv (CCSL, 73A) p. 617 l. 16 – 619 l. 82.

¹⁷ Comp. HOLECZEK, *Humanistische Bibelphilologie*, p. 195-196.

¹⁸ ERASMUS, *Enarratio Psalmi Beatus vir* (ASD, V-2), p. 54 l. 621-625.

l'accent sur la bonne attitude que tous, tant les gens ordinaires que les théologiens de profession, se devaient d'adopter pour aborder l'Écriture. La lecture devait en effet se faire de manière humble, et avec un cœur pur et pieux. Le lecteur devait se tenir loin de tout pédantisme, arrogance ou curiosité impie qui s'exprimaient entre autres dans les «frivolaë quaestiunculæ» de la théologie scolastique; les passions mondaines devaient autant que possible être tenues sous contrôle.¹⁹ La lecture même devait être précédée d'une prière dans laquelle demande était faite au Seigneur d'envoyer son Esprit, qui descendait précisément sur les humbles et les doux qui avaient du respect pour Sa Parole.²⁰ À celui qui concevait d'une telle manière la méditation de la Parole du Christ, l'Esprit ne ferait pas défaut.²¹ La «discretio spirituum», l'aptitude à distinguer le vrai du faux dans les interprétations possibles de l'Écriture, et ce même sans avoir reçu une formation ni une ordination particulière, n'était pas, selon Érasme, chose simple mais pouvait néanmoins reposer sur trois piliers solides:²² tout d'abord, la certitude interne de la conscience était un grand appui pour la compréhension de l'Écriture. Ensuite venait l'harmonie ou l'univocité de l'Écriture elle-même et de la vie du Christ. En d'autres mots: les grandes lignes de la prédication du Christ ressortaient assez clairement de la lecture de l'Écriture, et elles pouvaient être utilisées comme critère pour l'explication de passages plus obscurs.²³ Et enfin, il y avait dans l'Écriture tant de passages clairs qu'il ne fallait pas douter à leur sujet, ni faire appel à quelqu'un pour les expliquer.²⁴ Cependant, celui qui

¹⁹ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 19-22: «... modo simplex et purus sit oculus, quo in Scripturis arcanis conspicitur Deus, neque animus sit mundanis affectibus vitiatuſ a quibus resilit Spiritus ille caelestis»; aussi I. 53-55, 117-121, 157-160, 282-286. Nous retrouvons déjà la même thématique dans ERASMUS, *Paraclesis*, éd. HOLBORN, p. 141 I. 27-31.

²⁰ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 160-167.

²¹ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 233-235.

²² HOLECZEK, *Humanistische Bibelphilologie*, p. 198-199 pose presque ces trois critères comme une technique «formelle» pour mener à la «discretio spirituum». La question reste encore de savoir si c'est là ce qu'Érasme voulait dire. Dans un article de 1970, A. Levi va encore plus loin en arguant que ce passage érasmien concernant la «discretio spirituum» a visiblement influencé Ignace de Loyola au moment où celui-ci élaborait ses règles pour le discernement des esprits. Il est à noter toutefois que les historiens jésuites avançaient traditionnellement la thèse qu'Ignace n'avait pas une estime particulière pour Érasme. L'hypothèse de Levi a donc trouvé peu d'adhérents (Anthony LEVI, «Notes and Comments. Ignatius of Loyola and Erasmus», dans *The Heythrop Journal*, t. 11 [1970], p. 421-423).

²³ Comp. COPPENS, «Les idées réformistes d'Érasme», p. 361; Friedhelm KRÜGER, *Humanistische Evangelienauslegung. Desiderius Erasmus von Rotterdam als Ausleger der Evangelien in seinen Paraphrasen*, Tübingen, 1986 (Beiträge zur historischen Theologie, 68), p. 28.

avait encore des doutes sur la vraie signification de l'Écriture ne pouvait mieux faire que de demander conseil à une autre personne, car par cette voie aussi, l'Esprit pouvait se révéler à l'entendement.²⁵

Comme nous l'avons déjà signalé, la lecture en privé n'avait pas pour but, selon Érasme, d'éloigner les gens des rassemblements à l'église. Au contraire, à supposer qu'ils se seraient déjà quelque peu familiarisés avec le contenu de la Bible grâce à une méditation personnelle, les gens viendraient avec un intérêt et une soif de connaissance plus grands aux assemblées des fidèles, où ces écrits étaient expliqués.²⁶

Érasme voyait cependant que les «pasteurs», qui devaient pourtant être des bergers, négligeaient de fournir à leur troupeau la nourriture de l'Évangile et bouchaient les sources de l'Évangile en y jetant de la terre. Dans son texte, Érasme s'étendait sur cette prédication de moindre qualité et peu évangélique qui, à ses yeux, était nécessairement la conséquence d'une formation limitée à la scolastique. Dans certains cas, l'enseignement que les prêtres fournissaient, montrait des faiblesses et des lacunes considérables. Érasme conseillait alors d'en tirer quand même quelque chose de bon. Il arrivait cependant que les prêtres se décommandent ou qu'ils dispensent un enseignement totalement en contradiction avec l'Évangile. Ou bien, il n'y avait pas de prêtre ou de prédicateur disponible pour fournir un enseignement. Érasme dépeignait ces situations pour montrer qu'il était absolument normal que des laïcs s'adressent au Christ sans l'intermédiaire d'un prêtre et qu'ils trouvent eux-mêmes leur nourriture spirituelle dans la lecture en privé de l'Évangile. Pour rester dans le langage imagé d'Érasme, il pouvait même arriver qu'à la longue, la brebis en sache plus que le berger.²⁷ La question qui se pose face à tout cela est de savoir si l'absence de prêtre ou la médiocrité de

²⁴ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 245-250.

²⁵ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 278-281.

²⁶ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 233-237.

²⁷ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 201-232: «Horum [Pastorum] est fodere puteos et ex iis haustum liquorem doctrinae caelestis porrigere populo, ne siti pereant in deserto. Sed quid si pastores versi sint in Philistaeos et *venas* aquae viuae obturent iniecta terra? Quid faciet populus? Nimirum implorabit opem principis pastorum Iesu... Ac nonnunquam fit vt ouis plus sapiat ipso pastore... Sin insincere docent [pastores], tamen excerpendum si quid admixtum sit boni. Sin aut omnino cessant, aut ea docent quae plane pugnant cum Euangelio, aut si quando per occasionem non est doctoris copia, reficiat suum quisque animum lectione priuata. *E fontibus Servatoris hauriat sibi quisque quod potest.*» Les mots mis en italique dans ce passage (et dans les précédents) où l'Écriture est comparée à une source où il fait bon puiser, renvoient à des passages semblables dans ERASMUS, *Enarratio Psalmi Beatus vir* (ASD, V-2), p. 54 l. 600-603; *Paraclesis*, éd. HOLBORN, p. 141 l. 21-24, mais semblent plus particulièrement référer à ERASMUS, *Praefatio* (LB, 6), f. *2v.

l'enseignement du clerc présent doivent être considérées comme des conditions préalables nécessaires à la lecture personnelle de l'Écriture. Des auteurs comme J. Coppens et H. Holeczek pensent que oui,²⁸ mais il ressort néanmoins du contexte général qu'Érasme reconnaissait à chaque laïc pieux, homme ou femme, le droit (inconditionnel) de lire l'Écriture en privé, avec toutes les conséquences positives que cela implique pour la vie spirituelle. Mais il voyait bien un lien avec les rassemblements à l'église, au sens où la lecture personnelle de l'Écriture pouvait servir de préparation aux lectures faites durant les assemblées liturgiques, ou comme un approfondissement de celles-ci. Si, durant ces rencontres, un prédicateur instruit donnait une bonne explication, c'était bien sûr toujours ça de gagné pour le lecteur de la Bible! Donc, à notre avis, l'absence d'un prêtre ou le manque de connaissance biblique de celui-ci n'étaient pas des conditions impératives pour la lecture de la Bible en langue vernaculaire. Il n'est naturellement pas impossible qu'Érasme ait sciemment inclus une certaine ambiguïté dans son texte. Les partisans de la Bible en langue vulgaire y trouvaient alors un soutien pour leurs positions. D'autre part, cependant, Érasme disposait d'une sortie de secours au cas où il aurait des problèmes, et il pouvait édulcorer ses positions au moyen de toutes ces conditions. C'est d'ailleurs une stratégie souvent appliquée dans l'œuvre de l'humaniste de Rotterdam.

Dans les *Paraphrases*, Érasme développe aussi en détail les raisons pour lesquelles, à ses yeux, tout le monde devait avoir accès à l'Écriture. Dès le début de la préface, Érasme se montre prêt à reconnaître la philosophie aristotélicienne et la théologie scolastique comme adjuvants pour comprendre l'Écriture. Cependant, il renvoie aussi directement à l'attitude ambiguë des Juifs. Les scribes et les pharisiens du temps de Jésus étaient de grands spécialistes de l'Écriture, de la Loi et des Prophètes, dans lesquels il était fait mention de la venue du Messie. Mais cependant, ils ne reconnaissaient pas le Messie en Jésus; au contraire, ils s'opposaient à Lui. Pour Érasme, cette constatation fait fonction de preuve que les érudits et les théologiens disposaient peut-être d'une grande connaissance théorique, mais qu'ils n'avaient pas pour autant une compréhension plus profonde de la foi. Qui plus est, les Juifs cachaient aussi leurs mystères sacrés au simple peuple; seuls les prêtres avaient accès au saint des

²⁸ COPPENS, «Les idées réformistes d'Érasme», p. 361; HOLECZEK, *Humanistische Bibelphilologie*, p. 199.

saints. Mais à la mort du Christ, le voile du temple se fissura de part en part, et l'accès au saint, au Christ même, fut ouvert à tous; ainsi raisonne Érasme.²⁹ Ensuite Érasme y ajoutait dans l'indicatif présent: «on s'écrie que c'est un acte scandaleux qu'une femme ou un cordonnier parlent de l'Écriture Sainte». Le «on» impersonnel réfère dans ce contexte aux docteurs juifs mais il est notoire qu'en critiquant les «rabini» Érasme exprimait aussi ses critiques envers les théologiens et prédicateurs formés exclusivement d'une façon scolastique.³⁰ Mais d'autre part, Érasme rappelle à ses lecteurs que les docteurs juifs toléraient la présence du jeune Jésus parmi eux et discutaient avec Lui, bien qu'à ce moment-là, ils ne soupçonnaient rien de divin en Lui. Les chrétiens ne devaient donc pas se montrer plus sévères que les Juifs.³¹

Ensuite, Érasme se réfère naturellement aussi à Jésus lui-même dont l'*euangelica philosophia* ne fut pas entendue en premier lieu par

²⁹ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 56-63.

³⁰ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 65-69: «Exclamant indignum facinus si mulier aut corarius loquatur de sacris literis, at ego puellas quasdam audire malle de Christo loquentes quam quosdam summos vulgi opinione Rabbinos.» Ce passage a été censuré en 1527 par les théologiens parisiens. Pour cette raison, il est intéressant de savoir qui constitue le sujet de «exclamant». La troisième personne du pluriel peut marquer l'impersonnel «on», et dans cette interprétation, Érasme tient sciemment un discours vague. Dans son résumé sommaire de la préface aux *Paraphrases* de Matthieu, C.C. de Bruin suppose cependant que le sujet de «exclamant» concerne les «religieux à l'esprit étroit», qu'il prend sans doute comme traduction de «rabini». Ceci n'est pas impossible, d'autant plus que ce passage se trouve au présent, et qu'Érasme avait à l'esprit un parallélisme entre les «rabini» du temps de Jésus et ceux du seizième siècle (DE BRUIN et BROEYER, *De Statenbijbel en zijn voorgangers*, p. 44-45). C.R. Thompson pense lui aussi que le sujet d'«exclamant» désigne «Erasmus' critics» (THOMPSON, «Scripture for the Ploughboy», p. 12 n. 26). H. Holeczek effleure encore un autre point de discussion: non seulement Érasme permettait-il aux laïcs de lire la Bible, mais il leur donnait aussi, contrairement à la plupart des autorités religieuses, la permission d'en discuter entre eux. Holeczek voit là une légitimation indirecte des «conventicules», petits groupes composés surtout de laïcs, qui lisaient la Bible indépendamment de tout contrôle ecclésiastique, et y apportaient des commentaires. Ce serait alors la raison pour laquelle la phrase «Exclamant...» appartenait aux cinq passages censurés par les théologiens parisiens. Peut-être voyaient-ils là en effet une légitimation des conventicules qui, dans les cercles catholiques «orthodoxes», étaient considérés comme des pépinières d'idées réformatrices (HOLECZEK, *Humanistische Bibelphilologie*, p. 197). Reste néanmoins la question de savoir si Érasme envisageait ainsi la signification de sa phrase. Selon lui, les laïcs pouvaient effectivement parler entre eux de thèmes tirés de l'Écriture, car il est normal que les gens parlent de ce qui les touche, comme il l'estimait déjà dans le commentaire du psaume *Beatus vir* et dans la *Paraclesis*. D'autre part, l'humaniste de Rotterdam voyait toujours un lien avec les rassemblements officiels de l'Église. Les conventicules ne forment donc nulle part le motif principal de son exposé.

³¹ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 70-73.

les érudits de son époque, mais par les simples gens; Jésus qui laissait les enfants venir à lui, qui choisissait ses disciples parmi les pêcheurs et les illettrés, et qui comptait toutes sortes de gens parmi son auditoire tels qu'aveugles, boiteux, mendiants, percepteurs d'impôts, officiers, artisans, femmes et enfants... C'étaient ces modestes gens que Jésus avait en vue lorsqu'Il remerciait le Père d'avoir caché son message aux sages et aux savants, mais de l'avoir révélé aux simples (Mt 11,25). Si Jésus avait jugé les simples gens également dignes d'écouter sa Parole, on ne pouvait tout de même pas leur en refuser la lecture?³² C'est dans ce cadre qu'Érasme lança l'exclamation qui fit scandale: «Me auctore Sacros Libros leget agricola, leget faber, leget latomus...»³³ Le paysan, le forgeron et le maçon pouvaient, d'après Érasme, lire l'Écriture sans problème. Il s'agit d'une adaptation (libre) d'un passage pris de la fameuse lettre de Jérôme à Paulin de Nole (Lettre 53).³⁴ L'adaptation était faite de façon que le mot latin pour chacune de ces catégories de métiers puisse être compris comme une allusion à des personnalités célèbres de l'époque. Il s'agissait alors de Rudolphe Agricola (1444-1485), un des premiers humanistes des Pays-Bas dont Érasme avait fait la connaissance pendant sa période de formation à Deventer, de l'humaniste biblique Faber Stapulensis ou Jacques Lefèvre d'Étaples (vers 1450-1536) et, *last but not least*, du théologien louvaniste Jacobus Latomus (vers 1475-1544) avec lequel Érasme ne s'entendait pas particulièrement bien. Il place ces personnages dans une énumération qui regroupe aussi les femmes publiques et les Turcs.³⁵ Il est bien possible que le crescendo qu'Érasme construit ici ait une consonance ironique douce.³⁶ Le message devait cependant être clair: même les gens consi-

³² ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 73-77, 81-84, 128-138, 267-272. Comparez avec ERASMUS, *Paraclesis*, éd. HOLBORN, p. 144 l. 33-35.

³³ Le passage complet est ainsi conçu: «Me quidem auctore leget agricola, leget faber, leget latomus, legent et meretrices et lenones, denique legent et Turcae» (ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 133-136).

³⁴ HIERONYMUS, *Ep. LIII. Ad Paulinum* (CSEL, 54²), p. 452 l. 11-13: «Agricolae, caementarii, fabri, metallorum lignorumque caesores, lanarii quoque et fullones et ceteri...». Dans ce passage Jérôme accentuait que les groupes professionnels divers ne pouvaient pas atteindre les objectifs de leur métier, à moins d'avoir reçu une bonne instruction ou formation d'un professeur compétent. Dans la suite du texte, Jérôme se plaignait du fait que l'interprétation de l'Écriture était vraisemblablement le seul art que tous les gens prétendaient maîtriser.

³⁵ Si, dans l'Antiquité chrétienne, les Scythes évoquaient l'image d'un peuple isolé et barbare, dans les temps modernes, leur rôle est de plus en plus repris par les Turcs. Ils sont déjà mentionnés dans ERASMUS, *Paraclesis*, éd. HOLBORN, p. 142 l. 18.

³⁶ Il est difficilement envisageable qu'Érasme ait voulu faire d'un personnage comme Rudolphe Agricola un objet d'ironie. Il semble plus probable que l'ironie se trouve surtout dans le crescendo qu'Érasme construit de l'«agricola» au «latomus»

dérés comme les plus simples, les plus marginaux, pouvaient lire l'Écriture, comme le Seigneur l'avait sans aucun doute souhaité.

Érasme montre clairement que l'on peut croître dans la foi par une méditation personnelle de l'Écriture, en citant comme exemple l'eunuque éthiopien dans Ac 8, 26-40. Nous trouvons chez cet eunuque le paradoxe érasmien courant: bien qu'homme du monde et illettré, il lisait la Bible avec un cœur pieux. À cause de cela, Philippe lui fut envoyé comme «interprète», et l'Éthiopien se fit baptiser.³⁷ Le motif de l'eunuque éthiopien était vraisemblablement emprunté à la lettre de Jérôme à Paulin de Nole.³⁸ Érasme se référait d'ailleurs dans

en passant par le «faber», et ce dans une énumération qui regroupe aussi Turcs et femmes publiques. Que les théologiens parisiens comprenaient aussi l'allusion, est démontré par le fait que tout le passage n'ait pas été censuré, mais seulement la partie qui contenait les noms des trois «humanistes». Érasme avait d'ailleurs utilisé plus ou moins le même procédé dans une lettre du 19 août 1529 adressée à Johann Botzheim, où il traite aussi succinctement de la lecture de la Bible par les humbles gens. Érasme donne différents exemples de personnes simples. Tout d'abord les «sutores», mot qui désigne les cordonniers en latin classique, mais avec une connotation de gens des classes inférieures; en latin médiéval tardif, le mot fut surtout employé pour les tailleurs ou les couturiers. C'était en outre le nom latin du théologien et chartreux parisien Pierre Cousturier, qui écrivit un traité contre les traductions bibliques en 1525, et avec qui Érasme avait commencé toute une controverse. Érasme a peut-être aussi repris le terme avec une certaine ironie dans sa lettre à Botzheim de 1529. Dans celle-ci, il nomme d'ailleurs les matelots, mais aussi les tisserands et les fileuses, qui apparaissent déjà dans des plaidoyers antérieurs pour la traduction de la Bible en langue vulgaire. L'énumération se clôture avec les entremetteurs et les entremetteuses, que nous retrouvons même dans le passage parallèle de la préface aux *Paraphrases* de Matthieu (D. Erasmus à J. Botzheim, 19 août 1529, cité dans *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. Denuo recognitum et auctum per Percy Stafford ALLEN et Helen Mary ALLEN, t. 8: 1529-1530, Oxford, 1934, n° 2206, p. 259 l. 36-52). Si notre hypothèse s'avère correcte, nous devons aussi apporter une nuance à la remarque de Mgr. Coppens qui pensait que dans ses préfaces aux *Paraphrases*, Érasme avait en grande partie renoncé aux remarques ironiques ou sarcastiques. Dans tous les écrits introductifs aux *Paraphrases*, J. Coppens pense finalement pouvoir trouver un seul coup de griffe ironique: il y aurait dans la paraphrase de Marc 11 une pique univoque à l'adresse du pape (COPPENS, «Les idées réformistes d'Érasme», p. 352; 364). Déjà R.H. Bainton avait à juste titre corrigé la conception de J. Coppens (Roland H. BAINTON, «The Paraphrases of Erasmus», dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 57 [1966], p. 67; 75).

³⁷ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, l. 421-433: «... vertitur Eunuchus in virum...» La représentation érasmiennne de l'eunuque qui redevient «un homme» avant son baptême est pour le moins bizarre, et vraisemblablement pas dénuée d'ironie.

³⁸ HIERONYMUS, *Ep. LIII. Ad Paulinum* (CSEL, 54²), p. 451 l. 7 – 452 l. 3. Mais aussi Jean Chrysostome présentait l'eunuque comme l'exemple de quelqu'un qui lisait la Bible avec succès. Voir: JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homil. XXXV* (PG, 53), c. 321-324. Cette homélie commence par une incitation à lire la Bible et contient dans ce contexte un long passage sur l'eunuque éthiopien des Ac 8. L'Éthiopien se consacra lui-même pendant un voyage, dans son carrosse, à la lecture de l'Écriture.

le texte de manière explicite au Père de l'Église Jérôme qu'il appréciait beaucoup et qui incitait les vierges consacrées, les veuves et même les femmes mariées à lire la Sainte Écriture.³⁹ Mais c'est aussi chez lui, plus particulièrement dans la même Lettre 53, que l'humaniste trouva un avertissement contre les personnes qui s'approprièrent de manière arrogante la science des mystères sacrés, ceux qui «docent antequam discant». L'exégèse dilettante était, selon Jérôme, un réel problème, même chez les simples laïcs.⁴⁰ Qu'Érasme emploie

Parce qu'il ne comprenait pas ce qu'il lisait, Philippe lui fut envoyé par Dieu comme mentor. L'Éthiopien n'était pas gêné de demander conseil à Philippe. Tout le monde devrait pouvoir à tout moment, en toute circonstance, lire l'Écriture, que ce soit à la maison, sur le forum ou même dans l'armée; ainsi raisonnait Chrysostome. On trouve une incitation parallèle à lire l'Écriture avec une mention de l'eunuque éthiopien comme exemple chez JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De Lazaro conciones* 1-7 (PG, 48), c. 991-996. Plus tard, cette œuvre fut même traduite en latin et éditée par Érasme: ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius, *De Lazaro*, dans *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia...* T. VIII: *Qui complectitur versa e patribus Graecis* [a Ioanne Clerico], Lugduni Batavorum: Cura et impensis Petri Vander Aa, 1706, [3 f.], 652 col.; in f° (anast., London, 1962), c. 77B-80A. L'eunuque éthiopien se trouve aussi dans AUGUSTINUS, *De doctr. Christ.* Prooemium, 7 (CCSL, 32), p. 4 l. 102-108.

³⁹ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, l. 109-111: «... diuus Hieronymus et virgines et viduas et coniugatas hortatur ad lectionem sacrorum voluminum...». Le fait que Jérôme incite aussi les femmes à lire la Bible se retrouve dans toute son œuvre. Érasme avait sans doute quelques textes concrets à l'esprit. Car, dans plusieurs lettres Jérôme donne des conseils destinés aux veuves et vierges qui envisageaient de consacrer leur vie à Dieu. Il les incite presque toujours à lire et étudier l'Écriture: HIERONYMUS, *Ep. XXII. Ad Eustochium* (CSEL, 54²), p. 165 l. 9-10; p. 198 l. 3-4; aussi p. 187 l. 4-6; *Ep. CVII. Ad Laetam* (CSEL, 55²), p. 300 l. 1-2; p. 302 l. 16-303 l. 5; *Ep. CXXVII. Ad principiam uirginem de uitae sanctae Marcellae* (CSEL, 56/1²), p. 148 l. 3-22; *Ep. CXXVIII. Ad Pacatulam [ad Gaudentium]* (CSEL, 56/1²), p. 160 l. 10-12; *Ep. CXXX. Ad Demetriadem* (CSEL, 56/1²), p. 185 l. 26; p. 195 l. 15-20 et *Ep. CXLVIII. Ad Cellenciam* 13-14 (CSEL, 56/1²), p. 340 l. 3-13.27-28. Un autre texte méritant une certaine attention, c'est HIERONYMUS, *Tractatus lix in psalmos. Tractatus de Psalmo CXXXIII* (CCSL, 78), p. 289 l. 177-185. Dans ce dernier texte nous remarquons l'usage du terme «mulierculae», les petites femmes d'origine modeste que Jérôme incita aussi à lire la Bible. Ce terme était souvent utilisé dans les discussions sur la bible populaire du XVI^e siècle. M. Vessey nous avertit quand même que les aspirations de Jérôme concernant les femmes lisant la Bible ou pratiquant l'exégèse ne doivent pas être exagérées. Car, il les aurait plutôt considérées comme des récipiendaires passives qui pourraient seulement enregistrer et ruminer ce que les bibliens savants comme Jérôme leur présentaient (Cf. VESSEY, «Erasmus' Paraphrases and the Arts of Scripture», p. 33-34).

⁴⁰ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, l. 111-113: «[diuus Hieronymus] tamen queritur huius scientiae professionem passim ab indignis arrogari». Dans ce texte est cité littéralement: HIERONYMUS, *Ep. LIII. Ad Paulinum* (CSEL, 54²), p. 453 l. 5: «Hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc soloecista uerbosus, hanc uniuersi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant»; aussi p. 453 l. 15-454 l. 1. La référence aux «mulierculae» pédantes dans cette lettre est déjà moins positive. Juste avant cet avertissement envers une manière dilettante de lire la Bible, Jérôme mentionne

et cite fréquemment la lettre de Jérôme à Paulin de Nole, a de bonnes raisons: dans les éditions de la Vulgate qui étaient si familières aux contemporains (et aux prédécesseurs) d'Érasme, la lettre était placée comme introduction pour le lecteur de la Bible.

Érasme connaissait sans aucun doute le principal argument avancé par les opposants d'une libre lecture de la Bible: si des laïcs lisaient et interprétaient l'Écriture à tort et à travers, des hérésies pouvaient facilement naître de ces opinions particulières. Selon Érasme, ceci n'était quand même pas une raison pour refuser la lecture de la Bible aux personnes simples, même si quelques-unes tombaient parfois dans l'erreur. En effet, ce n'était pas la lecture en soi qui provoquait l'hérésie, mais bien l'attitude «pécheresse» de l'homme qui utilisait l'Écriture à mauvais escient. Et à cette réflexion il ajoutait encore un avertissement: les hommes n'avaient pas le droit d'essayer de plier l'Écriture à leurs propres désirs ou opinions, mais au contraire, ils devaient adapter leur propre manière de voir et leur mode de vie à la règle évangélique.⁴¹

De cette lecture de l'Écriture, Érasme n'attendait que des effets positifs pour la vie morale des chrétiens:⁴² c'était la lumière pour celui qui se perdait dans l'ignorance, un remède pour celui qui était tourmenté par la tentation des péchés (comme la volupté, l'avarice, l'ambition mondaine), la consolation pour celui qui était triste, le conseil pour celui qui se trouvait dans une impasse, une source pure pour celui qui recherchait la justice, bref: une nourriture vivifiante pour celui qui était en route vers le Christ.⁴³

Seconde partie: l'Écriture sainte peut être traduite en langue vernaculaire

Le deuxième thème important de la préface constituait la conséquence logique du premier: si de simples gens pouvaient lire la Bible, il était nécessaire selon Érasme de traduire celle-ci dans toutes les langues. Dans son plaidoyer, Érasme utilisa des arguments qui semblent, au moins partiellement, empruntés aux apologies médiévales de l'Évangile en langue vulgaire, originaires des milieux de la

dans la Lettre 53 l'eunuque éthiopien comme exemple de quelqu'un qui, à l'occasion de sa lecture biblique, demandait conseil à un guide ou mentor, et il insère sa remarque que toutes les catégories professionnelles ont besoin d'une certaine instruction ou formation afin d'exercer leur métier avec succès.

⁴¹ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 296-309.

⁴² ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 125, 174, 328-331, 355-357.

⁴³ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 173-197.

Dévotion Moderne néerlandaise (comme celle de Gérard Zerbolt van Zutphen).⁴⁴ Il pointe que les évangélistes avaient écrit en grec ce que le Christ avait prêché en «syrien», sa langue maternelle. Les Romains avaient traduit les prédications des apôtres en latin, et les avaient ainsi rendues accessibles à un plus grand public. En outre, il se réfère de nouveau à Jérôme, qui aurait traduit les livres saints en dalmate bien que la recherche postérieure démontre que le père de l'Église ne l'a pas fait.⁴⁵ Pour Érasme, ce processus pouvait encore s'étendre, et la Bible pouvait donc être traduite dans toutes les langues, afin que chacun puisse s'inspirer de la *Philosophia Christi*.⁴⁶ À côté de la traduction de la Bible dans la langue vernaculaire, il y avait encore, selon la préface aux Paraphrases de Matthieu, une deuxième manière grâce à laquelle tous pourraient avoir accès à l'Écriture: que tout le monde apprenne l'hébreu, le grec et le latin et lise la Bible dans la langue originale.⁴⁷ Pour Érasme, cela ne semblait pas chose impossible; les empereurs romains, en effet, avaient également réussi, en l'espace de quelques années, à faire parler le latin et le grec aux peuples qu'ils avaient soumis. Néanmoins, dans la suite de son argumentation, Érasme ne pousse pas plus loin cette piste de réflexion.

À cela, l'humaniste ajoute d'ailleurs encore une comparaison provocante: si quelqu'un trouvait inconvenant que toute personne puisse lire et comprendre la Bible dans sa langue maternelle, alors lui, Érasme, pouvait trouver, avec encore plus de raison, indécent et

⁴⁴ Comp.: Nicolas STAUBACH, «Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Apologie der Laienlektüre in der Devotio moderna», dans Thomas KOCK et Rita SCHLUSEMANN (éd.), *Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter*, Frankfurt am Main, 1997, p. 221-289.

⁴⁵ Ce malentendu a été lancé pour la première fois par Érasme lui-même lors de son édition des œuvres de Jérôme (1516). En ce qui concerne cette prétendue traduction de l'Écriture en dalmate: Craig R. THOMPSON, «Jerome and the Testimony of Erasmus in Disputes Over the Vernacular Bible», dans *Proceedings of the PMR Conference*, t. 6 (1981), p. 1-36. Ce n'était d'ailleurs pas Jérôme, mais Cyrille et Méthode qui traduisirent la Bible et la liturgie au IX^e siècle dans la langue locale de Dalmatie (le 'glagolica').

⁴⁶ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, l. 368-381: «Quidam piaculum arbitrantur, si sacri Libri vertantur in linguam gallicam, aut britannicam. Sed Euangelistae non veriti sunt Graece scribere, quod Christus Syriace loquutus est. Neque Latini veriti sunt Apostolorum sermonem in romanam linguam vertere [hoc est, promiscuae multitudini prodere]. Neque Hieronymo religio fuit sacras literas dalmatice vertere. Equidem cupiam in omnes verti linguas. Cupit Christus suam philosophiam quam latissime propagari... Ad id conducet, si aut illius libri vertantur in omnes omnium gentium linguas...». Il est clair que l'opinion d'Érasme sur la traduction de la Bible est formulée ici d'une manière plus directe et plus pressante que dans ERASMUS, *Paraclesis*, éd. HOLBORN, p. 142 l. 10-19.

⁴⁷ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, l. 381-388.

ridicule le fait que des illettrés et des femmes du peuple marmonnent en latin leurs psaumes et le Notre Père, comme des perroquets ! Ils ne comprenaient d'ailleurs pas ce qu'ils marmonnaient ce faisant.⁴⁸ Ceci est un véritable topique dans l'œuvre d'Érasme. L'humaniste trouvait que le croyant devait comprendre ce qu'il disait, et qu'il devait aussi avoir connaissance du contenu de la foi. Faisant appel à Jérôme, il souhaite que la croix soit vénérée en toute langue. Il répète aussi la référence à la Lettre 46 du Père de l'Église déjà insérée dans la *Paraclesis*, et il manifeste encore le désir que le paysan, en travaillant la terre entonne une partie des psaumes dans sa propre langue, que le tisserand chante des parties de l'Évangile en tissant, etc.⁴⁹

Troisième partie: la lecture de l'Écriture doit être préparée par une bonne catéchèse biblique

Érasme affirmait qu'une approche plus fiable de l'Écriture nécessitait aussi une solide initiation à la tradition de la foi, initiation qui devait précisément être offerte par la communauté ecclésiastique. Et sur ce plan précis, beaucoup de prêtres manquaient à leur devoir. Érasme proposa aussi de donner chaque année, pendant le temps pascal, une catéchèse au peuple chrétien. Érasme préférait cela à la coutume médiévale de raconter une plaisanterie pendant la messe pascalle: le *risus paschalis*. La catéchèse qu'Érasme avait en tête ne pouvait pas être simplement laissée à l'initiative des prêtres eux-mêmes, auxquels l'humaniste ne faisait guère confiance dans ce domaine. Il proposa que

⁴⁸ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 405-410: «Mihi magis indecorum vel ridiculum potius videtur, quod idiotae et mulierculae, psitaci exemplo, psalmos suos et precationem dominicam latine murmurant, quum ipsae quod sonant, non intelligant.» Dans l. 107 comme dans l. 407 de la préface apparaissent les «mulierculae», les femmes d'origine et de capacités modestes, qui recevaient de la part d'Érasme la permission de lire la Bible dans la langue vulgaire, à la condition toutefois qu'elles se laissent instruire et ne se prononcent pas sur l'Écriture d'une façon dilettante ou pédante, ce qui est déjà mentionné dans ERASMUS, *Paraclesis*, éd. HOLBORN, p. 142 l. 16. Cf. *supra*, p. 123 n. 39 et 40.

⁴⁹ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 414-418: «... si stiuam tenens arator aliquid sua lingua decantet e psalmis mysticis, si textor assidens telae, nonnihil ex Euangelio modulans soletur laborem...» Comparez avec ERASMUS, *Paraclesis*, éd. HOLBORN, p. 142 l. 21-22: «Utinam hinc ad stivam aliquid decantet agricola, hinc nonnihil ad radios suos moduletur textor ...». Érasme paraphrase ici un passage de HIERONYMUS, *Ep. XLVI. Paulae et Eustochiae ad Marcellam* (CSEL, 54²), p. 342 l. 17 – 343 l. 2: «Quocumque te verteris, arator stivam tenens alleluia decantant, sudans messor psalmis se avocat et curva adtondens vitem falce vinitor aliquid Daviticum vanit». Les mots en italique veulent accentuer les propos analogues dans les trois textes. En utilisant le terme «arator» dans les *Paraphrases* au lieu de «agricola» dans le *Paraclesis*, Érasme suit encore plus littéralement la lettre de Jérôme.

des «docti et integri viri» rédigent – dans la langue vernaculaire – un compendium de la foi ou un résumé de la *philosophia Christi* en puisant aux «sources» évangéliques, aux Lettres de saint Paul et au Symbole des Apôtres. Celui-ci devrait ensuite être lu à l'assemblée par les prêtres.⁵⁰ Après cette période de catéchèse, on prendrait les jeunes gens à part pour examiner leur connaissance de la foi et pour voir s'ils vivaient en pratique selon l'Évangile. Dans ces conditions, Érasme voyait déjà se dérouler un renouvellement solennel des vœux de baptême, qu'il compare (de nouveau) à la profession solennelle des religieux, à cette différence près, que les jeunes gens renouvelleraient leurs vœux sur la règle de l'Évangile plutôt que sur celle de saint Benoît ou de saint François. Comme dans d'autres écrits, Érasme accentue qu'à son avis, la profession sur la règle de l'Évangile que les chrétiens ont faite à leur baptême, est plus fondamentale et plus sainte que la profession que les moines ont faite sur la règle de leur fondateur.⁵¹ En outre, Érasme jugeait le renouvellement des vœux de baptême durant le temps pascal préférable aux représentations théâtrales de mystères. Selon l'humaniste, tout cela devait se dérouler au cours d'une cérémonie présidée par l'évêque lui-même. En bref, celui qui était assez instruit des fondements de la foi serait plus capable à entamer la lecture de l'Écriture.⁵²

Le projet d'une catéchèse biblique suivie d'un renouvellement des vœux de baptême aurait tout particulièrement influencé quelques

⁵⁰ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 439-454: «Videorquē mihi videre viam qua fieri possit vt posthac paulo minus in idoneos habeamus sacrae lectioni, videlicet, si summa fidei ac doctrinae Christianae lucida breuitate et docta simplicitate proponeretur quotannis populo Christiano... libellum confici velim a doctis et integris viris... Eum concinnari cupiam non ex humanis lacunis, sed ex fontibus euangelicis, ex apostolis literis, ex Symbolo,... Hoc, opinor, non intempestiue fieret feriis paschalibus». Le projet que des hommes pieux et savants rédigent à partir des sources scripturaires un résumé de la *philosophia Christi*, est aussi proposé plus loin dans la même œuvre d'Érasme: ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 541-547. Comp. aussi: D. Erasmus à P. Volz, 14 août 1518, cité dans *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. Denuo recognitum et auctum per P.S. ALLEN et H.M. ALLEN, t. 3: 1517-1519, Oxford, 1913, n° 858, p. 365 l. 139-143. Selon J.-F. Cottier, les *Paraphrases* du Nouveau Testament sont précisément une élaboration du projet érasmien décrit ici (COTTIER, *Rhétorique de la spiritualité latine chrétienne*. T. IIIb.: ÉRASME, *In euangelium Matthaei Paraphrasis. Notes et Apparat*, p. 14).

⁵¹ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 488-493: «Quanto magis id facere conuenit in hac longe religiosissima professione qua non homini, sed Christo damus nomina; nec iuramus in Regulam Francisci aut Benedicti, sed in regulam euangelicam?» Comparez avec ERASMUS, *Paraclesis*, éd. HOLBORN, p. 146 l. 35 – 147 l. 8 et ERASMUS, *Praefatio* (LB, 6), f. *2v.

⁵² ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 547-549: «Huiusmodi rudimentis qui fuerint instituti, non venient omnino rudes ad lectionem sacrorum voluminum».

réformateurs définis. Martin Bucer, parfois appelé «le père de la confirmation», aurait emprunté ses idées concernant la confirmation à Érasme (peut-être indirectement via Zwingli qui était lui aussi issu des cercles humanistes).⁵³ L.-E. Halkin, de son côté, note que les idées d'Érasme sur le renouvellement des vœux de baptême signifiaient peut-être pour les anabaptistes, et surtout pour l'un de leurs théologiens, Balthasar Hubmaier, une amorce intéressante, mais que ces idées n'allaient pas assez loin à leurs yeux. Pour le théologien parisien Noël Bédier et pour Luther, au contraire, les idées d'Érasme sur le renouvellement des vœux de baptême se rapprochaient dangereusement de la rebaptisation, bien que l'humaniste désapprouvât lui-même clairement cette dernière.⁵⁴

Nous voyons que dans les milieux catholiques aux Pays-Bas le renouvellement des vœux de baptême n'a reçu une impulsion sérieuse vers la fin du dix-huitième siècle, sous forme d'une formule qui a été introduite le 14 février 1781 par l'évêque brugeois F.G. Brenart. Le renouvellement des vœux de baptême a été associé à la première communion (qui était célébrée à l'âge de douze ans).⁵⁵ La pratique du renouvellement des vœux de baptême existait cependant depuis plus longtemps déjà. L'historien Th. Clemens a repéré vers 1680 dans des livres de prières des traces d'un renouvellement des vœux de baptême, p.ex. chaque année au jour anniversaire.⁵⁶

Quatrième partie: l'idéal d'une Église et d'une société pacifiques, guidées selon les principes de l'Écriture

La lecture de l'Évangile devrait aussi, à l'avis d'Érasme, donner des fruits pour la vie morale des chrétiens, dans l'Église et dans la

⁵³ Bucer a finalement pu réaliser son projet de «Konfirmation» en Hesse, avec le Règlement de l'Église de Kassel, paru en 1539 (Ernst-Wilhelm KOHLS, «Érasme et la Réforme», dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. 50 [1970], p. 246).

⁵⁴ Léon-Ernest HALKIN, «Érasme et l'Anabaptisme», dans Marc LIENHARD (éd.), *Les Dissidents du XVI^e siècle entre l'Humanisme et le Catholicisme. Actes du Colloque de Strasbourg (5-6 février 1982)*, Baden-Baden, 1983 (Bibliotheca dissidentium: scripta et studia, 1), p. 61-77; Léon-Ernest HALKIN, *Érasme parmi nous*, Paris, 1987, p. 245-249. R.H. Bainton avait formulé avec sagacité: «One might even say that he [Erasmus] was the only Anabaptist in the sixteenth century. The Anabaptists, that is Rebaptizers, denied the name, because to their mind the first baptism was no baptism at all. For Erasmus it was. Yet at the age of puberty he would have the rite re-enacted» (BAINTON, «Les Paraphrases of Erasmus», p. 73).

⁵⁵ Theo CLEMENS, *De godsdienstigheid in de Nederlanden in de spiegel van de katholieke kerkboeken 1680-1840. Deel 1: Analyse van aanbod en appreciatie*, Tilburg, 1988 (TFT-studies, 10), p. 115.

⁵⁶ CLEMENS, *De godsdienstigheid in de Nederlanden*, p. 76.

société. Dans la dernière partie de sa préface Érasme reprend ses critiques envers «les pasteurs», c.-à.-d. les autorités de l'Église et les monarques «chrétiens». ⁵⁷ Selon Érasme, ils se laissaient guider par l'avarice, la volupté, le désir de faire carrière et d'autres convoitises de ce monde, mais ils ne se souciaient pas du salut de leur troupeau. De son côté cependant, le peuple non plus n'était pas exempt du désir de jouissances terrestres. D'un peuple à la morale si pervertie émanaient à leur tour des «pasteurs», des prêtres et des chefs du même acabit. ⁵⁸ C'était un cercle vicieux. À cause de cela finalement la perdition, la discorde et même la guerre régnèrent entre les chrétiens. Des rois soi-disant chrétiens se menaçaient l'épée à la main, et même les plus hauts cercles de l'Église étaient impliqués dans des guerres (Érasme fait sans doute allusion ici à Jules II). ⁵⁹ Même l'unité de la foi était en danger (ce qui contient encore une allusion, cette fois à la question de Luther). Avant toute chose, l'humaniste remettait les chefs du peuple chrétien devant leurs responsabilités. Et il s'adressait directement à eux: les pasteurs devaient se laisser guider par Jésus, le bon Pasteur. À côté de cela, Érasme rappelle aussi le texte évangélique où Jésus apaisait la tempête. Il y décrit comment une tempête, née de plus d'une bourrasque, fouettait le bateau de l'Église. Jésus lui-même s'était endormi sur un coussin à la poupe du navire. Ce n'est que lorsque les capitaines se tournèrent vers le Christ que la tempête s'apaisa. Cela signifiait que les dirigeants devaient laisser tomber leurs ambitions terrestres et se tourner vers le Verbe rédempteur du Christ. De cette façon seulement, ils pouvaient travailler à une paix et à une prospérité durables dans la chrétienté, ainsi argumentait Érasme dans ce passage nettement irénique. Mais si les chrétiens continuaient à se faire la guerre entre eux, et ne mettaient pas un terme à leurs querelles religieuses, alors, selon Érasme, il se pourrait que Dieu leur envoie «l'un ou l'autre Nabuchodonosar» qui leur don-

⁵⁷ Voir pour cette partie (avec quelques passages nettement iréniques): ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 557-805.

⁵⁸ ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 592-600. Le texte d'Érasme et la citation d'Osée 4,9 contiennent des réminiscences d'une observation critique adressée par Geert Grote (Dévotion Moderne) à des prêtres indignes qui, à leur tour, contaminent leur troupeau (Cfr. GEERT GROTE, *Ep. 22. Ad Henricum de Huxaria*, dans *Gerardi Magni Epistolae*. Éd. Willelmus. MULDER, Antwerpen, 1938 [Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf, 3], p. 96-97.)

⁵⁹ Celui-ci était mal famé pour son implication dans diverses guerres. Voir entre autres la satire *Iulius exclusus* attribuée à Érasme, ainsi que la lettre de D. Erasmus à H. Busleyden, 17 novembre 1506, cité dans *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami*. Denuo recognitum et auctum per P.S. ALLEN, t. 1: 1484-1514, Oxford, 1906, n° 205, p. 435 l. 38-39.

nerait une bonne leçon. Ceci était sans aucun doute une allusion à la menace qui venait des Turcs 'païens'.⁶⁰

Tout au long du texte de la préface, nous trouvons aussi beaucoup d'allusions à l'Écriture et de citations de celle-ci. En outre, il est frappant de constater qu'Érasme ne se raccroche pas coûte que coûte à sa propre édition gréco-latine du *Novum Instrumentum* (1516), qui fut retravaillée plus tard, et éditée en 1519 sous le nom de *Novum Testamentum*, et dont une troisième édition apparaîtrait durant l'année 1522. Ses traductions dans la préface aux *Paraphrases* de Matthieu sont à plusieurs reprises des références littérales à la Vulgate, ou sont du moins très inspirées par ce texte qu'il réfuta plusieurs fois en d'autres occasions. C'est sans doute une indication qu'Érasme n'a pas poussé jusqu'au fanatisme sa critique littéraire de la Bible et qu'il a accepté de citer certaines expressions bibliques qui étaient si familières à la communauté ecclésiastique, sous leur forme figée, bien que celle-là ne soit pas la meilleure du point de vue littéraire.⁶¹ À côté des citations de l'Écriture, il y en a aussi plusieurs de Jérôme, le Père de l'Église qui était l'auteur de référence et le modèle par excellence des humanistes bibliques. En 1516, chez Froben à Bâle, Érasme s'était d'ailleurs occupé de l'édition des lettres de Jérôme (et quelques autres œuvres du Père de l'Église), et il connaissait donc très bien cette partie de ses écrits.

Conclusion: la préface, un écrit de circonstance

La phrase qui clôture le texte d'introduction et dans laquelle Érasme déclare qu'il a écrit ses idées à la demande de l'imprimeur-éditeur, parce que sinon différentes pages seraient restées vierges, et qu'il ne voulait pas que celles-ci fussent remplies de bagatelles vides,⁶² est également remarquable. Quelques semaines seulement après la publication des *Paraphrases* de Matthieu, Érasme souligne encore dans une lettre à l'humaniste espagnol Louis Coronel, que cette introduction était un écrit de circonstance, couché sur papier

⁶⁰ Ce commentaire de la tempête apaisée contient des thèmes que nous trouvons aussi dans le fameux discours que le supérieur général des Augustins, Gilles de Viterbe, avait prononcé le 3 mai 1512, lors de l'ouverture du Cinquième Concile du Latran (1512-17) Cfr.: Joannes Dominicus MANSI *et al.* (éd.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. T. 32: *Ab anno MCDXXXVIII. Ad annum MDIL*, Paris – Leipzig, 1901 (repr., Graz, 1961), c. 669-676.

⁶¹ Erika RUMMEL, *The Humanist-Scholastic Debate in the Renaissance and Reformation*, Cambridge, MA – Londen, 1995, p. 123-124.

⁶² ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 806-809.

«neglectim» à la demande de l'imprimeur. Il donne l'impression de sous-estimer lui-même ce travail, comme il ressort de ces mots : «meus est foetus vel, si mauis, aborsus.» Il n'est pas exclu qu'il s'agisse ici d'une pure figure de style. Il ne retirait d'ailleurs rien de son affirmation de base : il devait être permis aux laïcs de lire la Bible dans la langue vernaculaire. Cela n'avait rien à voir avec Luther et ses idées.⁶³ Bien qu'Érasme lui-même considérât sa lettre au *pio lectore* comme un écrit de circonstance, les théologiens parisiens en extrairaient cinq thèses, en 1527, et condamneraient celles-ci.

2. La *Determinatio* des théologiens parisiens (1527-1531)⁶⁴

L'enquête sur l'orthodoxie des Paraphrases et autres œuvres d'Érasme

Depuis le milieu de 1523, les théologiens parisiens suivaient avec méfiance les activités littéraires d'Érasme. Depuis janvier 1524, le *syndicus* de la Faculté de Théologie de Paris et gardien de l'orthodoxie par excellence, Noël Bédier (Beda) se penchait particulièrement sur les *Paraphrases* d'Érasme à propos de l'Évangile de Luc, mais l'examen s'étendait à d'autres œuvres de l'humaniste.

⁶³ D. Erasmus à L. Coronel, 21 avril 1521 (ALLEN, 5), n° 1274, p. 46 l. 19-24.27-30.

⁶⁴ Francis M. HIGMAN, *Censorship and the Sorbonne. A Bibliographical Study of Books in French Censured by the Faculty of Theology of the University of Paris, 1520-1551*, Genève, 1979 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 172), p. 27-30; James K. FARGE, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France. The Faculty of Theology of Paris, 1500-1543*, Leiden, 1985 (Studies in Medieval and Reformation Thought, 32), p. 176-17; 186-196; 260-262; Erika RUMMEL, *Erasmus and His Catholic Critics. Tome II: 1523-1536*, Nieuwkoop, 1989 (Bibliotheca humanistica & reformatorica, 45), p. 30-49; James K. FARGE, «Texts and Context of a *Mentalité*. The Parisian University Milieu in the Age of Erasmus», dans Erika RUMMEL (éd.), *Editing Texts From the Age of Erasmus. Papers given at the Thirtieth Annual Conference on Editorial Problems. University of Toronto, 4-5 November 1994*, Toronto – Buffalo – London, 1996, p. 6-12; James K. FARGE, «Erasmus, the University of Paris, and the Profession of Theology», dans *Erasmus of Rotterdam Society. Yearbook*, t. 19 (1999), p. 29-39. Aussi : Pierre AQUILON, «Paris et la Bible française 1516-1585», dans *Censures. De la Bible aux larmes d'Éros. Le livre et la censure en France*, Paris, 1987, p. 16-17. Les procès-verbaux de la Faculté ou *Regestum conclusionum sacrae facultatis theologiae in universitate Parisiensi* 1 (RCFT 1) ont été publiés : *Registre des procès-verbaux de la Faculté de Théologie de l'Université de Paris de janvier 1524 à novembre 1533*. Édité et annoté par James K. FARGE, Paris, 1990 (Textes et documents sur l'histoire des universités). Dans la suite de l'article ce registre est indiqué par l'abréviation RCTF 1.

Dans toutes sortes d'articles ou *annotationes*, il pointa ce qui ne suivait pas tout à fait la saine doctrine. Parce qu'une condamnation d'Érasme s'avéra très délicate vu la protection royale dont il bénéficiait, Beda transmet ses constatations au docteur Pierre Cousturier ou Petrus Sutor, prieur des chartreux à Prieze-lès-Troyes. Celui-ci publia, début 1525, son livre *De tralatione Bibliae*. Sutor faisait fonction de porte-parole semi-officiel de la Faculté de Théologie, il s'opposait surtout aux nouvelles versions latines de la Bible, mais aussi aux traductions dans la langue vernaculaire.⁶⁵ Le livre de Cousturier et la menace d'une condamnation des *Paraphrases* (et d'autres œuvres) d'Érasme ont mené à une vaste correspondance entre l'humaniste et Beda, qui durera plus d'une année. En août 1525, Érasme réagit à la publication de Sutor avec un *Apologia adversus debacchationes Petri Sutoris*.⁶⁶ Ceci entraîna bien évidemment une réaction du chartreux, ce qui incita Érasme à écrire une nouvelle réplique etc.

Noël Bédier, de son côté, reçut vraisemblablement fin 1525 les remarques de Jacobus Latomus contre Érasme, après que l'*Apologia pro Dialogo* de ce dernier fut interdite de publication par l'empereur Charles V. En mai 1526, Bédier avait terminé ses *Annotationes* contre les *Paraphrases* et quelques autres œuvres d'Érasme. Il les fit imprimer le même mois avec les *Annotationes* contre les commentaires de Lefèvre d'Étaples sur le Nouveau Testament. Mais la vente de ce livre fut interdite par le roi François Ier. Ceci n'empêcha pas Érasme de publier lui aussi, durant l'été de la même année, ses *Apologiae*, un recueil de trois pamphlets qu'il avait écrits quelques semaines auparavant contre Bédier et son livre; en effet, l'humaniste était déjà en possession de l'œuvre de

⁶⁵ SUTOR, Petrus, *De tralatione Bibliae, et novarum reprobatione interpretationum...* Parisiis: apud Ioannem Parvum [=Petit], 1525, [4], 101, [1] f.; in f°. Pour un commentaire plus élaboré de cette œuvre et surtout du point de vue de Sutor à propos des traductions bibliques dans la langue vulgaire, voir HOLECZEK, *Humanistische Bibelpphilologie*, p. 203-223; Wim FRANÇOIS, «Petrus Sutor et son plaidoyer contre les traductions de la Bible en langue populaire (1525)», dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. 82 (2006) – à paraître. Aussi: RUMMEL, *Erasmus and his Catholic Critics*, t. 2, p. 61-73.

⁶⁶ ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius, *Apologia adversus debacchationes Petri Sutoris*, dans *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia...*, T. IX: *Qui apologiarum partem primam complectitur*[a Ioanne Clerico], Lugduni Batavorum: Cura et impensis Petri Vander Aa, 1706, [3 f.], 1248 col.; in f° (anast., London, 1962), c. 739-804, surtout c. 783 E-787 E. Pour un commentaire sur la réponse d'Érasme au livre de Sutor, voir HOLECZEK, *Humanistische Bibelpphilologie*, p. 224-235. Aussi: RUMMEL, *Erasmus and his Catholic Critics*, t. 2, p. 67-69.

Bédier depuis quelque temps. En mars 1527, Érasme publia une réfutation plus élaborée.⁶⁷

En septembre 1527, la question fut de nouveau mise à l'ordre du jour de la Faculté de Théologie de Paris.⁶⁸ À la demande du roi, c'est en effet toute l'Université dans son ensemble qui dut se pencher sur une petite œuvre anonyme *Duodecim articuli infidelitatis magistri Natalis Bedae ex libro suarum Annotationum excerpti, reprobantur et confutantur*, laquelle prétendait pouvoir indiquer des hérésies dans les *Annotationes* de Bédier.⁶⁹ Cette demande impliquait que l'Université devait aussi examiner les *Annotationes* (comme les *Paraphrases* d'Érasme que les *Annotationes* de Bédier prétendaient critiquer). Puisqu'il s'agissait d'une question concernant la foi et la doctrine, les quatre facultés de l'Université confièrent l'examen à la Faculté de Théologie. C'était le début de l'examen global et profond qu'Érasme avait tant redouté.⁷⁰ Lors de la réunion du 23 septembre 1527, la Faculté désigna comme *deputati* John Mair (Major) pour les *Annotationes in Mattheum*, et Jacques Barthelemy pour le même livre ainsi que pour les *Annotationes in Lucam*.⁷¹ La procédure fut arrêtée le 28 septembre. Les *magistri* devaient en effet d'abord délibérer au sein des collègues auxquels ils appartenaient, et puis transmettre leurs conclusions sur les différents livres d'Érasme aux responsables désignés, qui rassembleraient les remarques. Au cours d'une séance plénière de la Faculté, ces responsables étaient tenus de présenter dans une deuxième ou même une troisième lecture les thèses controversées ainsi que les censures qu'ils proposaient. À cela, chaque *magister* pouvait réagir avec un

⁶⁷ Les trois pamphlets et la réfutation élaborée dans: ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius, *Apologiae aliquot in Natalem Beddam*, dans *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia...*, T. IX: *Qui apologiarum partem primam complectitur*[a Ioanne Clerico], Lugduni Batavorum: Cura et impensis Petri Vander Aa, 1706, [3 f.], 1248 col.; in f° (anast., London, 1962), c. 441-736, surtout c. 456 C-459 F et c. 551 F-565 D qui concernent les traductions de la Bible en langue vernaculaire.

⁶⁸ FARGE, «Erasmus, the University of Paris», p. 30.

⁶⁹ François Ier à l'Université et la Faculté de Théologie, 7 (?) juillet 1527, cité dans *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. Denuo recognitum et auctum per Percy Stafford ALLEN et Helen Mary ALLEN, t. 7: 1527-1528, Oxford, 1928, n° 1902, p. 234-235.

⁷⁰ FARGE, «Erasmus, the University of Paris», p. 36; ID., «The Parisian University Milieu in the Age of Erasmus», p. 10.

⁷¹ RCTF 1, 14 septembre 1527, f. 210r-210v, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 177-178 n° 209 B-C; RCTF 1, 23 septembre 1527, f. 210v, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 178 n° 210 A. Voir aussi: RCTF 1, 24 septembre 1527, f. 210v-211r, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 178 n° 211 A.

«placet» ou un «non placet». Celui qui avait exprimé un «non-placet» devait aussi en motiver la raison de manière approfondie, mais sans répéter ce qu'un autre avait déjà dit. Après une délibération poussée, un jugement final était émis sur la base de ce que la majorité avait décidé.⁷² Inquiète du taux élevé d'absentéisme à ses séances, la Faculté décida le 12 octobre que trois jours de la semaine, de huit à dix heures du matin, des séances exceptionnelles seraient destinées à l'étude des écrits d'Érasme, et que ceux qui seraient présents recevraient des jetons d'une valeur de douze deniers.⁷³ En ce qui concerne les délibérations elles-mêmes, nous n'avons aucune information. Érasme était bien au courant de son jugement imminent, via son ami Gervais Wain, et il essaya encore de le faire changer par quatre lettres dans lesquelles il affirme à nouveau son adhésion à l'orthodoxie doctrinaire et dénonce Luther et ses idées. Une lettre était adressée à la Faculté, une autre au Parlement, une troisième à Noël Bédier personnellement et une quatrième au cardinal Jean de Guise de Lorraine, un homme de confiance du roi. Ces démarches furent cependant inutiles: le 16 décembre 1527⁷⁴ une condamnation officielle fut prononcée concernant cent douze thèses extraites des *Paraphrases* d'Érasme au sujet des évangiles et des épîtres de Paul, ainsi que ses répliques à Noël Bédier. Il y avait aussi une vingtaine de passages où Érasme était accusé d'avoir mal lu la Vulgate ou de s'en être sciemment détourné.

⁷² RCTF 1, 28 septembre 1527, f. 211r, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 179 n° 212 B.

⁷³ RCTF 1, 12 octobre 1527, f. 212r, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 180-181 n° 214 A. P.S. Allen a conclu de cette notice que les *magistri* de Paris ne montraient pas trop d'intérêt pour l'étude des œuvres d'Érasme (D. Erasmus à la Faculté de Théologie, 12 novembre 1527 [ALLEN, 7], n° 1902, p. 233). Encore récemment, son opinion a été suivie par Ch.G. Nauert (Charles G. NAUERT, «“A Remarkably Supercilious and Touchy Lot”: Erasmus on the Scholastic Theologians», dans *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, t. 22 [2002], p. 40). J.K. Farge contesta néanmoins cette interprétation. Les séances plénières sur les thèses d'Érasme n'avaient pas encore commencé à ce moment-là; l'étude de son travail se trouvait dans une phase préparatoire, à savoir dans de plus petits groupes de *magistri*, qui élaboraient séparément dans leurs collèges un jugement. La réunion du 12 octobre était seulement consacrée à l'élaboration de la procédure qu'il faudrait suivre et pas encore au travail du contenu. Farge fait remarquer que l'allocation des jetons de présence était bien une innovation qui entra aussitôt en vigueur à toutes les réunions de la Faculté (FARGE [éd.], *Registre des procès-verbaux*, p. 180 n. 44).

⁷⁴ [DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, Carolus] *Collectio judiciorum de novis erroribus ... Censoria etiam judicia insignium academiarum...* T. II: *In quo exquisita monumenta ab anno 1521. usque ad annum 1632. continentur*/a Caroli Du Plessis d'Argentré, Lutetiae Parisiorum: apud Andream Cailleau..., 1728, 2, xx, 548, 384 p.; in f°, pt. 2, p. 74.

Une condamnation du plaidoyer érasmien pour la Bible vernaculaire

Parmi les thèses condamnées, il y en avait cinq qui concernaient le plaidoyer d'Érasme pour la lecture de la Bible en langue vernaculaire. J.K. Farge, dont l'opinion fut suivie par E. Rummel, nous fait remarquer à juste titre qu'il n'est question d'hérésie déclarée que dans cinq (autres) thèses censurées;⁷⁵ cette qualification qui est par ailleurs la plus grave possible, ne concerne donc jamais le plaidoyer d'Érasme pour la Bible populaire. Les cinq thèses concernant la Bible en langue vulgaire seraient insérées plus tard sous le titre de *De traductione sanctarum Scripturarum in Linguam vulgarem XII* dans la censure⁷⁶ publiée en juillet 1531. Peut-être la Faculté décida-t-elle elle-même d'en retarder la publication pour ne pas provoquer le roi qui, nous le savons, fut un sympathisant du mouvement humaniste. Cependant, J.K. Farge ne décèle aucune trace d'une intervention directe de la part de François Ier.⁷⁷

Dans l'introduction de la censure, la Faculté de Théologie déclarait que, déjà fin juillet 1526, plusieurs personnes avaient demandé ce qu'il fallait penser de certaines thèses tirées, entre autres, des *Paraphrases* d'Érasme.⁷⁸ La première thèse condamnée des cinq que nous avons mentionnées plus haut concernait directement le plaidoyer d'Érasme pour la traduction des Écritures en langue vulgaire: «Sacras litteras cupiam in omnes verti Linguas». Les théologiens de Paris y opposèrent aussitôt l'argument classique selon lequel il était dangereux et pernicieux («periculosus») de permettre la lecture de ces traductions en langue vernaculaire, sans aucune explication, aux gens ignorants et non instruits, surtout si ces personnes montraient un manque de piété et d'humilité. Selon les théologiens, la lecture de la Bible dans la langue vulgaire avait donné lieu au Moyen Âge à beaucoup d'erreurs, comme celles des Vaudois,⁷⁹ des Albigeois et des

⁷⁵ FARGE, «Erasmus, the University of Paris», p. 37; RUMMEL, *Erasmus and his Catholic Critics*, t. 2, p. 50-51.

⁷⁶ Pour le texte, voir: DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (éd.), *Collectio judiciorum*, t. 2, pt. 2, p. 60-62. La proposition érasmienne exprimée dans la préface aux *Paraphrases* de Matthieu que des jeunes gens doivent faire un renouvellement des vœux de baptême, était également censurée par les théologiens parisiens: *ibidem*, p. 53.

⁷⁷ FARGE, *Orthodoxy and Reform*, p. 196.

⁷⁸ DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (éd.), *Collectio judiciorum*, t. 2, pt. 2, p. 53.

⁷⁹ Malcolm D. LAMBERT, *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Oxford, 2002, p. 70-114; 158-189: dans ce mouvement fondé par Valdès au XII^e siècle, la lecture de la Bible en langue vulgaire jouait un rôle prépondérant. Ceci devait être pour les Vaudois le point de départ de leurs sermons.

Turlupins⁸⁰ auxquels il était fait explicitement référence.⁸¹ Dans les années vingt du XVI^e siècle, avec l'introduction de la Bible populaire, les théologiens voyaient resurgir le fantôme de l'erreur et de l'hérésie.⁸² Ainsi raisonnèrent les théologiens: si la lecture de l'Écriture dans la langue vernaculaire pouvait encore fournir quelque intérêt pour certaines personnes, pour la majorité d'entre elles cela représentait un danger. Et dans un cas comme celui-ci, où il ne s'agissait pas d'un élément indispensable au salut, il était préférable d'interdire les bibles en langue vulgaire pour le bien du plus grand nombre plutôt que de les autoriser dans l'intérêt de quelques-uns. De là découle que de telles traductions de la Bible furent condamnées de plein droit!⁸³

On peut voir dans la deuxième mesure de censure une conséquence de ce qui fut déclaré dans la première. Les théologiens parisiens considéraient comme un acte scandaleux ou indigne («indignum facinus») non seulement le fait que des gens simples et illettrés lisent des traductions de la Bible «à la lumière de leur seul jugement personnel», mais aussi qu'ils en parlent entre eux ou débattent au

⁸⁰ Robert E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley – Los Angeles – London, 1972, p. 52-53; 165-168: 'Turlupins' et 'Turlupines' sont des appellations plutôt populaires pour les béguines et bégards, que nous trouvons surtout dans certaines sources françaises des XIV^e et XV^e siècles. Ils furent accusés (peut-être à tort) de conceptions antinomistes, ce qui veut dire que, de par leur unification mystique avec Dieu, ils se seraient crus libérés de toutes sortes de lois (morales) et de normes et se seraient adonnés à des pratiques immorales. Le théologien parisien Jean Gerson lança plusieurs avertissements entre 1393 et 1425 contre les «Turlupins» et «Turlupines», bien qu'à son époque, ils ne formassent plus une menace réelle. Une fois même, il nomma ensemble bégards, Vaudois et Utraquistes de Bohême, et il affirma que leurs erreurs grandissaient de jour en jour à cause de leurs traductions de la Bible (Jean GERSON, *De necessaria communione laicorum sub utraque specie*, dans Jean GERSON, *Œuvres complètes*. Introduction, texte et notes par Palémon GLORIEUX. Vol. X: *L'œuvre polémique (492-530). Suppléments – Documents – Tables*, Paris, 1974, p. 57-58). Le fait que, dans les années vingt et trente du XVI^e siècle, par rapport à la condamnation de la Bible en langue vulgaire, les théologiens parisiens nomment d'un seul jet les bégards ou «Turelupini», les Vaudois, les Bohémiens..., est emprunté à leur illustre prédécesseur Jean Gerson.

⁸¹ DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (éd.), *Collectio judiciorum*, t. 2, pt. 2, p. 60-61: «... quanti tamen sit periculi permittere passim lectionem earum in linguam vulgarem tractarum, absque ulla explicatione idiotis et simplicibus eis abutentibus, nec eas pie et humiliter legentibus, quales nunc plurimi reperiuntur satis indicarunt Valdenses, Albigenes ac Turelupini, qui inde occasione sumpta multos errores disseminarunt».

⁸² Albert LABARRE, «La censure de la Bible en France au XVI^e siècle», dans Bertram Eugene SCHWARZBACH (éd.), *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, Paris, 1999, p. 401. Dans son article, l'auteur passe complètement sous silence la censure parisienne de la préface d'Érasme aux *Paraphrases* de Matthieu.

⁸³ DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (éd.), *Collectio judiciorum*, t. 2, pt. 2, p. 61: «... unde et jure damnata est hujusmodi translatio».

sujet de passages problématiques. Par conséquent, *les magistri parisienses* censurèrent ce passage où Érasme exprime son désaccord avec ceux qui trouvaient scandaleux qu'une femme ou un cordonnier parlent de l'Écriture: «Exclamant indignum facinus, si mulier vel coriarius loquatur de Sacris Literis». Comme nous l'avons déjà indiqué, les théologiens de Paris envisageaient peut-être avec cette censure de mettre un terme aux «conventicules», réunions où des laïcs (aussi bien que des religieux) libres de tout contrôle ecclésiastique, lisaient la Bible ou en écoutaient la lecture, et émettaient des commentaires sur celle-ci. De tels conventicules étaient, dans les Temps Modernes, considérés comme des pépinières de nouvelles idées.⁸⁴ D'autre part, il n'était pas interdit, selon les théologiens de Paris, d'échanger des idées sur ce qu'on avait appris lors des assemblées officielles de croyants ou pendant le sermon.⁸⁵

La troisième mesure de censure concernait les fameuses paroles d'Érasme disant que le paysan («agricola»), le forgeron («faber») et le maçon («latomus») pouvaient, quant à lui, lire les livres sacrés. Tout semble montrer que les théologiens parisiens n'apprécièrent que très peu le crescendo ironique d'Érasme et que celui-ci était déjà pour eux une raison suffisante pour s'attaquer à l'humaniste. Ceci ressort aussi du fait que les théologiens censurèrent seulement les trois allusions aux personnes connues en ce temps-là, et laissèrent le reste de l'énumération intact. Officiellement, ils invoquèrent évidemment des objections de fond qui se rapprochaient fortement de celles de la première censure. Les théologiens parisiens affirmèrent que les simples gens étaient comme des enfants qui, comme le dit saint Paul, ont besoin de lait. Ceux-ci n'étaient pas encore capables d'assimiler et de digérer de la nourriture solide. Cette nourriture était identifiée à la lecture de la Bible, et était destinée uniquement aux adultes dans la foi, les «perfecti» qui avaient aiguisé leurs sens à la distinction du bien et du mal. Les personnes simples pouvaient, au contraire, trouver ce dont elles avaient besoin en écoutant la Parole de Dieu lors des assemblées des croyants, et en prenant le sermon à cœur.⁸⁶ Après cela, les simples

⁸⁴ HOLECZEK, *Humanistische Bibelphilologie*, p. 197.

⁸⁵ DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (éd.), *Collectio judiciorum*, t. 2, pt. 2, p. 61: «Recte perpendenda multorum hujus temporis impudenti temeritate, indignum facinus [=facinus] existimandum est quod idiotae et simplices suo judicio sacras Litteras legant in suam linguam conversas et de illis differant, aut disceptantes de earum difficultatibus tractent. Nec tamen prohibetur per hoc eis conferre inter se de iis, quae in concionibus publicis audiverunt...»

⁸⁶ DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (éd.), *Collectio judiciorum*, t. 2, pt. 2, p. 61. Avec une référence explicite à He 5,12-14. Voir aussi: 1Co 3, 2 et 1P 2,2.

gens pouvaient sans problème discuter de ce qu'ils avaient entendu, comme le précisait déjà la deuxième censure. La comparaison entre les simples gens et des enfants dans la foi qui ne pouvaient pas (encore) assumer de la nourriture solide serait encore souvent utilisée durant le débat qui se déroulerait les années suivantes, avec pour but d'interdire aux laïcs la lecture de la Bible.

Pourtant, on trouve dans cette troisième censure un passage qui fait un effet étrange par rapport à l'ensemble du texte. Les théologiens parisiens semblent tout de même laisser une petite porte ouverte à la lecture de la Bible en langue vernaculaire. Ils affirment en effet que, dans certains cas, la lecture de certains livres bibliques pouvait être admise, à savoir les livres qui, avec une explication adéquate, étaient considérés comme édifiants pour la vie morale des croyants. La condition était que ces écrits soient lus d'une manière modeste et pieuse, sans aucun orgueil ou arrogance, afin que le lecteur ne se détourne pas des assemblées officielles de l'Église où l'on écoutait la parole de Dieu et des sermons édifiants.⁸⁷ Sans aucun doute, les censeurs parisiens faisaient-ils allusion aux livres de péripécopes, où se trouvaient les épîtres et les évangiles des dimanches et jours de fêtes, souvent pourvus d'explications solides. En 1525, Petrus Sutor avait également laissé cette ouverture dans son *De tralatione Bibliae*.⁸⁸ Néanmoins, les théologiens parisiens déclaraient que la thèse blâmée concernant la lecture de la Bible par «le paysan», «le forgeron» et «le maçon» s'écarterait tout à fait de la ligne prescrite, et que celui qui l'avait formulée manquait de respect pour la saine Doctrine.⁸⁹

Une quatrième thèse d'Érasme censurée par les *magistri parisienses* concerne son jugement catégorique de n'interdire à personne la lecture du prophète Ézéchiel, du Cantique des Cantiques ou de tout autre livre de l'Ancien Testament. Dans la version originale en latin, cette phrase est ainsi conçue: «Neque Ezechielis Prophetæ, neque Cantici Canticorum, aut cujusquam librorum veteris Testamenti lectionem ulli hominum interdixero». Nous avons déjà indiqué qu'«interdixero» est un indicatif futur antérieur, et que donc, dans la perception des théologiens parisiens, on ne pouvait attacher aucune nuance de potentiel à ce mot. Au contraire, le futur antérieur peut même fonctionner comme un «futur réel». Cette déclaration d'Érasme fut qualifiée par les censeurs de la Faculté de Théologie de

⁸⁷ DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (éd.), *Collectio judiciorum*, t. 2, pt. 2, p. 61.

⁸⁸ SUTOR, *De tralatione Bibliae*, f. XCIX.

⁸⁹ DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (éd.), *Collectio judiciorum*, t. 2, pt. 2, p. 61: «Proinde hæc propositio absque præscripto moderamine posita suum assertorem sanæ Doctrinæ non satis consentire demonstrat».

téméraire et imprudente («temerarie et imprudenter»). Ceux-ci se réfèrent par là au décret du pape Innocent III *Cum ex iniuncto*, qui date de 1199, et qu'ils interprètent comme une interdiction formelle portant sur les bibles en langue vernaculaire. Cependant, nous avons des raisons de penser qu'Innocent III ne considérerait pas ce «décret» comme une interdiction formelle des traductions de la Bible.⁹⁰ En

⁹⁰ En juin 1199 l'évêque de Metz écrivit une lettre au pape Innocent III, dans laquelle il requiert son soutien pour aborder un problème épineux. Un grand groupe de laïcs, aussi bien hommes que femmes, se rassemblaient en effet en secret pour se consacrer à l'étude, la discussion et la prédication entre eux de l'Écriture, sur la base de toutes sortes de traductions françaises. Le pape réagit par le biais de deux lettres, et ce peut-être déjà à la mi-juillet 1199. Le premier écrit, commençant par les mots *Cum ex iniuncto*, était adressé aux prédicateurs concernés ainsi qu'au clergé et au peuple de Metz. C'était de loin le document le plus important, et en 1234, il fut inséré dans les Décrétales de Grégoire IX (Voir pour cela: *Decretales Gregorii IX Lib. V Tit. VII De Haereticis c. XII*, dans *Corpus Iuris Canonici*. T. 2: *Decretalium Collectiones*. Édition critique d'Emil FRIEDBERG, Leipzig, 1881, c. 784-787). Le même jour, ou tout au plus quelques jours plus tard, toujours en juillet 1199, le pape écrivit encore une deuxième lettre, adressée cette fois à l'évêque lui-même. Il est clair que, dans aucune de ces lettres, Innocent III ne formula d'interdiction formelle de traduire la Bible en langue vernaculaire. Le pape affirma même dans la première lettre, la plus importante, que «le désir de comprendre l'Écriture et le zèle à proclamer son message ne devaient pas être bridés, mais plutôt encouragés». Il voulut tout de même qu'on prenne des mesures contre les laïcs concernés à Metz, entre autres parce qu'ils tenaient des réunions secrètes, mais surtout parce qu'ils se permettaient de prêcher eux-mêmes, apparemment sans en avoir reçu la mission divine. Innocent III ne se demanda nulle part si les traductions bibliques étaient correctes, bien qu'il se soit renseigné auprès de l'évêque des intentions et de l'orthodoxie du ou des traducteur(s). Quelques mois plus tard, le 9 décembre 1199, un troisième écrit suivit, dans lequel Innocent III chargea trois abbés cisterciens de l'endroit d'enquêter de manière plus approfondie sur la question. Ce qui arriva ensuite n'est pas tout à fait clair, mais une chronique cistercienne ultérieure parle d'abbés à Metz qui auraient brûlé toutes sortes de traductions. L.E. Boyle attire cependant l'attention sur le fait qu'Innocent III aurait certainement inclus une éventuelle interdiction des traductions bibliques dans les constitutions du Quatrième Concile du Latran (1215) si cela avait constitué pour lui une question de principes. Mais au Concile, rien ne fut décidé à ce sujet. Le problème ne se trouvait peut-être pas dans les traductions de la Bible en tant que telles, mais bien dans le fait qu'elles servaient pour des rassemblements illicites et des prédications non autorisées. Le *Wirkungsgeschichte* des lettres d'Innocent de 1199, cependant, c'est une autre histoire. En 1527, les théologiens parisiens interprétèrent les paroles du pape comme une interdiction incontestable des traductions de la Bible en langue vernaculaire. Les historiens «malveillants» n'étaient donc pas les seuls à interpréter les lettres du pape de manière erronée, comme L.E. Boyle le suggère néanmoins. Voir pour cela: *Die Register Innocenz' III*. 2. Band. 2: *Pontifikatsjahr, 1199/1200 Texte*. Bearbeitet von Othmar HAGENEDER, Werner MALECZEK und Alfred A. STRNAD, Rom – Wien, 1979 (Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom, II. Abteilung Quellen, I. Reihe), n° 132, 133 et 226; Leonard E. BOYLE, «Innocent III and Vernacular Versions of Scripture», dans Katherine WALSCH et Diana WOOD (éd.), *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley*, Oxford, 1985 (Studies in Church history. Subsidia, 4), p. 97-107. On trouve aussi un résumé dans LAMBERT, *Medieval Heresy*, p. 81-82.

outre, les théologiens parisiens attirèrent l'attention sur le fait que même pour les docteurs de la loi juifs, la lecture des livres concernés et les premiers chapitres de la Genèse étaient interdits avant l'âge de trente ans.⁹¹ Ce dernier argument aussi reviendrait encore régulièrement dans les discussions qui allaient suivre et est manifestement emprunté de Jérôme.⁹²

Dans une cinquième mesure de censure, finalement, les théologiens se scandalisent du contraste provoquant qu'Érasme avait dépeint entre, d'une part, les gens qui n'avaient pas la permission de lire la Bible dans la langue vernaculaire, et d'autre part, les illettrés et les simples femmes du peuple qui pouvaient manifestement marmonner leurs psaumes et la prière du Seigneur dans une langue incompréhensible pour eux. Si la première situation était jugée indécente, ainsi raisonnait Érasme, alors la deuxième était en vérité encore plus ridicule et indécente! L'humaniste comparait même l'activité de ces simple gens avec celle des perroquets: «Indecorum vel ridiculum potius videtur, quod idiotae et mulierculae psittaci exemplo Psalmos suos et Precationem Dominicam murmurant, cum ipsi quod sonant non intelligant». Il fallait s'attendre à ce que ces paroles d'Érasme ne soient pas reçues avec reconnaissance... En comparaison avec les quatre autres thèses censurées dans le *De traductione sanctarum Scripturarum in Linguam vulgarem XII*, cette dernière était accablée de la plus lourde qualification. Les théologiens parisiens jugèrent en effet impie et erronée la thèse («propositio impia et erronea») qui envisageait de tenir les illettrés et les simples femmes éloignés de la prière selon le rite et les habitudes de l'Église, et qui taxait d'inutile une telle prière à moins que ces personnes ne la comprennent.⁹³ Dans une longue mesure de censure, les théologiens essayèrent d'étayer la condamnation avec des arguments. Tout d'abord, une telle affirmation ouvrait la voie à l'erreur des Bohémiens (=Hussites), qui poussaient à la célébration du culte dans la langue vernaculaire, ainsi jugeaient les théolo-

⁹¹ DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (éd.), *Collectio judiciorum*, t. 2, pt. 2, p. 61: «Cum Sedis Apostolicae decreto multorum talium Librorum lectio Laïcis jamdudum interdicta sit, et eruditis in Lege Domini apud Hebraeos, gravium Autorum sententia, prohibita fuerit lectio dictorum Librorum, atque primi capitis Genesis ante annum aetatis tricesimum, praedicta propositio temerarie et impudenter asseritur, quandoquidem eadem causa subest inhibendi talium Librorum lectionem, quae suberat quando Decretum Innocentii tertii super hoc constitutum est: cujus fragmentum refertur de haeret. in authentica cum ex iuncto».

⁹² HIERONYMUS, *Commentarii in Ezechielem*, Prol. (CCSL, 75), p. 3 l. 24 – 4 l. 30. Aussi: ABELARDUS, *Expositio in Hexaemeron*, Praef. (PL, 178), c. 731.

⁹³ DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (éd.), *Collectio judiciorum*, t. 2, pt. 2, p. 61.

giens.⁹⁴ À l'autre extrême, il y avait la coutume de l'Ancienne Alliance, en vertu de laquelle on ne tolérait pas que de simples gens assistent aux cérémonies religieuses, qu'ils ne comprennent de toute façon pas. Les théologiens parisiens rejetèrent aussi cette position juive en la qualifiant de blasphématoire et d'hérétique. Au contraire, ils défendirent la position médiane que l'Église avait adoptée: les simples gens pouvaient bien sûr participer au culte religieux, bien que celui-ci se déroule dans une langue qu'ils ne comprennent pas. Les gens n'étaient cependant pas édifiés et sanctifiés par le simple fait de comprendre les mots de la prière qu'ils disaient. En effet, le fruit de la prière ne se trouvait pas simplement dans la compréhension intellectuelle des paroles que l'on prononçait; qui arguait du contraire, commettait selon les théologiens une erreur pernicieuse («perniciosum esse errorem»). Les gens étaient sanctifiés quand, dans leurs prières, ils se joignaient aux intentions de l'Église, notamment en louant Dieu, en l'implorant et en lui rendant grâce pour ses dons. Quand les gens s'associaient à ces intentions, alors par la grâce de Dieu leur âme s'enflammait, leur raison s'éclairait et les détresses humaines étaient soulagées. C'était là les véritables fruits de la prière. Il en allait de même, d'ailleurs, pour les nombreux chanteurs à l'église qui chantaient toutes sortes de textes et de prophéties; il leur arrivait souvent de ne pas comprendre ce qu'ils chantaient, mais ils avaient pourtant beaucoup de mérite, car ils se ralliaient à la Vérité divine et à sa révélation. Les théologiens parisiens comparèrent tout cela avec un messager qui, bien qu'il ne comprenne pas les mots de son maître, pouvait néanmoins transmettre son message avec exactitude. Cela lui apportait la reconnaissance de ce maître et des destinataires du message. À l'inverse, les théologiens de Paris ajoutèrent finalement que la traduction éventuelle des psaumes dans la langue vernaculaire n'offrait absolument aucune garantie que les gens simples et illettrés les comprennent.⁹⁵

⁹⁴ LAMBERT, *Medieval Heresy*, p. 306-382: le mouvement réformateur en Bohême, dont les membres sont familièrement désignés comme les «Hussites», trouve ses racines dans la deuxième moitié du XIV^e siècle, mais c'est surtout durant le XV^e siècle qu'il représenta un défi pour l'Église de Rome. Un des éléments de base était une conscience linguistique et nationale tchèque. Cela s'exprima dans le penchant pour les traductions bibliques en langue populaire et même leur utilisation à la messe. Certains Hussites de tendance plus modérée célébraient la messe en latin et lisaient seulement l'épître et l'évangile dans la langue vernaculaire. Des courants plus radicaux voulaient entre autres réduire la messe à un office de la Parole en tchèque.

⁹⁵ DU PLÉSSIS D'ARGENTRÉ (éd.), *Collectio iudiciorum*, t. 2, pt. 2, p. 62.

3. La réponse d'Érasme aux théologiens parisiens

Ce n'est qu'en septembre-octobre 1531, qu'Érasme prit connaissance de la condamnation parisienne. Nous pouvons constater qu'il accorda beaucoup d'importance à la censure car il se mit immédiatement au travail afin de rédiger une réfutation élaborée qu'il fit ensuite publier au début de l'année 1532 chez Jean Froben à Bâle.⁹⁶ Étonné, l'humaniste s'y demande d'abord pourquoi les *magistri parisienses* avaient attendu quatre ans avant de publier leurs mesures de censure. En outre, il se pose la question de savoir pourquoi ils n'avaient pas, tout comme pour leur condamnation de Luther, ajouté avec exactitude la date à laquelle la censure avait été prononcée ni le jour de sa publication et de son entrée en vigueur de manière définitive, et pourquoi on n'y avait pas non plus ajouté de références à toutes sortes d'autorités compétentes⁹⁷ qui auraient éventuellement pu sanctionner la condamnation. De cette façon Érasme voulait miner immédiatement la légitimité de la censure.

Après avoir de cette façon mis en question l'autorité de la mesure de censure parisienne, Érasme répond sur le plan du contenu à chacun des cinq jugements. Le premier impliquait une condamnation des traductions bibliques en langue vulgaire. Érasme y répond tout d'abord en renvoyant à l'Église dans l'Antiquité chrétienne. À cette époque, les tisserands et les matelots parlaient le grec et le latin; donc, au moment où l'Écriture avait été rédigée dans ces langues, il s'agissait en fait de langues vulgaires!⁹⁸ Bien sûr, il renvoie aussi à l'autorité des Pères de l'Église. Chrysostome recommandait l'étude des livres saints aux laïcs⁹⁹ et Jérôme louait une telle lecture chez les

⁹⁶ ERASMUS ROTERODAMUS, Desiderius, *Ad censuras Lutetiae vulgatas sub nomine Facultatis Theologiae Parisiensis*, dans *Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia...*, T. IX: *Qui apologiarum partem primam complectitur*/[a Ioanne Clerico], Lugduni Batavorum: Cura et impensis Petri Vander Aa, 1706, [3 f.], 1248 col.; in f° (anast., London, 1962), c. 813-928, surtout c. 813 E-820 A et c. 870 F-875 F. Nous en trouvons un commentaire très sommaire dans: RUMMEL, *Erasmus and his Catholic Critics*, t. 2, p. 51-55; aussi: THOMPSON, «Scripture for the Ploughboy», p. 26-27.

⁹⁷ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 816 F.

⁹⁸ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 871 B: «Cum olim Sacrae Litterae sint in Linguam vulgarem versae, tum enim textores et nautae sciebant Graece et Latine». Comparer avec le vocabulaire similaire dans ERASMUS, *Paraclesis*, éd. HOLBORN, p. 142 l. 21-23; *Paraphrases*, éd. COTTIER, l. 416-419; D. Erasmus à J. Botzheim, 19 août 1529 (ALLEN, 8), n° 2206, p. 259 l. 36-52.

⁹⁹ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 871 B: «... cum studium Divinorum Voluminum Chrysostomus religiose commendet Laicis...» St-Jean Chrysostome proposait que pendant la semaine les gens lisent le texte de la Bible et examinent ce qui leur paraît clair et moins clair. De cette façon, un peu

femmes.¹⁰⁰ Conformément à un malentendu qu'Érasme lui-même avait répandu dans le monde lettré, l'humaniste ajoute une fois de plus que Jérôme avait traduit lui-même l'Écriture dans la langue dalmate. De toute évidence, Érasme se sentait appelé à réagir contre le reproche selon lequel la Bible dans les mains de laïcs devait presque automatiquement donner lieu à des hérésies. C'étaient des moines (et non de simples laïcs!) qui, sur la base de la lecture de la Bible dans la langue vulgaire, engendraient l'hérésie absurde des «anthropomorphitae». ¹⁰¹ Pourtant, ceci n'avait pas donné lieu à l'interdiction de la lecture de l'Écriture elle-même, mais bien à la correction sans plus de l'hérésie.¹⁰² Érasme ne voulait pas accepter que l'homme se soit dégradé depuis l'Antiquité au point qu'il faille, à son époque, le préserver de la lecture de l'Écriture, qui constitue cependant la meilleure chose que la chrétienté ait produite. Au contraire, Érasme était convaincu du fait qu'à son époque également, la lecture de l'Écriture pouvait produire beaucoup plus de bienfaits que d'inconvénients. Le danger n'apparaissait qu'au moment où l'homme, dans son ignorance, commençait à se constituer toutes sortes de représentations de ce livre hermétique et plutôt difficile qu'était l'Écriture. Cependant, si la lecture de la Bible se voulait fructueuse pour le croyant, celui-ci devait se tenir aux conseils qu'Érasme avait formulés, et qu'il résumait une fois de plus dans sa réponse aux théologiens parisiens.¹⁰³ À ce propos, Érasme par-

plus familiarisés avec les Écritures, ils viendraient le dimanche aux rassemblements ecclésiastiques. Voir surtout: JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Joannem Homil.* XI 14.1 (PG, 59), c. 77; *In Joannem Homil.* XXXII 3 (PG, 59), c. 186-187. Aussi: JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homil.* XXXV (PG, 53), c. 321-324 et JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *De Lazaro conciones* 1-7 (PG, 48), c. 991-996.

¹⁰⁰ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 871 B: «... cum studium Divinorum Voluminum... Hieronymus laudet in foeminis...» Nous trouvons déjà une référence formelle à l'encouragement de Jérôme pour que les femmes lisent la Bible dans ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I, 109-111. Concernant des écrits du père de l'Église qui peuvent être pris en considération, cf. *supra*, p. 123 n. 39.

¹⁰¹ C'était un courant de pensée hétérodoxe qui ne représentait pas Dieu comme un être purement spirituel mais, semblable à l'homme, pourvu de membres, puisque l'homme avait été créé d'après Son image.

¹⁰² ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 871 C: «At olim Monachi quoniam legebant Sacram Scripturam vulgata Lingua proditam, cuius reconditos sensus homines imperiti non assequabantur, pepererunt absurdam haeresim Anthropomorphitarum, nec tamen ob id interdictus est usus Sacrorum Voluminum, sed error correctus est».

¹⁰³ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 871 B-C: «Si eo crevit hominum malitia, ut necesse fuerit illis subtrahere quod Christianus populus habet optimum, Divinorum Voluminum lectionem, vehementer profecto dolendum est... Si Laïci sic legerent canonicam Scripturam, quemadmodum illic admoneo legendam, puto longe plus fore fructus quam periculi... Jam ut sit aliquid periculi, si Laïci legant arcana litteras: plus tamen periculi est ex earum ignorantia».

tait encore une fois du fait que l'initiation à la Bible devait toujours être nourrie par la médiation d'une communauté de croyants dans laquelle il existait une compréhension saine de l'Écriture. Pour cette raison, il était bon selon lui que le curé préparât d'abord les gens à la compréhension de l'Écriture à l'aide de quelques courtes règles clarifiantes. Ensuite, quand quelqu'un ne comprenait pas immédiatement un certain passage, cette personne ne devait pas s'en faire prématurément une opinion, mais laisser le mystère intact et consulter un spécialiste («doctus») à ce sujet. Pourtant, nous nous heurtons également dans ce texte à des passages qui s'avèrent très ambigus. La meilleure des initiations à l'Écriture et des instructions à son sujet se fait de vive voix dans une assemblée religieuse. La lecture personnelle n'était en fait recommandée que lorsqu'il n'y avait pas de commentateur biblique instruit disponible, ou précisément, comme préparation à une assemblée religieuse où la signification de l'Écriture serait clarifiée. Le passage précédent, précisément, pouvait en fait donner lieu à toutes sortes d'interprétations: si la première condition, à savoir l'absence totale d'un commentateur instruit de la Bible, semble très restrictive pour la lecture personnelle de la Bible, il restait apparemment toujours la possibilité aux laïcs d'invoquer le fait que, par le biais de leur lecture personnelle, ils se préparaient pour mieux comprendre les sermons des assemblées religieuses.¹⁰⁴ Comme nous l'avons déjà mentionné, Érasme semblait personnellement convaincu de ce que les laïcs avaient le droit de lire la Bible en langue vulgaire, en union avec la foi de la communauté ecclésiastique. Mais d'autre part, il semblait cependant y apporter à chaque fois des restrictions importantes qui pouvaient lui fournir une issue de secours sur le vu des difficultés qui lui pendaient au-dessus de la tête en raison de son point de vue. C'est une stratégie dont Érasme se servait maintes fois.¹⁰⁵ Érasme poursuivait en répétant que la lecture de l'Écriture devait se faire avec la sérénité nécessaire, avec du respect pour le caractère divin du livre,

¹⁰⁴ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 871 C-D: «In primis admoneo, ut a Pastoribus regulis ac sententiis quibusdam ad intellectum earum praeparantur. In primis autem abstineant a temeritate judicandi, sed adorent mysterium, ubi non consequuntur intellectum, et ad doctos confugiant. Malint autem viva voce discere quam lectione: nec omnino legant, nisi cum aut non est Doctoris copia, aut cum se praeparant sacrae concioni locum cum enarraturae». Ceci rappelle tout à fait le passage parallèle et tout aussi ambigu dans ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 201-232, mais aussi un passage dans les colloques: ERASMUS, *Confabulatio pia* (ASD, I-3), p. 177 l. 1713-1719.

¹⁰⁵ «... lame excuses or half-hearted retractions» (RUMMEL, *Erasmus and his Catholic Critics*, t. 2, p. 53).

avec une âme pure exempte de toutes les passions mondaines, et précédée d'une prière.¹⁰⁶ Dans sa réponse aux théologiens parisiens, Érasme semble même insérer un nouvel élément: quand les «pasteurs» se dérobaient complètement à leur devoir, Érasme en arrivait à permettre aux gens de faire appel aux commentaires bibliques savants dans la langue vulgaire. Ceci confirme notre conviction qu'en fait, il a toujours été possible, selon Érasme, d'avancer des arguments en faveur d'une lecture biblique dans la langue vulgaire en tant que telle. Selon son intuition, ceci était sans doute un acquis. La question qui pouvait éventuellement encore susciter une discussion était celle de savoir si les laïcs pouvaient consulter des commentaires bibliques dans la langue vulgaire. À ce niveau, une plus grande circonspection était justifiée: ceci n'était possible que quand les pasteurs se soustrayaient complètement à leur devoir.¹⁰⁷

Partant à nouveau de la critique largement répandue que la lecture de l'Écriture par des laïcs ne donnait lieu qu'à des interprétations et des déviations hérétiques, Érasme fait encore une remarque à ce propos. Par analogie avec ce qui s'était apparemment produit dans l'Antiquité, les interprétations hérétiques de son époque n'étaient pas non plus inventées par de simples gens mais par des savants qui, à leur tour, avaient parfois été imités par le peuple. Et tout en lançant une pique aux théologiens parisiens, Érasme met l'accent sur le fait que bon nombre de ces savants, précisément, avaient joui d'une formation scolastique solide... Il renvoie plus explicitement à Jan Hus et à John Wyclif, à Balthasar [Hubmaier], le savant anabaptiste, à Luther et à Oecolampade. Ensuite, Érasme signale également que non seulement une interprétation erronée de l'Écriture (par des savants), mais aussi la philosophie donnait lieu à des hérésies. Cependant, on ne semblait pas ressentir le besoin d'écarter qui que ce soit des livres philosophiques...

En outre, Érasme n'acceptait pas qu'un quelconque arrêté papal ou la conviction ferme d'un contemporain soient cités afin d'écarter les simples gens de la lecture de l'Écriture. De tels documents (ou du moins une telle interprétation de ces documents) n'appartenaient pas à l'Église universelle selon l'humaniste. Car, de fait, déjà durant plusieurs siècles, des livres de l'Écriture avaient été traduits dans la langue vulgaire, et ceci en toute conformité avec l'Église. Comme Érasme en avait l'habitude pour se préserver des accusations

¹⁰⁶ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 871 D. Comparer: ERASMUS, *Paraphrases*, éd. COTTIER, I. 19-22, 53-55, 157-167.

¹⁰⁷ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 871 E.

d'hérésie, de la même manière ici, il ne se concentrait pas seulement sur la discussion concernant le contenu, mais il exigeait également que ses mots soient placés dans le bon contexte en se référant à la forme littéraire. Concrètement, il signalait que ce que citaient les théologiens parisiens n'appartenait pas à proprement parler à la «Praefatio in Matthaeum» mais y avait simplement été ajouté afin de remplir quelques feuilles blanches. Pour cette raison, sa portée théologique ne devait pas être exagérée.¹⁰⁸ Et l'humaniste promettait même que ceci serait rectifié dans les éditions ultérieures!

La deuxième mesure de censure concernait les personnes qui lisaient l'Écriture à la lumière de leur propre jugement («suo iudicio») et qui discutaient les uns avec les autres des passages problématiques. Les théologiens parisiens désapprouvaient une telle attitude, vraisemblablement parce qu'ils y voyaient une légitimation des «conventicules». Dans une réaction très brève, Érasme affirmait qu'il ne se sentait pas visé par cette censure et qu'il était entièrement d'accord avec les théologiens parisiens.¹⁰⁹ encore une stratégie dont il se servait souvent dans ses *Declarationes ad censuras Facultatis*. Dans son exposé, comme l'affirmait l'humaniste, il l'avait d'ailleurs amplement expliqué. En même temps, il applaudissait au fait qu'il était admis selon les théologiens que les gens parlent entre eux de ce qu'ils avaient appris pendant les assemblées ecclésiastiques en vue de favoriser chez eux piété et pénitence.

La troisième mesure de censure concernait les paroles célèbres «Me auctore Sacros Libros leget agricola, leget faber, leget latomus». Érasme réagit immédiatement à la petite ouverture que les théologiens parisiens laissaient curieusement dans cette censure. Il constate que les *magistri parisienses* admettaient que les laïcs lisent les livres sacrés, à condition que ceci se fit d'une manière modeste et sans aucune arrogance. L'humaniste déclare que ceci correspond entièrement aux conditions auxquelles il soumet la lecture de la Bible par les laïcs, et qu'il avait déjà exposées. Tout d'abord, il devait y avoir assez d'assistance et d'accompagnement. Ensuite, il soulignait d'une manière étonnamment stricte dans ce passage que les laïcs devaient même s'abstenir de lectures (personnelles) lorsqu'un commentateur biblique compétent était disponible.¹¹⁰ Ensuite, Érasme poursuivait

¹⁰⁸ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 871 F: «Quanquam quod hic citant Theologi, non est in Praefatione in *Matthaeum*, sed in additamento, quod tum chartis forte vacuis explendis adjectum est».

¹⁰⁹ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 872 B.

¹¹⁰ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 872 D-E.

par la distinction qu'il entendait apporter entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Parmi les livres de l'Ancien Testament, répétait-il, il y en a plusieurs dont il valait mieux écarter les gens illettrés, comme celui d'Ézéchiel et le Cantique des Cantiques. Il semblait, par contre, permettre la lecture de ces livres aux laïcs plus instruits, à condition une fois de plus, qu'ils assistent aux assemblées ecclésiastiques afin d'y apprendre avec empressement ce qu'ils ne savaient pas encore et afin d'arriver plus facilement à une compréhension plus claire de ce dont ils avaient déjà quelque peu fait connaissance à l'avance. Une difficulté résidait cependant dans le fait qu'Érasme, dans la préface aux *Paraphrases* sur l'Évangile de Matthieu, avait déclaré de façon assez absolue qu'il ne défendrait pas la lecture de ces livres (celui d'Ézéchiel et le Cantique des Cantiques). À ce propos, il avait utilisé le futur antérieur «interdixero», une forme qui peut même exprimer un futur réel. Dans sa réponse aux théologiens parisiens, il essaie toutefois d'expliquer que sa remarque devait être interprétée comme un potentiel, qu'il voulait en d'autres mots faire dépendre la permission de la lecture de ces livres du niveau que le croyant en question avait atteint et que, pour cette raison, il avait utilisé une forme du subjonctif!¹¹¹ Le subjonctif parfait aurait cependant été «interdixerim». Il se pouvait toutefois qu'Érasme fit allusion au fait qu'un certain nombre de grammairistes disent que, pour ce qui est de la forme, l'indicatif futur antérieur était à l'origine une sorte de subjonctif aoriste. Reste à savoir si cela avait déjà été vu de cette façon-là au seizième siècle. Dans ce cas, Érasme renverrait intentionnellement à l'origine de l'indicatif, car cette origine «subjonctivale» pourrait facilement être associée à une atténuation, un potentiel, etc.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, et surtout l'Évangile, Érasme paraît en grande partie garder son point de vue, affirmant que la lecture de celui-ci pouvait être permise à tous. Il est vrai néanmoins qu'il admettait différentes «tranches d'âges» dans le fait d'être chrétien. Cependant, il trouvait insultant d'étiqueter les croyants laïcs comme des enfants permanents: certains laïcs semblaient d'une grande intelligence et selon la Bible, l'Esprit révèle souvent aux petits ce qu'Il cache aux savants (Mt 11,25). Plus encore: la Bible donnait en même temps du lait aux simples et aux illettrés, et de la nourriture solide aux plus avancés. Donc, celui qui déclarait taboue la lecture

¹¹¹ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 872 F: «Nec suadeo Laïcis hujusmodi Voluminum lectionem, sed ajo, *non interdixero*, verbum subjunctivi modi usurpans pro potenciali. Subauditur enim conditio, si videam illos huc profecisse, aut aliud simile». Voir aussi c. 873 C.

des livres de la Bible ne fournissait aucune nourriture, raisonne Érasme.¹¹² De cette manière, Érasme donnait une autre interprétation à He 5,12-14 (ainsi qu'à 1Co 3,2 et 1P 2,2) que celle que lui avaient donnée les théologiens parisiens dans leur *Determinatio*. Lorsque les censeurs prétendaient que l'auteur des paroles: «Me auctore Sacros leget agricola, leget faber, leget latomus» ne se situait pas dans la saine doctrine, Érasme considérait cela davantage comme une insulte que comme un jugement.¹¹³ Il va de soi qu'Érasme s'opposait ici aux théologiens parisiens!

La quatrième thèse censurée était précisément celle où Érasme affirmait d'une manière assez absolue qu'il n'interdirait à aucun homme la lecture du prophète Ézéchiél, pas plus que celle du Cantique des Cantiques ou de quelque autre livre de l'Ancien Testament. En réalité, Érasme avait déjà parlé de cette mesure de censure lors de la discussion de la troisième thèse. Il y revenait donc rapidement et essayait à nouveau de donner à son «interdixero» une proposition conditionnelle. Ses paroles devaient exprimer une certaine réticence et concernaient uniquement sa propre opinion: si cela avait été dans ses capacités et s'il avait pu faire en sorte que différentes personnes soient dignes de lire ces livres, alors il en aurait donné l'autorisation.¹¹⁴ Mais dans le cas contraire, il n'avait pas de difficultés à admettre que la lecture d'Ézéchiél et du Cantique des Cantiques soit interdite aux laïcs si le caractère indigne de ses contemporains l'exigeait et que le respect des décrets émis par le Saint Siège devait jouer.¹¹⁵ Érasme soulignait cependant que ces livres étaient toutefois récités et chantés dans un grand nombre d'églises et de sanctuaires en présence du peuple dont certains comprenaient le latin, mais dont la connaissance théologique ne dépassait pas celle d'un simple travailleur manuel.

La cinquième mesure de censure n'avait plus à voir, en réalité, qu'indirectement avec la lecture par des laïcs de la Bible dans la langue vulgaire. Les théologiens parisiens en voulaient à Érasme de trouver inconvenant et ridicule que les illettrés et les simples femmes du

¹¹² ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 873 A.

¹¹³ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 873 B: «Proinde quod ajunt ejus Propositionis Auctorem non esse sanae doctrinae, convitium est potius quam judicium».

¹¹⁴ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 873 C: «Mea verba sic habent, nec horum tamen lectionem cuiquam interdixero. Suspense loquor ac de meo sensu: si penes me esset auctoritas, & si viderem id expedire pluribus».

¹¹⁵ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 873 C.

peuple marmonnaient comme des perroquets leurs psaumes et le Notre Père sans même comprendre ce qu'ils disaient. Érasme persistait à dire qu'il trouvait grave que les simples petites femmes récitassent leurs psaumes et le Notre Père en latin, une langue qu'elles ne comprenaient pas, alors qu'elles pourraient faire la chose dans la langue vulgaire. Il ne niait pas que celles-ci marmonnaient leurs prières latines avec un cœur pieux, mais à son avis, elles grandiraient plus en piété si elles pouvaient les dire dans une langue qu'elles comprenaient.¹¹⁶

Il y avait ici, selon Érasme, une certaine analogie avec l'Écriture. Érasme trouvait regrettable qu'un certain nombre de personnes récitassent l'Écriture dans des églises et des sanctuaires dans une langue qu'ils ne connaissaient ou ne comprenaient pas. Il admettait que ces personnes le faisaient parce qu'elles étaient obligées de le faire de cette manière. Et il ajoutait que l'on pouvait préférer à la gloire de Dieu, des paroles de l'Évangile que l'on ne comprenait pas, mais quand même dans une attitude générale de piété et que ceci pouvait être un bon pas vers une plus grande perfection.¹¹⁷ Érasme n'était cependant pas d'accord avec les personnes qui voulaient refuser aux laïcs la lecture de l'Écriture dans la langue vulgaire parce que cela n'était pas une garantie en soi qu'ils la comprendraient alors. Ils ne saisiraient sûrement pas tout, mais Érasme était convaincu qu'ils comprendraient beaucoup de choses, surtout les plus entraînés entre eux. Et il répétait ce qu'il avait déjà pointé à l'occasion de la censure précédente: l'Écriture contenait du lait qui fortifiait les plus jeunes, de même que de la nourriture solide pour ceux qui avaient déjà grandi.¹¹⁸ La comparaison que les théologiens parisiens avaient faite avec un serviteur qui gagne la reconnaissance de son seigneur en rapportant consciencieusement ses paroles malgré le fait qu'il ne les comprend pas, n'était pas appréciée par Érasme, car ce serait comme si Dieu trouvait de la complaisance à entendre n'importe quel son de voix, même confus. L'humaniste plaçait en regard de cette comparaison le témoignage d'un Père de l'Église fort considéré par lui, Origène: tout comme les esprits impies étaient souvent rendus dociles par des magiciens qui prononçaient des formules obscures, ainsi les anges étaient au service des pieux qui proféraient des paroles saintes (mais parfois

¹¹⁶ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 874 B-875 A.

¹¹⁷ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 874 C et c. 875 B.

¹¹⁸ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 875 A-B.

inintelligibles) avec une âme religieuse; les anges apportaient ces paroles jusqu'à Dieu.¹¹⁹ Selon Érasme, Origène ne parlait pas simplement de ceux qui récitaient l'Écriture dans une langue qu'ils ne comprenaient pas, mais bien de certains passages définis qui étaient trop obscurs pour que les gens simples puissent les expliquer.

En plus de la récitation des psaumes et du Notre Père en langue vulgaire, ainsi que de la lecture de l'Écriture dans cette langue, Érasme s'interrogeait aussi sur la possibilité de célébrer la liturgie en langue vernaculaire. Il soulignait que les langues liturgiques, le latin et le grec, étaient à l'origine les langues du peuple. L'humaniste était convaincu du fait que les Espagnols, Français, et Italiens de son temps auraient également célébré la liturgie en langue vulgaire si la corruption illimitée et désordonnée des langues n'avait obligé les gens à employer une «lingua litterata» ou un «sermo grammaticus» (ce par quoi il fait indubitablement allusion au latin). La même chose avait eu lieu dans le monde grec. Érasme semble trouver essentiel d'employer le latin et le grec dans la liturgie comme langues unitaires pour éviter les confusions linguistiques. L'argument que l'utilisation de la langue du peuple puisse aller de pair avec des confusions doctrinales, comme les théologiens parisiens essayaient de le démontrer en faisant référence aux Bohémiens, n'a pas été retenu par Érasme.¹²⁰

4. La réaction des théologiens parisiens à la réponse d'Érasme

Le 3 avril 1532, la Faculté de Théologie délibéra une première fois au sujet de la réponse qu'Érasme avait donnée aux mesures de censure de la Faculté. Très vite, il fut clair que les arguments d'Érasme ne changeraient pas le point de vue des théologiens. D'abord, ils ordonnèrent que, via le «primus bidellus» ou «grand-bedeau», on demande aux libraires de l'Université de ne pas vendre les réponses d'Érasme ni de les faire entrer ou imprimer. Dans le cas contraire, la Faculté aurait recours à la justice. Ensuite, il incombait aux députés désignés ou «deputati» de chercher dans ces réponses de nouvelles erreurs qu'Érasme y aurait formulées. Après quoi, ils devraient renvoyer l'affaire à la Faculté qui verrait ce qu'il fallait faire.¹²¹

¹¹⁹ Peut-être Érasme fait-il allusion à ORIGÈNES, *Homilia in Jesu Nave XX, 1* (SC, 71), p. 408.

¹²⁰ ERASMUS, *Ad censuras Facultatis Theologiae Parisiensis* (LB, 9), c. 875 D-E.

¹²¹ RCTF 1, 3 avril 1532, f. 249r, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 263 n° 339 B.

Quelques jours plus tard, le 15 avril 1532, Noël Bédier présenta à la Faculté rassemblée les conclusions des députés au sujet de la réponse d'Érasme. On décida qu'en plus des députés, on désignerait encore d'autres *magistri* pour que certaines thèses sélectionnées par les premiers, soient soumises à une recherche plus approfondie. Les thèses qui seraient manifestement erronées devraient être clairement signalées.¹²²

Le 25 avril 1532, la Faculté se réunit à nouveau pour cette affaire et les *magistri* présents prirent connaissance des différentes thèses qui avaient été soulignées dans la réponse d'Érasme. Une partie fut copiée en plusieurs exemplaires et donnée à divers *magistri*. Après que ceux-ci auraient jeté un coup d'œil sur l'affaire, celle-ci serait discutée et une conclusion serait donnée.¹²³

Le 2 mai 1532, la Faculté se pencha à nouveau sur la réponse d'Érasme à la condamnation. Noël Bédier déclara tout d'abord que, parmi les diverses remarques qui pouvaient être faites au document, les thèses qui furent copiées pour les *magistri* étaient particulièrement condamnables. Toutefois, le *syndicus* ne parut pas vouloir s'y attarder plus longtemps. Il voulut plutôt discuter de ce qu'il fallait faire de ce livre comme tel. Finalement, on décida que le livre ne contenait pas un exposé de la vérité mais au contraire une déformation de celle-ci et une soutenance d'erreurs («*involutor et errorum defensio*»). Vu qu'en ce sens, cela représentait un danger pour le jugement doctrinaire de beaucoup de personnes, la Faculté était d'avis que le livre devait être entièrement bloqué, et surtout retiré des mains des croyants.¹²⁴ Une discussion suivrait encore en ce qui concerne la forme et la manière dont le jugement devait être rédigé, la date à laquelle il devait être publié et la nécessité éventuelle de faire appel aux «juges délégués du pape»,¹²⁵ au Parlement ou à l'é-

¹²² RCTF 1, 15 avril 1532, f. 249r-249v, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 263 n° 340 A.

¹²³ RCTF 1, 25 avril 1532, f. 249v, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 263 n° 341 A.

¹²⁴ RCTF 1, 2 mai 1532, f. 249v-250r, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 263-264 n° 342 A: «... fuit conclusum et dictum quod liber non est declaratio veritatis sed involutor et errorum defensio; et propterea, cum sit perniciosus plurimum iudicio doctrinali, censuit facultas quod sit omnino suprimendus et a manibus fidelium deponendus».

¹²⁵ Début 1525, avec la collaboration de la régente, la reine-mère Louise de Savoie, et avec l'autorisation du pape Clément VII, on instaura un tribunal exceptionnel constitué de quatre juges délégués c.-à-d. de deux théologiens de la Faculté de Paris et de deux clercs-conseillers du Parlement. C'est aux délégués de la Faculté et du Parlement que revenait la compétence presque exclusive de condamner les

vêque de Paris pour recevoir d'eux une condamnation authentique et juridiquement correcte. La Faculté déclara qu'elle applaudirait si l'un ou l'autre *magister* écrivait en son propre nom un plaidoyer contre Érasme, et faisait clairement savoir aux croyants combien l'humaniste de Rotterdam, alors qu'il essayait soi-disant de couvrir ses erreurs («errores») ou de les faire pardonner, en ajoutait constamment de nouvelles.¹²⁶

J.K. Farge note que la Faculté ne s'acharna pas sur la manière dont elle comptait brider les écrits d'Érasme ni sur la réponse formelle à lui fournir. Car, les théologiens avaient entretemps dirigé leurs flèches sur un autre phénomène: l'étude des langues bibliques qu'étaient l'hébreu et le grec et l'emploi de celles-ci dans le domaine de la théologie.¹²⁷ Dans ce contexte, ils entamèrent à partir du milieu de l'année 1532 une recherche sur le travail du dominicain Cajetan (Tommaso de Vio), qui avait osé publier une nouvelle traduction latine des Psaumes avec un commentaire sur ceux-ci ainsi qu'un texte et commentaires sur le Nouveau Testament. Cajetan envisageait entre autres une lecture plus littérale des Psaumes et limitait l'interprétation messianique de ceux-ci. Les théologiens lui reprochèrent surtout de faire usage des langues bibliques et de la philologie, de relativiser par conséquent le texte de la Vulgate, et d'introduire ainsi des erreurs dans la doctrine de la foi. Cette enquête déboucherait en 1533 sur une mesure de censure formelle.¹²⁸

hérétiques. On demanda aux évêques de déléguer leurs compétences en matière d'hérésies et de blasphèmes aux quatre juges délégués. À la demande du roi, le pape Clément VII modifia en 1527 la composition de ce tribunal: les délégués du Parlement furent exclus et remplacés par quelques évêques et prélats qui étaient plus favorables au roi; le nombre de théologiens fut augmenté de deux à trois. (FARGE [éd.], *Registre des procès-verbaux*, p. 79-80 n. 9; ID., *Orthodoxy and Reform*, p. 257-263).

¹²⁶ RCTF 1, 2 mai 1532, f. 249v-250r, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 263-264 n° 342 A.

¹²⁷ FARGE, *Erasmus, the University of Paris*, p. 38.

¹²⁸ On trouvera de plus amples renseignements à ce sujet dans: FARGE, *Orthodoxy and Reform*, p. 180; FARGE, *Erasmus, the University of Paris*, p. 38. Voir aussi: RCTF 1, 8 juin 1532, f. 251r, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 266-267 n° 348 A; RCTF 1, 15 juin 1532, f. 251v, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 267 n° 349 A; RCTF 1, 1 juillet 1532, f. 251v, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 268 n° 350 B; RCTF 1, 10 décembre 1532, f. 256r, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 276-277 n° 376 A; RCTF 1, 1 avril 1533, f. 260v, cité dans FARGE (éd.), *Registre des procès-verbaux*, p. 286 n° 378 D.

5. L'influence de la condamnation parisienne sur la réflexion théologique sur les traductions de la Bible en langue vernaculaire

Dans la sphère d'influence directe des théologiens parisiens, il y eut peu de changements. Les décisions les plus radicales avaient déjà été prises en août 1525 lorsque la Faculté de Théologie, suivie en cela par le Parlement de Paris, avait interdit toute traduction de la Bible en langue vernaculaire. Entre 1526 et 1565, pas une seule Bible en français ne parut à Paris. F.M. Higman indique d'ailleurs qu'aucune ratification officielle des mesures de censure contre les *Paraphrases* d'Érasme ne fut donnée du côté des autorités civiles.¹²⁹ Nous avons également remarqué que la Faculté parisienne elle-même adoucissait quelque peu sa censure en introduisant une clause selon laquelle les livres de péricopes en langue vernaculaire pouvaient être admis dans certains cas. L'année même de la publication de la censure, en 1531, les *Parisienses* déterminèrent d'ailleurs qu'une traduction française des Épîtres de Paul, avec commentaires et gloses dans les marges, pouvait être tolérée.¹³⁰

La question suivante est de savoir quelle a été l'influence du jugement parisien sur la réflexion théologique ailleurs en Europe, et plus particulièrement à Louvain.¹³¹ Selon Érasme lui-même, les actions des théologiens parisiens contre lui étaient en partie inspirées par Louvain. De fait, après que Charles Quint (tout comme le pape Clément VII précédemment) avait incité les théologiens louvanistes à plus de réticence dans leurs critiques d'Érasme, Jacobus Latomus avait renoncé à la publication de son ouvrage *Apologia pro Dialogo*

¹²⁹ HIGMAN, *Censorship and the Sorbonne*, p. 27-29; Francis M. HIGMAN, «Le domaine français. 1520-1562», dans Jean-François GILMONT (éd.), *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517 – v.1570)*, Paris, 1990, p. 108.

¹³⁰ DU PLESSIS D'ARGENTRÉ (éd.), *Collectio judiciorum*, t. 2, pt. 2, p. 85: «Liber intitolatus: Les Epîtres de Saint Paul translatées de latin en françois avec ses commentaires et gloses, tolerandus». Cette œuvre faisait partie d'un ensemble de livres trouvés «apud Johannem de Saint Denys». D'après Higman, il s'agit du libraire Jean Saint Denys, qui décéda plus tard en 1531 (HIGMAN, *Censorship and the Sorbonne*, p. 82).

¹³¹ R. Doucet formulait déjà en 1926 le soupçon plus généralisé selon lequel les actions initiées en 1525 contre Érasme par des milieux théologiques plus traditionnels ne convergaient pas par hasard, mais étaient le fruit d'une concertation: «De Louvain, d'Angleterre, partaient d'autres attaques qui semblaient concertées avec celles des docteurs de Paris». Voir pour cela: Roger DOUCET, *Étude sur le Gouvernement de François I^{er} dans ses rapports avec le Parlement de Paris (1525-1527)*, Alger – Paris, 1926 (Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, II^e Série: t. I), p. 194.

(1525), dans lequel Érasme était nommément cité et pris à partie. Le théologien louvaniste aurait cependant transmis ses notes concernant l'humaniste à son collègue parisien Noël Bédier. Un autre docteur parisien, Petrus Sutor, avait d'ailleurs déjà écrit au début de 1525 un livre contre les traductions illicites de la Bible. Les Facultés de Théologie de Louvain et de Paris étaient impliquées dans une controverse parallèle avec l'humaniste de Rotterdam. De plus, Latomus, Bédier et Sutor se connaissaient personnellement, car en tout cas Latomus et Bédier sont issus du même «nid», le Collège de Montaigu, où Jean Standock avait établi sa résidence pour étudiants ecclésiastiques.¹³² Érasme lui aussi connaissait bien ce «nid». Pendant sa période parisienne, en 1495-96 il y séjourna plusieurs mois et il y fit sans doute la connaissance de Bédier et Latomus.¹³³

Dans ce contexte, la teneur de la question qui nous occupe est : la condamnation du plaidoyer d'Érasme en faveur de la Bible populaire a-t-elle eu des répercussions sur la pensée des théologiens louvanistes ? Dans un autre article,¹³⁴ nous nous étendons sur les rares prises de position des théologiens louvanistes sur ce point. Nous nous bornons ici à relever qu'en 1525 et 1530, Jacobus Latomus consentait encore du bout des lèvres à ce que les gens lisent la Bible en langue vulgaire, à condition qu'ils se soumettent humblement et modestement à la doctrine traditionnelle de l'Église. En 1533 (après la publication de la censure parisienne), son collègue Johannes Driedo – qui avait quand même une image un peu plus progressiste que Jacobus Latomus – jugea cependant que seuls le latin, le grec et l'hébreu étaient assez saints pour exprimer les mots des Écritures, puisque l'inscription sur la croix de Jésus était rédigée dans ces trois langues. À ses yeux, les langues populaires étaient uniquement aptes à expri-

¹³² D. Erasmus à M. Gattinara, 3 septembre 1526, cité dans *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*. Denuo recognitum et auctum per Percy Stafford ALLEN, t. 6: 1525-1527, Oxford, 1926, n° 1747, p. 407 l. 49-58; D. Erasmus à Th. More, 30 mars 1527 (ALLEN, 7), n° 1804, p. 11 l. 218-219. Les contacts entre les Facultés de théologie de Louvain (Latomus) et de Paris (Bédier) en ce qui concerne «l'affaire Érasme» sont également mis en exergue dans: Marcel GIELIS, *Scholastiek en Humanisme. De kritiek van de Leuvense theoloog Jacobus Latomus op de Erasmiaanse theologiehervorming*, Tilburg, 1994 (TFT-Studies, 23), p. 137-138; Id., «Latomus, Jacobus», dans *Nationaal Biografisch Woordenboek*, t. 15, Bruxelles, 1996, c. 430.

¹³³ Harry VREDEVELD, «Erasmus and Noël Bédier at Paris in 1499», dans *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. Dutch Review of Church History*, t. 71 (1991), p. 105-109. Aussi: FARGE, «Erasmus, the University of Paris», p. 25.

¹³⁴ Wim FRANÇOIS, «Vernacular Bible Reading and Censorship in Early Sixteenth Century. The Position of the Louvain Theologians», dans Mathijs LAMBERIGTS et Aurelius Augustinus DEN HOLLANDER (éd.), *Lay Bibles in Europe 1450-1800*, Leuven, à paraître (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium).

mer les choses humaines. Cette prise de position plus restrictive de Driedo reflète entre autres l'attitude toujours plus réticente des milieux traditionnels catholiques à propos de la Bible populaire. Aux Pays-Bas, les édits de Charles Quint traitant des hérétiques n'interdisaient pas du tout la lecture de la Bible en langue vernaculaire, mais étaient devenus au fil des ans beaucoup plus restrictifs. La question qui surgit est de savoir si la censure des théologiens parisiens publiée en 1531 a également contribué à cette attitude plus restrictive des théologiens louvanistes à l'égard des traductions de la Bible en langue vulgaire. Si la supposition d'Érasme s'avère exacte qu'il existait certaines ententes au sein des milieux théologiques louvanistes et parisiens pour le discréditer, nous pouvons alors supposer que Louvain avait pris acte avec intérêt de la censure des collègues de la prestigieuse Faculté de Théologie de Paris, lesquels faisaient autorité dans le monde théologique.¹³⁵ Dans cette hypothèse, l'attitude plus restrictive de Driedo à l'égard de la Bible populaire pourrait être influencée par la Détermination des collègues parisiens.¹³⁶

Que la censure parisienne des *Paraphrases* d'Érasme (et autres œuvres de l'humaniste) était pour les *magistri lovanienses* un fait théologique important dont ils tenaient certainement compte, se manifestait incontestablement une décennie plus tard. En 1545, l'évêque de Liège, Georges d'Autriche, qui préparait un édit contre l'hérésie, demandait à la Faculté de Théologie de Louvain de lui faire parvenir promptement une liste énumérant les livres à interdire. Il réclamait en particulier un avis sur les œuvres d'Érasme. La Faculté répondait qu'elle enverrait cette liste au moment où elle avait achevé l'inspection des livres anversoises. En ce qui concerne Érasme, elle n'avait pas encore pu examiner en profondeur ses œuvres «certas ob causas». La Faculté faisait sans doute allusion à la protection (papale et) impériale dont Érasme bénéficiait encore. Elle ajoutait qu'elle espérait entamer cet examen, dès que les circonstances le permettraient. En attendant –

¹³⁵ «The Sorbonne was, after all, the most prestigious faculty of theology in Europe. Its verdict carried weight» (RUMMEL, *Erasmus and his Catholic Critics*, t. 2, p. 58).

¹³⁶ Il semble néanmoins que J.K. Farge veut minimiser l'influence d'un jugement parisien sur Louvain et Cologne: «... in the first half of the sixteenth century there was little collaboration between the Faculty of Theology of Paris and its counterparts in Cologne and Louvain. The few consultations which did take place were always initiated by Louvain or Cologne, never by Paris. The closer relationship which developed between Louvain and Cologne, on the other hand, reflects both their geographical proximity and their political affinity under the emperor... the influence of the Faculty of Theology as a whole was exerted preeminently in France» (FARGE, *Orthodoxy and Reform*, p. 250).

et ce n'est pas sans importance – la Faculté conseillait à l'évêque de se remettre à d'autres censures, comme celles des théologiens de Paris. Elle recommandait à l'évêque de conserver une grande circonspection en s'en prenant à certaines livres et de ne pas rendre publique cette affaire avant d'en avoir référé au Conseil de l'Empereur.¹³⁷

C'est un fait historique que la censure parisienne des Paraphrases érasmiennes continuait à produire son effet dans les années quarante, qui étaient du reste extrêmement importantes pour la direction dans laquelle l'Église catholique a évolué. La censure parisienne fut de fait réimprimée à Cologne par Melchior Novesianus (1543) et à Venise sur les presses d'Alde Manuce (1549).¹³⁸ L'intention des éditeurs était sans aucun doute d'influencer de cette manière les décisions du Concile de Trente. L'autorité et l'argumentation de la censure parisienne ont été en effet plusieurs fois explicitement invoquées au cours du Concile par les opposants aux traductions de la Bible. Dans *Le temps des Réformes et la Bible* de G. Bedouelle et B. Rousset nous lisons: «[c]ette censure [d'Érasme] fait du bruit. Au Concile de Trente, il y sera fait plusieurs fois référence».¹³⁹ Le plus ardent défenseur du point de vue parisien fut alors sans aucun doute le franciscain Alphonso de Castro.¹⁴⁰ Il était secondé par Battista Castiglione, franciscain également, qui renvoya entre autres à l'argument de Driedo selon lequel seules les langues qui se trouvaient sur l'inscription de la croix de Jésus étaient appropriées pour exprimer la Parole de Dieu.¹⁴¹ Les arguments d'Érasme furent exposés au Concile

¹³⁷ Roland CRAHAY, «Les censeurs louvanistes d'Érasme», dans Joseph COPPENS (éd.), *Scrinium Erasmianum. Mélanges historiques publiés sous le patronage de l'Université de Louvain à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Érasme*, t. 1, Leiden, 1969, p. 231-232.

¹³⁸ FARGE, *Orthodoxy and Reform*, p. 196 n. 184.

¹³⁹ Guy BEDOUELLE et Bernard ROUSSET (éd.), *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, 1989 (Bible de tous les temps, 5), p. 534. Voir aussi: Ferdinand CAVALLERA, «La Bible en langue vulgaire au Concile de Trente (IVe Session)», dans *Mélanges E. Podécharde. Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la Faculté de Théologie de Lyon*, Lyon, 1945, p. 45: «Au moment même où le Concile abordait le problème, deux faits d'inégale importance mais d'influence convergente en faveur de la prohibition étaient présents à tous les esprits. Le premier était la censure portée par la Faculté de théologie de Paris, en juillet 1528 (sic), contre un certain nombre de propositions tirées des écrits d'Érasme, en particulier contre ses exhortations à laisser lire l'Écriture par tout le monde, même par les femmes et les gens sans culture. Cette censure avait vivement impressionné l'opinion».

¹⁴⁰ CAVALLERA, «La Bible en langue vulgaire», p. 46-50.

¹⁴¹ [B. CASTIGLIONE,] *Tractatus 65. De sacrae scripturae abusibus, et eorum remedia*, dans *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, t. 12, Freiburg i. Breisgau, 1930, p. 509-512.

par son coreligionnaire, le prêtre français, Gentian Hervet.¹⁴² On aurait presque pu dire qu'Érasme lui-même s'adressait au Concile tant l'argumentation était similaire... Le Concile de Trente ne se prononçait pas d'une manière définitive sur le caractère licite de la Bible en langue populaire.

Encore en 1552, des délégués louvanistes partant pour Trente, emportaient un projet de censure des œuvres d'Érasme, rédigé à la demande de la Faculté par Jean Henten mais fondé aussi sur le travail préparatoire d'autres censeurs. Les censures proposées suivent l'ordre des *Opera Omnia* d'Érasme, édités à Bâle. Concernant le tome VII contenant entre autres les *Paraphrases* de l'Évangile de Matthieu, Henten n'a noté aucune censure proprement louvaniste, mais il renvoie simplement aux censures parisiennes.¹⁴³

Traitant de l'influence que la censure parisienne a exercée au cours des temps, nous concluons avec une citation de M.-E. Henneau et J.-P. Massaut: «En 1531, elle [= la Faculté de Théologie de Paris] publie une longue censure contre Érasme, notamment à ce sujet, texte qui a servi de référence pendant deux siècles».¹⁴⁴ Une recherche plus approfondie devrait pouvoir décoder quelle fut l'influence du jugement parisien sur la réflexion théologique à propos des traductions de la Bible en langue vernaculaire dans les années trente et plus tard dans le seizième siècle.

6. Conclusions

Dans la préface des *Paraphrases* de Matthieu (1522), Érasme avait développé intégralement ses conceptions concernant la Bible vernaculaire. Il y plaide pour l'accès aux Écritures pour tous les dévots, y compris les femmes et les illettrés. Il importait pour cela que les Livres Saints soient traduits en langue populaire. Pendant sa vie terrestre, Jésus s'était de fait lui-même adressé en araméen aux simples gens. Apôtres et évangélistes avaient consigné ces paroles en

¹⁴² G. HERVETUS, *Oratio, qua suadet, ut libri sacri in linguam vulgarem transferantur*, in *Concilium Tridentinum*, t. 12, p. 530-536. Un résumé du discours dans: CAVALLERA, «La Bible en langue vulgaire», p. 52-54.

¹⁴³ CRAHAY, «Les censeurs louvanistes d'Érasme», p. 233-237.

¹⁴⁴ Marie-Elisabeth HENNEAU et Jean-Pierre MASSAUT, «Lire la Bible: un privilège, un droit ou un devoir?», dans *Homo Religiosus. Autour de Jean Delumeau*, Paris, 1997, p. 416. Comp. AQUILON, «Paris et la Bible française», p. 17: «... la doctrine de la Faculté était dorénavant fixée et... elle pouvait servir de référence dans tous les débats qui s'engageraient sur cette question.»

grec. Plus tard, les Écritures furent traduites en latin. Le grec et le latin étaient en effet les langues courantes dans l'Empire romain. Érasme se réfère également à l'autorité des Pères de l'Église. Saint Jérôme incitait en effet les vierges consacrées, les veuves et les femmes mariées à lire les Écritures. Mais l'humaniste déclare à tort que le Père de l'Église lui-même aurait traduit l'Écriture sainte dans la langue de la Dalmatie. D'après Érasme, à son époque aussi, chacun pouvait lire les Écritures et se nourrir de la *philosophia Christi*. Érasme voyait néanmoins toujours un lien avec les assemblées ecclésiastiques dans le sens où une lecture individuelle des Écritures pouvait convenir comme préparation ou approfondissement des lectures entendues durant les célébrations liturgiques.

Vers la fin de 1527, Érasme fut condamné par les théologiens parisiens en raison entre autres de son plaidoyer pour la Bible en langue vulgaire. Dans la *Determinatio* parisienne, nous lisons que la lecture des Écritures par de simples laïcs dissociée d'une explication religieuse autorisée, donnerait trop facilement lieu à des erreurs et à des hérésies. Le danger était encore plus grand si ces gens commençaient à en discuter dans des conventicules. Les difficultés du Moyen Âge avec les Vaudois, les Albigeois et Turelupins étaient avancées comme des exemples terrifiants. Dans le même esprit, le décret papal *Cum ex iniuncto* d'Innocent III (1199), dirigé contre les Vaudois, était interprété (pas tout à fait avec raison) comme une interdiction formelle des Bibles en langue vulgaire.

La condamnation parisienne ne fut effectivement publiée qu'en 1531. Il semble qu'Érasme y a attaché beaucoup d'importance, car début 1532 il publiait déjà une réfutation détaillée des arguments des *Parisienses*. Il argumentait entre autres que la plupart des hérésies n'ont pas été initiées par de simples laïcs, mais bel et bien par des théologiens qui avaient reçu une formation scolastique derrière eux. À côté de ses arguments de fond bien connus, Érasme renvoyait également à la forme littéraire de la préface des Paraphrases de Matthieu: il s'agissait d'un ouvrage de circonstance dont la portée théologique ne devait pas être exagérée.

Les années précédentes, les théologiens louvanistes avaient également été impliqués dans une controverse avec Érasme, et Jacobus Latomus avait même transmis ses notes à Noël Bédier en 1525. Il est probable que les *Lovanienses* aient accueilli avec intérêt le jugement de leurs collègues parisiens qui faisaient autorité. Il est même possible que la censure parisienne, à côté de la propre expérience des Louvanistes en matière de Bible populaire «hétérodoxe», explique pourquoi

Johannes Driedo se montrait en 1533 plus réticent aux traductions de la Bible en langue vernaculaire tandis que son collègue Jacobus Latomus laissait en 1525 et 1530 encore une certaine ouverture. En pratique cependant, les traductions de la Bible en langue vernaculaire aux Pays-Bas pouvaient toujours recevoir un «cum gratia et privilegio» des théologiens louvanistes et circuler tout à fait légitimement, ce que nous avons relevé à une autre occasion.¹⁴⁵ Au Concile de Trente aussi, les opposants des traductions de la Bible en langue vulgaire se sont basés sur la condamnation parisienne de 1527 pour faire valoir leurs arguments.

Wim FRANÇOIS¹⁴⁶

Département de l'Histoire de l'Église et de la Théologie
K.U. Leuven

¹⁴⁵ Wim FRANÇOIS, «Die 'Ketzerplakate' Kaiser Karls in den Niederlanden und ihre Bedeutung für Bibelübersetzungen in den Volkssprache. Der 'Proto-Index' von 1529 als vorläufiger Endpunkt», dans *Dutch Review for Church History*, t. 84 (2004), p. 203-252.

¹⁴⁶ Je tiens à remercier M^{lle} Dorothée Maréchal pour sa collaboration appréciée à la traduction de ce texte.