

Un exemple de polémique religieuse à la fin du XVI^e siècle : la défense de la tradition par Robert Bellarmin (1542-1621) et la réplique calviniste

Autor(en): **Perrottet, Luc**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **32 (1982)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381233>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

UN EXEMPLE DE POLÉMIQUE RELIGIEUSE
À LA FIN DU XVI^e SIÈCLE:
LA DÉFENSE DE LA TRADITION
PAR ROBERT BELLARMIN (1542-1621)
ET LA RÉPLIQUE CALVINISTE¹

LUC PERROTTET

On ne s'est guère intéressé jusqu'ici à la controverse religieuse de la fin du XVI^e siècle. On considère en effet généralement que la littérature théologique de cette période se caractérise par une sécheresse, un formalisme et, pour tout dire, un manque de vie, qui ne la rend guère digne d'attention. Ce jugement est partiellement justifié.

Mais de quel droit condamnerions-nous une mentalité différente de la nôtre? Comme l'écrit H. I. Marrou, «la connaissance historique, fondée sur une dialectique du Même et de l'Autre, implique nécessairement un élément d'altérité essentielle»². Avant de le condamner, tentons donc de comprendre le théologien «décadent» de la fin du XVI^e siècle.

Parmi les représentants de cette littérature «fin de siècle», Bellarmin s'impose d'emblée à notre attention. Il est incontestablement le polémiste le plus important de la Contre-Réforme, tant par la qualité de ses ouvrages que par l'influence qu'il a exercée des siècles durant. François du Jon et Lambert Daneau ont été choisis comme porte-parole de l'opposition calviniste parce qu'ils nous ont paru particulièrement représentatifs des «début de la scolastique réformée»³.

Il serait hasardeux, faute d'une littérature suffisante, de vouloir déterminer exactement l'importance qu'on accorde à la fin du XVI^e siècle à la question des traditions apostoliques⁴. Ce qui est certain, c'est que durant

¹ Cet article a pour origine un Mémoire présenté à l'Université de Genève au mois de mars 1981, pour l'obtention de la Licence ès Lettres. Je tiens à remercier ici M. le Professeur P. FRAENKEL, qui m'a suggéré l'idée de ce travail, ainsi que M. le Professeur A. BURCKHARDT, qui a dirigé la rédaction de mon Mémoire. Je dois enfin une reconnaissance particulière à M. le Doyen O. FATIO, grâce à qui cet article a vu le jour.

² H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris 1954, p. 237.

³ J'emprunte cette expression à O. FATIO, *Lambert Daneau et les débuts de la scolastique réformée*, Genève 1976.

⁴ Il ne sera question ici que des seules traditions apostoliques, et non du problème de la tradition en général.

cette période, tant du côté catholique romain que du côté protestant, on accorde une attention sans cesse croissante à ce problème⁵.

I. Robert Bellarmin, défenseur des traditions apostoliques

Lorsque parut, en 1586 à Ingolstadt, le premier volume des *Disputationes de controversiis christianae fidei*⁶, Robert Bellarmin s'était déjà acquis une réputation internationale⁷. Entré en 1560 dans l'ordre des Jésuites, et après avoir enseigné notamment à Louvain, il est appelé en 1576 à occuper la chaire de controverses au Collège Romain. Ses cours eurent un tel retentissement qu'on le pria de les publier. Telles sont les origines des *Controverses*. Cet ouvrage connut un succès considérable en milieu catholique romain, malgré quelques réactions hostiles provenant surtout des membres de son propre ordre. On verra que les protestants, quant à eux, réagirent avec une vigueur révélatrice.

Les *Controverses* constituent un ouvrage de synthèse, comparable à l'*Examen concilii Tridentini* du luthérien Martin Chemnitz. Bellarmin y traite en dix-sept controverses⁸ de tous les sujets qui divisaient catholiques romains et protestants. Comme le Concile de Trente, Bellarmin traite dans son introduction de la Parole de Dieu⁹: Écriture et tradition. D'un point de vue méthodologique, cela s'imposait. Il s'agissait, face aux « hérétiques », de déterminer dans quelle mesure l'Église romaine admettait des critères de discussion semblables (Écriture) ou différents (tradition) de ceux des protestants.

Il est intéressant de constater, par ailleurs, qu'à l'exception de la controverse 3, qui traite du pape, c'est la controverse étudiée ici qui a provoqué le

⁵ Luther et Calvin ne se sont guère intéressés au problème des traditions apostoliques. Martin Chemnitz est le premier qui, du côté protestant, a traité systématiquement de la question. Du côté catholique romain, c'est surtout après le concile de Trente que les théologiens s'intéressent au sujet. La première monographie consacrée aux traditions est l'œuvre de MARTINUS PERESIIUS DE AYALA, *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*, Cologne 1549.

⁶ Edition originale: *Disputationes Roberti Bellarmini Politiani Societatis Jesu, de Controversiis Christianae Fidei, adversus hujus temporis Haereticos. Tribus Tomis comprehensae...* Ingolstadt 1586, 1588 et 1593. Edition utilisée: BELLARMINO, cardinal Roberto, *Disputationum Roberti Bellarmini de controversiis christianae fidei...* tomus primus. Prague 1721. L'édition complète comprend quatre volumes.

⁷ Bellarmin fut nommé cardinal en 1599. Les quelques indications biographiques qui suivent sont toutes empruntées à J. BRODRICK, S.J., *The life and work of blessed Robert Francis cardinal Bellarmin, S.J. 1542-1621*, 2 vol. Londres 1928.

⁸ Selon l'édition standard des *Controverses*, datant de 1596.

⁹ Il s'agit de la controverse 1, intitulée « De verbo Dei ». Les trois premiers Livres de cette controverse sont consacrés à l'Écriture; le Livre 4, celui qui nous intéresse ici, traite des traditions apostoliques. Il s'intitule « De verbo Dei non scripto ». Dans l'édition utilisée, on le trouvera au t. I, p. 100-131.

plus de réfutations et d'apologies, soit en tout treize écrits¹⁰. On a ici la preuve que la question abordée dans ces pages suscitait un vif intérêt parmi les théologiens du temps.

A. Bellarmin et le concile de Trente

On sait que Luther, puis Calvin, condamnèrent la tradition romaine («tradition humaine», disent-ils), au nom du principe de la «Sola Scriptura». Très tôt les théologiens romains firent appel à la tradition apostolique pour légitimer certaines pratiques, voire certains articles de foi contestés par leurs adversaires. C'est notamment le cas de Jean Fisher, de Jean Driedo, d'Albert Pighius¹¹ et de bien d'autres.

Ces différents auteurs énoncèrent en faveur des traditions apostoliques un certain nombre d'arguments, dont nous donnons ici un bref échantillon. La tradition romaine est plus ancienne que l'Écriture; la tradition orale suffirait à elle seule; la mission des apôtres a été d'enseigner («docere»), non pas d'écrire; l'Écriture, obscure en elle-même, requiert une tradition exégétique, etc.

Bellarmin utilisa à son tour ces arguments. Toutefois, à considérer la conception générale de la tradition qui se dégage de son texte, il apparaît incontestablement que Bellarmin s'inspire surtout de l'œuvre du concile de Trente et des écrits post-tridentins¹².

On sait que le décret «Sacrosancta», édicté par le concile le 8 avril 1546, accorde aux traditions apostoliques un statut nouveau, fruit de la nécessité de défendre la foi romaine contre les attaques protestantes. Ce décret attribue pour la première fois de façon expresse la même autorité aux traditions apostoliques orales qu'à l'Écriture. Désormais, comme Calvin le releva¹³, les catholiques romains eurent la possibilité de faire entrer leurs vérités non-scripturaires dans la catégorie des traditions apostoliques.

¹⁰ Selon la bibliographie, probablement incomplète de A. et A. DE BACKER, A. CARAYON, C. SOMMERVOGEL, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, Paris 1890, col. 1166-1167.

¹¹ JEAN FISHER, *Assertionis Lutheranae confutatio*, 1523. JEAN DRIEDO, *De ecclesiasticis scriptis et dogmatibus*, 1533. ALBERT PIGHIUS, *Hierarchiae Ecclesiasticae assertio*, 1538.

¹² C'est ce qui ressort également de l'abondante bibliographie que Bellarmin fournit au ch. 1 du Livre 4. Il n'indique pas moins de treize ouvrages de théologiens romains parmi lesquels on relèvera les classiques suivants: ALFONSUS A. CASTRO, *Adversus omnes haereses*, 1534. MARTINUS PERESIIUS DE AYALA, *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus*, Cologne 1549. Cardinal STANISLAS HOSIUS, *Confutatio prolegomenorum Brentii*, Cologne 1558. PETRUS CANISIUS, «Catechismus»; il s'agit probablement de la *Summa doctrinae christianae*, 1555. MELCHIOR CANUS, *De locis theologicis*, Salamanque 1563. Parmi ces treize ouvrages, trois seulement ont été publiés avant l'ouverture du concile de Trente.

¹³ Dans ses *Acta synodi Tridentinae cum Antidoto*, Genève 1547, p. 93.

C'est ainsi que les théologiens post-tridentins et notamment Pierre de Soto, le cardinal Stanislas Hosius, Melchior Cano, Lindanus, et bien sûr Bellarmin, auront pour but essentiel «de faire rentrer, autant que possible dans les traditions apostoliques toutes les doctrines et institutions, et de réduire ainsi le nombre des traditions ecclésiastiques»¹⁴. Dans le Livre 4, Bellarmin ne fournit pas moins de vingt-cinq exemples de traditions apostoliques, et il ne craint pas de mentionner parmi celles-ci l'institution du carême et les ordres mineurs, traditions qui sont très vraisemblablement plus tardives. Mais le décret «Sacrosancta» a influencé plus profondément encore la conception post-tridentine de la tradition. En accordant la même autorité aux traditions apostoliques qu'à l'Écriture, il posait un problème nouveau: Quels étaient désormais les rapports entre l'Écriture et la tradition? Fallait-il comprendre que la tradition n'est qu'une seconde manière, un second «mode», de transmettre le même contenu que la Bible, comme le pensaient généralement les Pères de l'Église et les théologiens du Moyen Âge¹⁵? Ou au contraire devait-on voir dans la tradition une seconde source de foi, autonome par rapport à l'Écriture et contenant des vérités de la foi absentes de celle-ci?

Il semble qu'une majorité de théologiens post-tridentins ait opté pour la seconde solution, qui représente un «durcissement» de la position romaine par rapport à la notion antérieure de la tradition¹⁵.

A considérer le Livre 4, on s'aperçoit que Bellarmin, tout en subissant l'influence de cette nouvelle conception, sait toutefois nuancer habilement ses affirmations¹⁶. Sans se contredire, il met parfois l'accent principal sur l'insuffisance de l'Écriture et la nécessité d'une seconde règle de foi, alors que dans d'autres passages, il n'attribue à la tradition que le rôle d'un complément de l'Écriture, dépendant d'elle.

Donnons quelques exemples. Au ch. 2, § 2, Bellarmin définit la tradition comme la «doctrina non scripta». Expression révélatrice: La tradition se définit par opposition à l'Écriture, et non pas comme un complément de celle-ci. Au ch. 4, Bellarmin s'efforce de démontrer que l'Écriture n'est ni nécessaire, ni suffisante au point de vue formel. Au ch. 12, § 10, Bellarmin va plus loin, et parle clairement de l'insuffisance matérielle de la Bible¹⁷.

Pourtant, au ch. 11, § 6, le cardinal écrit: «Dico illa omnia scripta esse ab Apostolis quae sunt omnibus necessaria». Faut-il considérer avec

¹⁴ Selon les termes du théologien romain P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux 1932, p. 311-312.

¹⁵ A en croire Y.-M. J. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, t. II, Paris 1960-1963, p. 137ss notamment.

¹⁶ Voir à ce propos J. BEUMER, S.J., «Die Frage nach Schrift und Tradition bei Robert Bellarmin» dans *Scholastik* 34 (1959), p. 1-22.

¹⁷ Ch. 12, § 10: «... Et propterea aliquid sit de fide, quod in ipsa (Scriptura) non continetur».

Beumer¹⁸ que Bellarmin, ici, n'est pas très loin de reconnaître la suffisance matérielle de la Bible? La suite du texte invite à la prudence. Le cardinal explique en effet que l'Écriture est suffisante pour le simple fidèle, à condition qu'il accepte «le reste» («caetera»), contenu dans la tradition, de la bouche des prélats¹⁹.

Enfin, au ch. 10, § 7, Bellarmin développe une autre idée: «Nos affirmamus traditiones esse quodammodo explicationes Verbi Scripti, non quod nudam contineant ejus expositionem, sed quia omnes traditiones et Ecclesiae decreta continentur in Scripturis in universali». Voilà la tradition définie comme un développement de l'Écriture, idée chère aux théologiens romains du XIX^e siècle. Mais ici encore, une certaine circonspection est de rigueur. Bellarmin précise en effet sa pensée comme suit au ch. 10, § 19: Il est des vérités qui «in Evangelio continentur, non quidem in particulari, sed in universali, quia Evangelium monet ut de rebus dubiis Ecclesiam consulemus».

On voit que Bellarmin ne craint pas une certaine ambiguïté. Finalement, le seul rapport non équivoque que Bellarmin établit entre Écriture et tradition se résume à la proposition: «Omnis traditio... est consona Scripturae» (ch. 7, § 5).

On a l'impression, que poussé par les nécessités de la polémique, Bellarmin s'efforce à la fois de ménager une place à la tradition, d'où l'affirmation de l'insuffisance de la Bible, et de relier tant bien que mal cette tradition aux Écritures.

Un point retiendra particulièrement l'attention. C'est la référence à l'Église: la Bible, dit Bellarmin, est suffisante dans la mesure où, «pour le reste», on consulte l'Église.

Ce fait mérite d'autant plus d'être relevé qu'au ch. 8, § 9 et 10, il revient sur cette question: Le privilège de l'Église, écrit-il, est de connaître des mystères qu'ignorent les hérétiques. Or si tout était écrit, et donc publié, ce privilège de l'Église serait annulé. Et Bellarmin ajoute: La dignité des mystères veut qu'ils ne soient pas communiqués à tous par l'Écriture. Une tradition orale est donc nécessaire.

Enfin, au ch. 9, où il énonce cinq «règles» permettant de reconnaître avec certitude une tradition apostolique, Bellarmin écrit: «Lorsque l'Église universelle embrasse comme un dogme de foi une doctrine qui n'est pas contenue dans les Livres Saints, on doit dire qu'elle la tient d'une tradition apostolique»²⁰.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 15.

¹⁹ Ch. 11, § 3: «Caetera non ita necessaria sunt ut sine eorum explicita notitia, ea fide, et professione homo salvari non possit, modo promptam habeat voluntatem ea suscipiendi et credendi, quando sibi fuerint legitime per Ecclesiam proposita».

²⁰ Cette tradition du texte latin est empruntée à J. DE LA SERVIÈRE, S.J., *La théologie de Bellarmin*, Paris 1908, p. 52.

Les lignes qui précèdent révèlent bien le véritable propos de Bellarmin. Bien que les références à l'Eglise soient relativement rares dans le Livre 4, c'est bien elle que Bellarmin défend à travers les traditions apostoliques. La raison en est simple. Alors que la Bible est accessible à tous, la tradition ne saurait se concevoir sans l'Eglise, qui conserve le « dépôt », le transmet, en garantit l'authenticité.

B. *Structure et contenu du Livre 4*

La structure du Livre 4 n'a rien de spécifique. C'est celle que Bellarmin utilise habituellement pour traiter de chaque point controversé. Voici comment elle se présente.

A. *Définitions et position du problème*

- Ch. 1. Bibliographie.
- Ch. 2. Définition de la tradition.
- Ch. 3. a) § 1 à 4: Etat de la question, soit l'exposé de la position protestante et de la position romaine sur la question controversée.
b) § 5 à 7: Relevé de quelques « contradictions » et « mensonges » protestants.
c) § 8 à 23: Réfutation de onze « mensonges » de Chemnitz.

B. *Défense de la thèse romaine*

- Ch. 4. Nécessité de la tradition. Insuffisance de l'Ecriture.
Suit la démonstration de l'existence de traditions apostoliques concernant la foi et les mœurs, faite dans les:
- Ch. 5. Preuves tirées de l'Ecriture.
- Ch. 6. Preuves tirées des témoignages des papes et des conciles.
- Ch. 7. Preuves tirées des Pères de l'Eglise.
- Ch. 8. Preuves tirées de « quatre autres arguments ».
- Ch. 9. Exposé de cinq « règles » permettant de reconnaître qu'une tradition est d'origine apostolique.

C. *Réfutation des objections protestantes*

- Ch. 10. Objections tirées de l'Ecriture.
- Ch. 11. Objections tirées des Pères de l'Eglise.
- Ch. 12. Objections tirées de la raison.

Plan très clair, où les arguments romains et protestants sont traités selon la même méthode.

Au ch. 2, Bellarmin distingue les «traditiones divinas», instituées par le Christ, les «traditiones apostolicas», les seules dont il traite dans le Livre 4, et les «traditiones ecclesiasticas». Parmi les traditions issues des apôtres, il fait la distinction entre «traditiones de fide» et «traditiones de moribus».

Le ch. 3 présente un état de la question parfaitement objectif, que ni du Jon, ni Lambert Daneau ne critiquent. Profitons de l'occasion pour rappeler sur quels points précis porte la controverse.

La première discussion fondamentale concerne, bien entendu, le statut de l'Écriture. Alors que, pour les protestants, l'Écriture contient tout ce qui est nécessaire au salut, les catholiques romains considèrent que la Bible requiert le complément d'une Parole de Dieu non écrite, constituée par les traditions apostoliques.

La Bible est-elle suffisante ou non? On peut dire que tout le Livre 4 de Bellarmin gravite autour de cette question fondamentale. Aussi le cardinal introduit-il sa démonstration, au ch. 4, en s'efforçant de prouver l'insuffisance de l'Écriture. Du caractère plus ou moins convaincant de ce chapitre dépend toute la démonstration ultérieure.

La suite de l'état de la question brossé au ch. 3 traite de points plus secondaires. Bellarmin relève que les protestants, malgré leur principe scripturaire, admettent que les apôtres ont institué certaines traditions orales, concernant les rites et l'ordre de l'Église. Ces traditions, cependant, ne sont pas nécessaires au salut. Le principe scripturaire est ainsi sauvegardé.

Enfin les catholiques romains prétendent qu'on peut démontrer l'existence *actuelle* de traditions apostoliques²¹, ce que nient les protestants.

Comme l'indique le plan décrit ci-dessus, Bellarmin a recours essentiellement aux arguments d'autorité: Il se réfère à l'Écriture (ch. 5 et 10), aux conciles (ch. 6), aux Pères de l'Église (ch. 7 et 11). Le problème essentiel concernant ces textes investis d'une autorité divine est celui de leur interprétation. Notons que Bellarmin invoque l'autorité des conciles et des Pères de l'Église sans se soucier du fait bien connu que ses adversaires protestants ne reconnaissent à ces deux instances qu'une autorité relative: Pères et conciles n'ont de valeur à leurs yeux que s'ils sont conformes à la Parole de Dieu.

Cet usage massif de l'argument d'autorité n'a pas de quoi surprendre. Ce qui, par contre, est relativement nouveau, c'est le recours dans le ch. 3, à des preuves proprement historiques. Chemnitz, dans son *Examen*, avait tenté de démontrer, sources à l'appui, qu'un certain nombre de traditions prétendument apostoliques remontaient en fait à tel ou tel pape. Bellarmin va s'efforcer de détruire ou d'atténuer les assertions du théologien luthérien.

Sans doute est-il significatif que cette discussion d'ordre spécifiquement historique soit traitée au ch. 3, à l'écart de l'argumentation traditionnelle.

²¹ Sujet que Bellarmin aborde au ch. 9.

On l'a dit plus haut, le ch. 4 traite de la question fondamentale qui divise protestants et catholiques romains: l'Écriture est-elle ou non suffisante? Bellarmin reprend ici des arguments bien connus²². Après avoir montré que les Écritures ne sont pas nécessaires («non esse simpliciter necessarias»), puisque d'Adam à Moïse la religion a subsisté par la seule tradition orale, le cardinal rappelle que, pour l'Église romaine, la Bible est insuffisante au point de vue formel (§ 15 à 18 et § 23): On ne saurait savoir, sans la tradition conservée dans l'Église, quels sont les livres canoniques, etc. Enfin, Bellarmin affirme que la Bible ne contient pas tout ce qu'il est nécessaire de savoir²³. Beaucoup de livres canoniques ont été perdus: l'Ancien Testament omet d'indiquer quel est l'équivalent de la circoncision pour les femmes; les protestants eux-mêmes admettent le baptême des enfants, dont l'Écriture ne dit mot, etc.

A lire ce chapitre, on ne peut manquer d'être frappé par le caractère traditionnel des arguments. Bellarmin, pourtant, devait savoir qu'à chacune de ses affirmations, luthériens et réformés opposeraient des affirmations tout aussi stéréotypées.

Peut-être l'intérêt majeur de ce chapitre réside-t-il dans la campagne psychologique que mène Bellarmin. Il veut à tout prix dévaloriser l'écrit par rapport à la tradition orale. Il affirme ainsi aux § 8 à 10 que les apôtres eux-mêmes ont considéré la prédication orale comme plus importante que la rédaction de leur message. Bien plus, le cardinal prétend que si les apôtres avaient eu réellement l'intention de consigner dans les Écritures toute leur doctrine, ils auraient composé un catéchisme, et ne se seraient pas contentés de raconter quelques histoires («historiam»), ou d'écrire des Épîtres quand l'occasion s'en présentait.

Relevons, enfin, que l'argumentation scripturaire précède le recours aux citations patristiques. (Bien entendu, si Bellarmin réserve des chapitres spéciaux aux citations scripturaires et patristiques, il ne se prive pas d'en user tout au long du Livre 4. A titre d'exemple, mentionnons que le ch. 4 contient quelque trente-cinq références à la Bible et aux Pères.)

Il ne saurait être question, dans ce bref article, d'analyser plus en détail le texte de Bellarmin. On se contentera d'examiner plus loin la seule argumentation scripturaire du ch. 5.

II. La réplique calviniste: François du Jon et Lambert Daneau

On s'accorde généralement à reconnaître que les *Controverses* suscitèrent une vive réaction de la part des protestants: Selon Brodrick suivi par

²² Et notamment ceux qu'on a exposés ci-dessus, p. 397.

²³ Voir plus haut, p. 398 et 399, la façon dont Bellarmin aborde, dans l'ensemble du Livre 4, la question de l'insuffisance matérielle de l'Écriture.

Richgels²⁴, durant le premier siècle suivant la parution de l'ouvrage, il parut près de deux cents réfutations, provenant d'adversaires de toutes dénominations, mais principalement de réformés et de luthériens. La première réfutation d'importance n'est autre que celle de Lambert Daneau, intitulée: *Ad Roberti Bellarmini disputationes theologicas de rebus in religione controversis Responsio*, Genève, 1596²⁵. En ce qui concerne les réformés, les réponses les plus nombreuses proviennent d'Angleterre.

On a dit plus haut que la controverse l suscita un nombre particulièrement élevé de réfutations et d'apologies. Pourtant, au moment où Bellarmin écrivait son Livre 4, la question des traditions apostoliques n'avait encore suscité qu'un intérêt médiocre parmi les protestants: Dans sa bibliographie²⁶ Bellarmin ne mentionne que quatre auteurs. Il s'agit de Jean Calvin, dont il cite l'*Institution* et les *Acta synodi Tridentinae, cum Antidoto*, Genève 1547; de Johannes Brenz: *In Apologiam confessionis Illustrissimi (...) Principis ac Domini, D. Christophori ducis Vuirtenbergensis, ΠΡΟΛΕΓΟΜΕΝΑ*, Francfort, 1555 et 1556; de Martin Chemnitz: *Theologiae Jesuitarum praecipua capita... opus integrum...*, 1562; et l'*Examinis concilii Tridentini... opus integrum...*, 1563-1573; enfin d'Hermann Hamelmann: *De traditionibus apostolicis*, Bâle 1568.

Parmi ces auteurs, seul Calvin appartient à la confession réformée.

Notons que si Bellarmin ne cite plus ses sources romaines une fois sa bibliographie établie, sa défense de la tradition accorde une large place à la réfutation de ses adversaires protestants: A l'exception des ch. 6 et 8 il n'est pas de chapitre où le cardinal ne réponde pas expressément à un ou plusieurs des quatre auteurs protestants cités.

La cible préférée de Bellarmin est incontestablement Chemnitz, mentionné quarante-huit fois au cours du Livre 4. Puis, loin derrière, viennent Brenz, Hamelmann, enfin Calvin. De Luther, qui n'est pas cité dans la bibliographie, Bellarmin cite par deux fois le *Commentaires aux Galates*²⁷.

On le voit, Bellarmin a pour adversaires principaux, en ce Livre 4, les théologiens luthériens; il n'accorde aux deux Réformateurs qu'un rôle secondaire. Remarquons par ailleurs que le cardinal ne fait pas de distinction entre les arguments de Calvin et ceux des quatre luthériens. Il lui arrive de citer de concert Calvin, Brenz et Chemnitz, par exemple²⁸. De même,

²⁴ BRODRICK, *op. cit.*, t. I, p. 155. R. W. RICHGELS, « The pattern of controversy in a Counter-Reformation classic: *The Controversies of Robert Bellarmin* », dans *The sixteenth century Journal*, 11 (1980), p. 3-15.

²⁵ Nous avons utilisé cette édition originale.

²⁶ Livre 4, ch. 1.

²⁷ *In epistolam Pauli ad Galatas M. Lutheri commentarius*, 1535. Au ch. 4, § 27, Bellarmin cite encore de Luther ses « Assertiones, art. 37 »; il s'agit de l'*Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X, novissimam damnatorum*, 1520.

²⁸ Aux ch. 2, § 7 et ch. 10, § 4.

Daneau et du Jon défendent sans réserve l'argumentation des luthériens cités. Cela provient incontestablement du fait que les positions réformée et luthérienne concernant la tradition étaient à peu près identiques.

A. *Lambert Daneau (1530-1595) et François du Jon (1545-1602): Esquisse bio-bibliographique*

La biographie de ces deux hommes présente quelques similitudes frappantes. Tous deux sont issus de la petite noblesse. Tous deux ont étudié le droit. Tous deux, et presque au même moment (au début des années 1560), se convertissent et se rendent à Genève. Tous deux, enfin, feront une carrière universitaire, qui les mènera notamment à l'université de Leyde. Du Jon y terminera sa carrière, après avoir exercé son activité de pasteur et de théologien à Anvers, puis dans le Palatinat. Daneau, lui, gagna le sud de la France dès 1583, et mourut à Castres en 1595.

Pourtant les deux hommes diffèrent profondément. C'est ce qu'illustre un peu caricaturalement leur attitude respective, lors de leur passage aux Pays-Bas. Daneau enseigna à Leyde en 1581 et 1582. Très vite, il se heurta aux magistrats de la cité, qui prêchaient la tolérance envers les anabaptistes, les catholiques romains et les luthériens. Daneau, lui, avait les conceptions intransigeantes de la Rome réformée.

Du Jon, placé à Anvers, dès 1565, dans les mêmes conditions de pluralité confessionnelle que son confrère seize ans plus tard, choisit d'emblée une voie plus irénique; il travailla à réconcilier réformés et luthériens. De fait, on connaît l'irénisme de Junius, tendance qui s'exprime notamment dans son *Eirenicum*³⁰. Du Jon reste l'homme qui a dit, à l'encontre des théologiens de Genève, qu'on peut faire son salut dans l'Eglise romaine.

Nos deux théologiens sont des représentants de la « scolastique réformée »: Ils raisonnent selon les catégories de la logique aristotélicienne, telle qu'on pouvait la trouver dans les traités de Johannes Caesarius, Jean Sturm ou Philippe Mélanchthon.

Mais les deux hommes usent différemment de la « dialectique ». Daneau, comme le relève O. Fatjo³¹, « avant d'être un exégète ou un commentateur de l'Écriture sainte..., est l'homme de la construction systématique et synthétique, le professeur qui s'efforce de présenter de la manière la

²⁹ Sur Lambert Daneau, consulter: P. DE FELICE, *Lambert Daneau, pasteur et professeur en théologie, 1530-1595*, Genève 1971 (réédition); O. FATJO, *op. cit.* Sur François du Jon, consulter: F. W. CUNO, *Franciscus Junius der Ältere Professor der Theologie und Pastor (1545-1602)*, Genève 1971 (réédition). A. DAVAINÉ, *François du Jon (Junius) pasteur et professeur en théologie, 1545-1602*, Genève 1970 (réédition).

³⁰ Leyde 1593.

³¹ *Op. cit.*, p. 35.

plus brève et la plus adaptée possible la somme d'une question. Du même coup, il se pose en grand pourfendeur des erreurs et des hérésies qui menacent ses élaborations doctrinales.» Pour Daneau, les soucis de méthode ont la priorité.

A cet esprit synthétique s'oppose l'esprit analytique de Junius. Il est l'homme de la critique minutieuse, subtile, différenciée.

Par une coïncidence curieuse, c'est à réfuter Bellarmin que Daneau comme du Jon consacrerent leurs dernières forces.

J'ai déjà mentionné la principale réponse de Daneau aux *Controverses*³². L'ouvrage a été écrit en 1594 et 1595, à Castres. Il ne réfute que les sept premières controverses de Bellarmin. Mais Daneau rédigea une seconde réfutation, publiée en 1598, et intitulée: *Ad Tomum secundum Controversiarum Roberti Bellarmini Responsio Lamberti Danaei...* Ce deuxième tome traite des sacrements.

C'est sans nul doute la mort qui a empêché Daneau de terminer son œuvre. Il en est de même pour du Jon qui n'a réfuté que les sept premières controverses. La réponse à la controverse 1 parut à Leyde en 1600. Elle est intitulée: *Fr. Junii Biturigis Animadversiones ad contraversiam primam christianae fidei, de verbo Dei scripto et non scripto quam Rob. Bellarminus... exaravit adversus hujus temporis haereticos*³³.

B. La méthode de réfutation de Lambert Daneau et François du Jon

Daneau, dans sa réfutation du Livre 4, utilise pour l'essentiel la méthode qu'il a lui-même exposée dans un de ses ouvrages, les *Elenchi Haereticorum*, parus en 1573. Il s'agit de discerner, dans chaque chapitre du Livre 4, un certain nombre de fautes de raisonnement (ou *paralogismes*), qui sont à la base même de ce chapitre. Une fois ces erreurs logiques fondamentales décelées, l'essentiel est fait. Les réfutations de détail sont accessoires, voire superflues.

On voit ce que sous-entend cette méthode: «Dieu parle en catégories logiques: Il donne et applique lui-même les règles du bien parler. Le diable, lui, parle mal, et, en contredisant l'Évangile, commet des fautes de logique»³⁴. L'hérétique est donc celui qui commet des fautes de raisonnement.

Daneau, dans sa réfutation, se réfère à huit sortes de paralogismes, tous décrits dans les *Elenchi Haereticorum*. Citons au hasard: *Le paralogismus a*

³² Voir ci-dessus, p. 403.

³³ Edition utilisée: FR. DU JON, *Opera theologica*, t. II, Genève 1613, col. 502-538.

³⁴ O. FATIO, *op. cit.*, p. 51.

*non-consequente*³⁵ est une erreur qui consiste à considérer une proposition comme une conséquence logique d'une autre proposition, alors que cela n'est pas le cas. Ainsi, dans son ch. 4, Bellarmin a déclaré l'Écriture insuffisante, parce que beaucoup de livres canoniques ont été perdus. «Paralogismus a non-consequente», répond Daneau, qui affirme que la perte de certains livres canoniques n'entraîne pas l'insuffisance de l'Écriture.

La méthode de réfutation par paralogismes, à force d'être synthétique, peut devenir imprécise et inefficace. Ainsi, au ch. 7, Daneau prétend réfuter les quelque vingt-cinq citations patristiques présentées par Bellarmin à l'aide de trois paralogismes; ceux-ci sont censés résumer toutes les erreurs de raisonnement faites par Bellarmin au cours de ses vingt-cinq citations. Bien entendu, le lecteur ne comprend pas toujours de quelle faute de raisonnement est entachée telle citation particulière. En somme, Daneau se contente de fournir une clef; au lecteur ensuite d'en faire le meilleur usage possible.

La méthode «synthétique» de Daneau laisse donc de côté bien des détails. Mais il faut aller plus loin; à la lecture de cette réfutation, on a le sentiment d'un travail hâtif et quelque peu superficiel. Très souvent, Lambert Daneau omet de réfuter des parties importantes du texte de son adversaire. Ainsi, au ch. 4, il néglige de répondre aux § 24 à 28, qui traitent de l'insuffisance matérielle de l'Écriture.

Un second risque apparaît clairement, si on considère les trois étapes de cette méthode de réfutation: Il s'agit d'abord, en présence d'une affirmation de Bellarmin, de relever quel paralogisme a été commis par celui-ci. Il faut ensuite reformuler le raisonnement (faux) de Bellarmin de telle sorte que le paralogisme apparaisse clairement. Il reste enfin à ramener le paralogisme à une proposition logiquement et théologiquement correcte.

C'est la deuxième étape qui induit parfois Daneau en tentation: Il lui arrive — rarement il est vrai — de défigurer le raisonnement tenu par le cardinal. Ainsi, au ch. 4, § 1 à 4, Bellarmin dit en substance: D'Adam à Moïse, les Juifs ont adoré Dieu à l'aide de la seule tradition. De Moïse à Jésus-Christ, les Juifs ont usé davantage de la tradition que de l'Écriture. Et Bellarmin conclut: «Non est igitur Scriptura simpliciter necessaria». Précisons qu'il ne prétend nullement ici que l'Écriture est inutile (il affirme explicitement son utilité au ch. 10, § 18). Bellarmin ne présente qu'une hypothèse, à des fins polémiques: Si l'Écriture n'avait pas existé, le christianisme aurait quand même survécu.

Or Daneau prête ici à Bellarmin le raisonnement suivant: «... diu Deum coluit ecclesia absque Scriptura, sed ex sola traditione» — «ergo postquam

³⁵ On le trouve mentionné dans la réfutation de Daneau, aux p. 75 et 80 de l'édition utilisée. La réfutation de Daneau suit le Livre 4, chapitre par chapitre. Je me contenterai donc dans ce qui suit de renvoyer à tel chapitre de Daneau. Il correspond au même chapitre du Livre 4.

S. Scriptura Dei jussu aedita est, ex traditione quoque, non ex S. Scriptura colendus est Deus». Bellarmin n'a jamais énoncé la deuxième proposition. Il n'a jamais prétendu qu'il ne fallait pas user de l'Écriture, et il a affirmé au contraire son utilité.

Daneau, donc, déforme parfois la pensée de Bellarmin et tente de le ridiculiser. On verra que cette impression se confirme au fil de l'analyse.

Si la réfutation par paralogisme constitue la méthode la plus fréquemment utilisée par Daneau, celui-ci ne néglige pas cependant d'autres procédés de réfutation. Ainsi, il s'efforce de mettre Bellarmin en contradiction avec lui-même. Procédé traditionnel dont Daneau use, une fois de plus, avec une certaine mauvaise foi. Au ch. 11, § 31, Bellarmin écrit: «... in illis quaestionibus quae tunc erant, exstabant in Scriptura clarissima testimonia quae sine dubio anteponebantur omnibus conciliorum testimoniis». Ailleurs Bellarmin affirme que «rectissime aequari traditiones (apostolicas) Scripturis». Contradiction! s'écrie Daneau: Tantôt Bellarmin préfère les Écritures, tantôt il préfère les traditions. En fait, il n'en est rien. Au ch. 11, Bellarmin ne prétend pas que tous les témoignages de l'Écriture sont préférables à ceux des conciles; il ne parle que des «clarissima testimonia». Ce qui explique qu'ailleurs le cardinal place la tradition exégétique avant l'Écriture: Il s'agit de cas où les Écritures sont obscures.

Daneau se plaît également à relever les «concessions» — souvent apparentes — de son adversaire. Ici encore, Daneau est souvent tendancieux.

Signalons enfin que le texte de Daneau est truffé de remarques désagréables visant Bellarmin. On ne sera pas surpris d'apprendre que Daneau reproche essentiellement au cardinal son ignorance et son illogisme³⁶. Voilà qui confirme que Daneau entend placer son combat sur le plan de la raison. Relevons enfin que Daneau, contrairement à du Jon, conçoit la polémique comme un combat où (presque) tous les coups sont permis. Il s'agit de désarçonner l'adversaire, de le ridiculiser, de dévoiler ses faiblesses réelles ou supposées. On est loin de la sereine objectivité d'un Junius, qui n'hésite pas, dans son adresse «Au Lecteur»³⁷, à affirmer qu'il faut lire Bellarmin, «d'une part à cause de tout ce qu'il a bien et justement dit, et, d'autre part, parce que nous devons connaître et juger l'opinion des papistes sur les points controversés».

Alors que Daneau appréhende les différents chapitres du Livre 4 globalement, François du Jon suit le texte de Bellarmin ligne après ligne, et ne laisse aucun propos de son adversaire sans réfutation.

³⁶ Par exemple: Bellarmin «cavillatur» (p. 74), «nugatur» (p. 74 et 76); ses affirmations sont des «praesuppositiones ineptae» (p. 82), etc.

³⁷ Col. 537-538 de l'édition utilisée. Du Jon, dans sa réfutation, renvoie toujours au chapitre et au paragraphe correspondant du Livre 4. Je me contenterai donc dans ce qui suit de donner la référence exacte au Livre 4. On trouvera facilement le passage correspondant chez du Jon.

Cette méthode a également ses inconvénients: répétitions incessantes, absence de lignes directrices. Il n'en reste pas moins vrai que du Jon a fourni un travail d'érudition considérable, notamment en ce qui concerne l'argumentation patristique et la critique historique. C'est sur ce terrain que du Jon apporte du nouveau et l'emporte incontestablement sur Daneau. Un seul exemple illustrera nos propos.

Au ch. 3 (§ 8 et 23) Bellarmin réfute Chemnitz. Daneau et Junius défendent l'un et l'autre ce dernier. Au § 13, Bellarmin écrit en substance: Chemnitz prétend que selon les catholiques tout le canon de la messe est de tradition apostolique. Or, il est bien connu que tout le canon de la messe n'est pas de tradition apostolique. Les catholiques prétendent seulement que les principales parties de ce canon sont de tradition apostolique, parties auxquelles les papes firent quelques additions.

Daneau, dans sa réfutation, se contente de relever — en termes emphatiques — cette « concession » de Bellarmin.

Du Jon, lui, remarque que Bellarmin a déformé les propos de Chemnitz, propos que du Jon cite. Le théologien luthérien relève simplement que pour renforcer l'autorité du canon de la messe, les papistes ont répandu le bruit (« persuasio ») qu'il existait au sujet du canon une tradition remontant au Christ et aux apôtres. Chemnitz ne précise pas si cette tradition concerne tout le canon (paroles que Bellarmin attribue au luthérien), ou seulement une partie de celui-ci. Si du Jon cite correctement, comme il est probable, Bellarmin a incontestablement déformé les propos de son adversaire luthérien.

On voit que Daneau exploite immédiatement la « concession » de Bellarmin, sans se référer par ailleurs à l'*Examen*, pour vérifier l'exactitude de la citation faite par Bellarmin. Daneau — comme c'est souvent le cas — choisit le procédé le plus facile.

Du Jon ne relève pas la « concession » du cardinal. Il se donne par contre la peine de se référer à l'ouvrage de Chemnitz pour relever que Bellarmin cite inexactement. Sa réfutation est plus solide que celle de son confrère. On pourrait multiplier ce genre d'exemples.

C. Tradition et Ecriture selon François du Jon et Lambert Daneau

Aux affirmations de Bellarmin, du Jon et Daneau opposent un certain nombre de thèses concernant l'Ecriture et la tradition. Ces thèses ne sont pas seulement exposées théoriquement. A chaque instant, Daneau et du Jon les appliquent à des cas concrets que nous examinerons.

Daneau et du Jon s'accordent pour l'essentiel, sur leur conception de la tradition. Tous deux déclarent qu'il n'existe pas de traditions apostoliques « de fide » et « de moribus ». Ils affirment que les prétendues traditions

apostoliques des catholiques romains sont des traditions inventées par l'Eglise, donc humaines. En outre, contre Bellarmin, Junius et Daneau répètent à l'envi que les traditions romaines sont contraires à l'Écriture; elles sont «superstitieuses», elles «accablent les hommes». Elles «arrachent aux hommes la liberté que le Christ a payée pour nous»³⁸; bref, elles ramènent au judaïsme. Quiconque a lu l'*Institution chrétienne*³⁹ aura reconnu ici des thèmes familiers.

Du Jon, pourtant, admet l'existence d'une certaine catégorie de traditions apostoliques. Ce sont celles qui concernent «le rite, l'ordre, l'honnêteté», et qu'il désigne par le terme de «ritualia». L'observance de ces traditions-là n'est, bien entendu, pas nécessaire au salut. Elles comportent, écrit Junius, une «obligation seulement humaine». Le principe scripturaire est ainsi sauvegardé. Du Jon admet également, en tant que traditions apostoliques, «certaines histoires» concernant «les faits et dits» du Christ⁴⁰.

Daneau refuse toute espèce de tradition apostolique. Il n'admet que des traditions ecclésiastiques, ayant, il est vrai, le même contenu et le même statut que les «ritualia» de du Jon. Daneau appelle ces traditions concernant la «politia externa» des «politica».

La théorie de Junius concernant les «ritualia» apostoliques remonte, au moins, à Calvin. Celui-ci admet en effet que les apôtres ont transmis oralement des «ordonnances» concernant «l'ordre et la police» de l'Eglise⁴¹. Daneau, qui refuse toute espèce de tradition apostolique, semble faire exception.

On sait que les Pères de l'Eglise parlent souvent de traditions apostoliques. A cet argument de Bellarmin, du Jon oppose plusieurs réponses. Il affirme parfois froidement que ces Pères se sont trompés. Il prétend également qu'une «tradition apostolique», aux yeux des Pères, est une tradition issue, non des apôtres eux-mêmes, mais «d'hommes apostoliques», ou simplement d'une Eglise, d'un siège apostolique.

Cependant la réponse qui revient le plus souvent sous la plume de Junius consiste à dire que les Pères de l'Eglise ou l'Écriture, en tel cas

³⁸ Du Jon, ch. 8, § 4.

³⁹ JOHANNES CALVINUS, *Institutio christianae religionis*, Livre 4, ch. X, *Corpus Reformatorum*, vol. XXX, Braunschweig 1864.

⁴⁰ Junius ne précise pas de quels «dits et faits» du Christ il s'agit. Il justifie son affirmation en se référant à Jean 20 et 21, où il est dit que le Christ a fait et dit beaucoup de choses non contenues dans la Bible. Mais ces faits et dits, ajoute Junius, appartiennent au «système commun de la foi», c'est-à-dire qu'ils n'ajoutent rien d'essentiel aux récits bibliques. Le principe scripturaire n'est donc pas mis en cause.

⁴¹ JOHANNES CALVINUS, *Commentarius in Epistolam Pauli ad Corinthios I*, Genève 1547. Commentaire à 1 Co 11,2. Edition utilisée: *Corpus Reformatorum*, vol. XLIX, Braunschweig 1892, col. 472-473. JEAN CALVIN, *Acta synodi Tridentinae, cum Antidoto*, p. 95-96, Genève 1547.

précis, parlent non pas des traditions « de moribus » ou « de fide », mais de « ritualia ».

Que signifie cette réponse ? Du Jon affirme d'abord par là que, puisqu'il s'agit de « ritualia », ces traditions sont également acceptées par les calvinistes. Mais il spécifie du même coup que ces traditions rituelles sont libres, non nécessaires au salut, modifiables selon les lieux et les circonstances. Ce point est important. Car, aux yeux de Bellarmin, ces mêmes traditions rituelles sont des œuvres méritoires, dont l'observance est nécessaire au salut.

Daneau, en répliquant « politica » à un exemple de tradition apostolique invoqué par Bellarmin, veut dire, lui aussi, que « Bellarminus transfert ad articulos fidei quod ad politiam spectat »⁴².

En ce qui concerne l'Écriture, Daneau et du Jon affirment avec force sa suffisance formelle et matérielle. Du Jon⁴³ précise notamment que les « écrivains » bibliques ont certainement écrit tout ce qui leur fut annoncé, sans quoi ils se seraient montrés indignes, infidèles et traîtres à leur mission.

A la question : Comment peut-on reconnaître la divinité des Écritures, Junius et Daneau donnent deux réponses différentes, mais toutes deux parfaitement « orthodoxes ».

Du Jon se réfère à l'inspiration du Saint-Esprit : Nous savons que la Bible est divine, écrit-il, « par la lumière de la sagesse de Dieu ».

Daneau, lui, renvoie à sa réfutation du Livre 3 de la controverse 1, où il ne parle pas du Saint-Esprit, mais indique quatre « notes » ou « marques » par lesquelles on peut reconnaître qu'une Écriture est divine. La première « note » dit par exemple que la vraie doctrine cherche la gloire de Dieu, non celle des créatures. Daneau, par ailleurs, relève que ces « notes » ne sont pas exactement celles données par Calvin, mais que les unes et les autres s'accordent pleinement.

Les théologiens calvinistes, Calvin en tête, fournissent généralement les deux réponses simultanément : « marques » de la divinité de l'Écriture (leur harmonie, leur simplicité, etc.), et le témoignage intérieur du Saint-Esprit. On s'étonnera peut-être que Daneau ne mentionne pas ici ce second élément, capital aux yeux de Calvin.

Tout cela, bien entendu, est conforme à la pensée calviniste. Cependant, si on se réfère à l'*Institution chrétienne*⁴⁴, on s'aperçoit que Calvin conçoit l'Écriture différemment de ses deux épigones : Alors que pour ceux-ci, en raison du sujet traité sans doute, c'est la suffisance et la clarté de l'Écriture qui importe avant tout, Calvin ne mentionne qu'en passant ces éléments.

⁴² P. 81, 83, 97 de l'édition citée.

⁴³ Ch. 11, § 3.

⁴⁴ *Op. cit.* Cf. notamment le Livre 1, ch. VI et sqq.

Leurs thèses concernant l'Écriture fournissent à Daneau et du Jon leur deuxième réponse essentielle aux arguments de Bellarmin. Tous deux affirment, chaque fois que cela est possible, que telle tradition apostolique invoquée par les catholiques romains est en fait contenue dans l'Écriture. En somme, là où les romains affirment que telle doctrine scripturaire est complétée par une tradition orale, les calvinistes répliquent que l'Écriture contient tout ce qu'il est nécessaire de savoir. Ainsi, au ch. 2, § 4, Bellarmin prétend que l'institution de l'Eucharistie a été en grande partie transmise par la tradition apostolique. Daneau⁴⁵ réplique: Tout ce qui concerne l'institution de la sainte Cène est écrit. Les présupposés théologiques différents mènent au dialogue de sourds.

D. *L'argumentation scripturaire chez Bellarmin, Daneau et du Jon*

Une brève analyse du ch. 5 du Livre 4⁴⁶ et des réponses calvinistes illustrera parfaitement ce qui vient d'être affirmé. Les deux arguments essentiels de Junius et de Daneau se résument par les formules: «c'est écrit» et «ritualia».

Le «testimonium» 2 du ch. 5 comprend les passages scripturaires suivants: 1 Co 11,2; 1 Co 11,16; 1 Co 11,23; 1 Co 11,34.

A propos de 1 Co 11,2-16, Bellarmin remarque d'abord avec raison que Paul traite en ce passage «de modo orandi in Ecclesia». Puis faisant allusion à 1 Co 11,2, il relève que les «praecepta de modo orandi», dont Paul dit en ce passage qu'il les a «transmis», ne sont écrits nulle part; car ceux qui sont contenus en 1 Co 11,3-16 ne sont qu'une addition à ceux que Paul a transmis auparavant par oral.

Daneau, comme du Jon, répliquent d'abord que Paul parle ici visiblement de «ritualia». Puis ils précisent que, de toute façon, les «praecepta» dont il est question sont écrits en ce passage même (1 Co 11,2-16).

En ce qui concerne 1 Co 11,34, Bellarmin relève qu'ici Paul annonce des «dispositions» futures qu'il prendra. Or ces dispositions ne sont écrites nulle part. Elles relèvent donc de la tradition orale. Puis, Bellarmin précise que ces dispositions orales ne concernent pas seulement des questions rituelles, mais aussi «l'ordination des ministres, la messe, etc.».

Daneau traite froidement cette affirmation de Bellarmin de «praesuppositio inepta». Quant à Junius, il fait remarquer⁴⁷ que le verbe διατάξομαι («disponere»), utilisé en 1 Co 11,34, s'applique toujours à des questions

⁴⁵ P. 74 de l'édition citée.

⁴⁶ Le ch. 5 n'est analysé ici que très partiellement. Il comprend en tout cinq groupes de citations ou «testimonia».

⁴⁷ Suivant sur ce point TH. DE BÉZE, *Theodori Bezae annotationes in Novum Dn. Nostri Jesu Christi Testamentum*, t. 2, Genève 1594, p. 217.

rituelles, jamais aux vérités de la foi. On trouve donc une fois de plus ici la réponse « ritualia ».

Notons enfin que le « testimonium » 3 (2 Th 2,15) donne lieu à une discussion du même ordre. Ici encore, toute la question, pour les adversaires, est de savoir si « tout est écrit » (malgré le « sive per sermonem ») ou si ce passage révèle la présence d'une tradition orale.

Conclusion

Il suffit d'ouvrir l'*Institution chrétienne*⁴⁸ ou les commentaires bibliques de Calvin pour mesurer à quel point le discours théologique a évolué en quelques décennies⁴⁹. Précisons: au niveau du contenu du dogme, Junius et Daneau ne font que répéter le plus souvent la pensée du Réformateur. C'est essentiellement la forme du discours qui a changé.

Les textes de Junius et de Daneau sont faits d'une succession de raisonnements logiques serrés, qu'ils n'interrompent que pour lancer une invective à l'adversaire. Les préoccupations rhétoriques de Calvin ont presque totalement disparu.

Mais ce qui est sans doute le plus frappant, c'est de constater à quel point la discussion s'est spécialisée. A propos du ch. 5, Bellarmin et ses deux adversaires se livrent à une discussion serrée, qui tourne autour de deux problèmes: Telle doctrine est-elle écrite ou non? Telle citation scripturaire concerne-t-elle un article de foi ou non? Calvin dans ses commentaires aux mêmes passages scripturaire⁵⁰ n'aborde jamais ces questions. L'essentiel pour lui, et il l'affirme hautement, est que de toute façon les traditions catholiques sont contraires à la Parole de Dieu.

De Calvin à du Jon et Daneau, la discussion s'est précisée. Elle s'est aussi figée. Alors que les textes de Calvin, quel que soit le sujet abordé, charrient toujours les grands thèmes du protestantisme, du Jon et Daneau circonscrivent soigneusement leur sujet. Ils discutent en spécialistes, soucieux de faire complètement et définitivement le tour d'un problème.

On ne peut manquer d'être frappé, enfin, à quel point Bellarmin et ses adversaires limitent leurs préoccupations à l'aspect intellectuel des problèmes abordés. Calvin a encore le souffle du croisé combattant l'ennemi papiste. Du Jon et Daneau discutent en professeurs, plus soucieux de formuler correctement leurs propositions que d'entraîner l'adhésion des fidèles par la vigueur ou la chaleur de leur prédication.

⁴⁸ *Op. cit.* Cf. surtout le Livre 4, ch. 10.

⁴⁹ Relevons que notre comparaison n'est que partiellement légitime. *L'Institution* et les *Commentaires* ne sont pas uniquement des ouvrages de polémique. Et surtout, Calvin ne traite qu'en passant de la question des traditions apostoliques.

⁵⁰ Cf. notamment le commentaire de Calvin à 1 Co 11,34, *op. cit.*, col. 485-496.

Un parallèle s'impose ici: Les théologiens de la fin du XVI^e siècle ressemblent aux Pères des premiers conciles s'efforçant de fixer en formules aussi univoques que possible les mystères christologiques ou trinitaires. C'est le temps où on précise, où on conceptualise ce que le souffle de l'Esprit a inspiré aux apôtres. (A cet égard, il est sans doute révélateur que Bellarmin, comme on l'a vu⁵¹, blâme sévèrement l'incohérence de la Bible!)

On peut mépriser ces périodes où s'installe l'orthodoxie, avec ses dogmes et ses formules limitatives. Il semble pourtant bien que la religion chrétienne, par son essence même, ne puisse se passer de ces étapes où la théologie se fixe, ou se fige si on préfère, et semble priver le message chrétien de son formidable pouvoir de création.

⁵¹ Cf. ci-dessus p. 402.