

# HUMANISME ET RENAISSANCE

TRAVAUX ET DOCUMENTS



LIBRAIRIE DROZ S.A.  
GENÈVE

## UNE QUESTION MAL POSÉE: ÉRASME ET LA TOLÉRANCE. L'IDÉE DE SYGKATABASIS

La célébrité de l'incomparable prince des humanistes nous dispense de tout prologue. Nous pouvons sans autre arriver au cœur du sujet, et essayer de définir l'état de la question: la tolérance dans la pensée d'Erasme.

Les spécialistes ont beaucoup écrit là-dessus, et il est certain qu'il y a chez Erasme des éléments de tolérance. Reste à savoir de quelle tolérance il s'agit et, chose plus importante, si la tolérance que nous envisageons aujourd'hui était concevable par quelqu'un comme Erasme; car, si tel n'est pas le cas, il s'agirait en histoire d'un péché grave; il s'agirait d'un effroyable, que dis-je, d'un intolérable anachronisme.

1. Au préalable, jetons un regard sur l'historiographie. La tolérance étant un sujet qui ne cesse d'attirer l'intérêt des historiens, nous n'avons que l'embarras du choix. Je ne parle pas seulement des grands spécialistes d'Erasme, tels Renaudet, Pineau, Bataillon, Huizinga, Halkin, Mesnard, Bietenholz, Margolin (et plusieurs autres), eux-aussi impliqués dans notre enquête. Je me réfère en particulier à ceux qui ont expressément traité de la tolérance chez le penseur de Rotterdam: en 1920, Robert Henry Murray dédiait un gros volume à *Erasmus and Luther: their attitude to toleration*<sup>1</sup>; en 1931, Wallace Klippert Ferguson résumait ses opinions sur «The attitude of Erasmus toward toleration»<sup>2</sup>; quant au célèbre Roland Herbert Bainton, tandis qu'il développait ses études sur la tolérance dès son article «The Parable of the Tares as a Proof Texte for religious Liberty to the End of the 16th Century», jusqu'à son livre, *The Travail of religious Liberty* de 1951, en 1932 il exposait sa thèse dans son «Sebastian Castellion and the Toleration

<sup>1</sup> London et New York; repr. Ann Arbor, Mich., 1966; et dans «The Zodiac Club Ser.», New York, AMS pr., s.d.

<sup>2</sup> Dans le recueil *Persécution and Liberty. Essays in honor of G.L. Burr*, New York, 1931, pp. 171-181.

Controversy of the Sixteenth Century», selon laquelle Erasme et Sébastien Franck étaient les deux sources principales de la théorie castellionienne de la tolérance<sup>3</sup>.

Là-dessus sont venues se greffer les études du père Joseph Lecler, qui après son article sur «Erasme et la crise religieuse de l'unité chrétienne au XVI<sup>e</sup> siècle»<sup>4</sup>, et l'important chapitre dédié à Erasme dans son *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*<sup>5</sup>, consacrait en quelque sorte la thèse de Bainton dans son livre, *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*<sup>6</sup>, dont un chapitre est dédié justement à «Erasme et Franck témoins de Castellion».

Ainsi, dans le même courant historiographique, Erasme était proclamé père spirituel de Michel de L'Hospital<sup>7</sup> pour sa théorie de la tolérance visant la coexistence des religions, au même titre que Castellion.

Les études sur la tolérance chez Erasme continuent à se multiplier. Pour les années 1970, je citerai Myron Gilmore qui précise «Les limites de la tolérance dans l'œuvre politique d'Erasme»<sup>8</sup>; et Karl Heinz Oelrich, qui se prononce «Zum Toleranzbegriff des späten Erasmus von Rotterdam»<sup>9</sup>.

Je terminerai cette revue, qui serait ennuyeuse s'il ne s'agissait là de noms d'historiens parmi les plus prestigieux, en citant celui de Hans Rudolf Guggisberg, dont les travaux sur la tolérance et la liberté religieuse<sup>10</sup>, notamment au sujet de Castellion, sont peut-être les plus nombreux à l'heure actuelle.

Il y a lieu de remarquer qu'aucun de ces historiens ne conteste l'autre, et qu'au fait leurs thèses sont foncièrement semblables; assez pour qu'on puisse parler de tradition historiographique. Suivant cette tradition, Erasme

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 185 s. et dans la revue *Church History*, 1 (1932), pp. 67-89.

<sup>4</sup> *Nouvelle revue théologique*, 82 (1950), pp. 284-295.

<sup>5</sup> 2 vol., Paris, 1955, I, pp. 133-149.

<sup>6</sup> En collaboration avec Marius-François Walkhoff, 2 vol., Paris, 1969.

<sup>7</sup> Voir les biographies que lui ont consacrées H. Amphoux, J. Héritier et Albert Buisson en 1900, 1943 et 1950 respectivement. Dans cette ligne d'études l'on pourrait aussi insérer l'article d'Abraham-Charles Keller, «M. de l'H. and the Edict of Toleration of 1562», *BHR*, 14 (1952), pp. 301-310.

<sup>8</sup> Dans *Colloquia Erasmi Turonensis*, 2 vol., Paris, 1972, II, pp. 713-736; traduction d'une conférence dont le titre, plus pertinent, était: «*De modis disputandi*. The Apologetic Works of E. of R.», dans *Florilegium Historiale. Essays presented to W.K. Ferguson*, ed. J.G. Rowe and W.H. Stockdale, Toronto, 1971, pp. 68-88.

<sup>9</sup> Dans *Festgabe E. Zeeden*, München, 1976, pp. 248-259; parmi les meilleures études récentes, voir aussi H. Hoffmann, «Erasmus and religious Toleration», dans *Erasmus of R. Society. Yearbook Two*, 1982, pp. 80-106.

<sup>10</sup> Voir, par exemple, son art. «The Defense of Religious Toleration and Religious Liberty in Early Modern Europe: Arguments, Pressures and some Consequences», dans *History of European Ideas*, vol. 4, nr. 1, 1983, pp. 35-50.

a apporté essentiellement un message de paix, de mansuetude et de tolérance à l'égard de ceux qui errent dans la foi, dans certaines limites; il souhaitait la modération dans le traitement juridique des hérétiques, avec l'exclusion des peines corporelles et, donc, de la peine de mort. Par là, Erasme est l'ancêtre spirituel de Castellion, qui s'est battu sa vie durant pour la tolérance des hérétiques «simples», c'est-à-dire des hérétiques non séditieux. Et par cette même voie, l'humanisme érasmien représente la source idéale des partisans de la tolérance civile, tels Castellion, L'Hospital et leurs semblables, qui ont admis comme légitime la coexistence et la cohabitation de religions différentes.

Cette présentation, sur laquelle je reviendrai, me paraît résumer fidèlement les derniers résultats de la tradition dont il s'agit. Elle est, en tout cas, conforme à la thèse de son représentant autorisé, Hans R. Guggisberg, qui sur la définition de tolérance spécifie: «What we now designate as toleration, was mostly called *caritas, pax* or *mansuetudo*»; et au sujet de la tolérance religieuse, il précise: «There were those who hoped for reconciliation on the basis of a non-doctrinal Christian faith. Erasmus and Castello were prominent in this group.»<sup>11</sup>

La filiation de Castellion par rapport à Erasme, avec toutes les implications pour l'interprétation de celui-ci, semble donc une acquisition définitive de la recherche historique actuelle.

2. Or, le problème étant énoncé dans ces termes, je passe à un aspect plus critique, afin d'expliquer pourquoi cette question, ainsi posée par la tradition historiographique, est à mon avis mal posée.

Considérons d'abord la notion de tolérance, qui est la plus difficile à cerner en raison de la multiplicité de ses significations. Tolérance, tolérer, se disent en plusieurs sens. La tolérance en générale est une attitude psychologique qui consiste à admettre chez autrui une manière de penser ou d'agir différente de celle qu'on adopte soi-même; elle est synonyme de compréhension, d'indulgence, de condescendance en matière de politique, de philosophie, de religion, etc.<sup>12</sup>

Dans le domaine de la religion, on peut distinguer une tolérance théologique et une tolérance civile. La tolérance théologique ou ecclésiastique consiste à admettre les opinions d'autrui concernant des points de doctrine

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 36 et 39.

<sup>12</sup> Sur cette signification courante cf. les dictionnaires usuels, Littré, Larousse, Robert, et al.

non essentiels, non fondamentaux. En revanche, la tolérance civile comporte la liberté octroyée par le magistrat de pratiquer un culte, une religion autre que la religion officielle.

Ainsi, en faisant intervenir le magistrat, nous aboutissons à une signification juridique, plus technique et plus précise de la tolérance, en tant que légitimation de la coexistence d'une ou plusieurs religions différentes de la religion officielle. Cette dernière signification comporte une connotation négative — fréquente au XVI<sup>e</sup> siècle — de supporter, endurer, de souffrir une autre religion, qu'on n'approuve pas pour autant.

Ces diverses significations, qui n'épuisent pas la gamme des nuances, sont les principales qu'on trouve dans les textes du XVI<sup>e</sup> siècle. Elles peuvent aisément, sans en forcer les valeurs sémantiques respectives, se partager en deux catégories: la première porte sur l'attitude psychologique de la tolérance comme indulgence et condescendance, proche des notions évangéliques de *caritas*, *mansuetudo*, *lenitas*; la deuxième se rapporte à une norme juridique, à la tolérance en tant que légitimation d'une religion, ou plus, à côté de la religion qu'on adopte officiellement.

Maintenant, du niveau des idées descendons aux cas concrets, au cas d'Erasme, tel que ses écrits nous le révèlent. Bien sûr, Erasme connaît le mot *tolerantia* et son verbe, *tolerare* qui est moins rare: «Pius et simplex affectus interdum tolerandus est, etiamsi sit cum aliquo coniunctus errore», écrit-il dans son *Liber de amabili ecclesiae concordia*<sup>13</sup>. Il s'agit de la tolérance d'une erreur doctrinale relative chez un esprit simple et pieu: donc, d'une attitude d'indulgence, dans le sens de supporter quelques imperfections pour l'amour de l'unité ou, comme il le dit ailleurs, pour l'amour du Christ<sup>14</sup>.

La rareté du mot *tolerantia* est compensée par la fréquence d'autres termes qu'Erasme considère comme synonymes: *mansuetudo*, *lenitas*, *caritas*, *moderatio*, et qu'il emploie au sujet de la coercition des hérétiques simples<sup>15</sup>,

<sup>13</sup> Ou *De sarcienda ecclesiae concordia*, 1533, diverses éditions; dans *D. Erasmi R. Opera omnia*, ed. J. Clericus, 10 t., Lugd. Bat., 1703-1706, t. V, col. 501. — En raison de la brièveté de cet article, je renonce à donner des références analogues à partir d'autres textes érasmiens sur le même sujet, comme la *Praecatio ad Jesum pro pace ecclesiae* (1503), l'*Enchiridion militis Christiani* (1503), ou la *Querela pacis* (1516), etc.

<sup>14</sup> *Ecclesiastae, sive de ratione concionandi libri quatuor* (1535), *ibid.*, col. 1082: «Reliquae igitur caritatis partes in his potissimum sitae sunt, ne quem laudamus injuria, benefaciamus omnibus quibus licet, malos amore Christi toleremus, aut etiam corrigamus si detur facultas.»

<sup>15</sup> Voir à ce sujet les remarques très importantes qu'Erasme écrit dans ses *Supputationes errorum in censuris N. Bedae* (1527), *Opera* (cit. n. 13), t. IX, col. 580-583, cf. 464.

mais pas tous sans distinction: jamais, par exemple, à propos des franges les plus radicales d'Anabaptistes («Anabaptistae nullo modo ferendi sunt»)<sup>16</sup>.

En attendant une étude exhaustive sur la fréquence des mots *tolerantia* et *tolerare* dans l'œuvre d'Erasme, bornons-nous à une remarque: toutes les expressions qu'il utilise à ce propos, reviennent à son message fondamental et persévérant, qui ne concerne, au fait, que la concorde: «Summa nostrae religionis pax est et unanimitas»<sup>17</sup>, c'est le principe érasmien le plus souvent cité, et à juste titre. C'est le principe de la concorde, de la réconciliation dans la *Respublica Christiana*, pour laquelle la tolérance-indulgence constitue la condition préalable et nécessaire; mais dans laquelle il n'est pas question de la tolérance légitimant la coexistence de religions différentes. Et la *Philosophia Christi*, qui est au cœur de l'érasmisme, fournit les outils, les moyens pour recomposer l'unité de l'Église, pour recoudre la tunique déchirée du Christ, comme il enseigne dans son *De sarcienda ecclesiae concordia*.

Nous touchons là au point névralgique de notre discours, qui exige maintenant une explication plus diversifiée. Nous venons de discuter l'ambiguïté de la notion de tolérance; il nous reste à raisonner sur celle de concorde.

Erasme a élaboré au XVI<sup>e</sup> siècle une théorie peut-être incomparable de la concorde. Celle-ci se caractérise essentiellement par les concepts d'unité, d'unanimité (*unitas*, *unanimitas*), et par l'idée de reconstitution de cette unité, donc par le projet de réunification, de restauration de l'unité confessionnelle du *Corpus Christianum* à travers une préalable réformation interne de l'Église traditionnelle, voire catholique-romaine, dans le but de récupérer les séparés, les égarés, à cette unité ainsi rétablie.

Or, cette théorie de la concorde peut s'accompagner sans contradiction, et peut même s'harmoniser avec l'idée de la tolérance prise soit au sens de modération (*mansuetudo*, *lenitas*, *caritas*) à l'égard des mesures répressives des hérétiques, soit dans l'acception de philanthropie chrétienne et de condescendance (*caritas*, *pax*, *humanitas*) vis-à-vis de ceux qui errent dans l'ignorance de la foi; donc dans la signification de *tolerare* en tant que supporter, souffrir, endurer temporairement certains abus limités à des points doctrinaux «non-fondamentaux», et à certaines pratiques liturgiques non

<sup>16</sup> «Apostoli jubent nos obedire magistratibus, et isti gravantur obedire Principibus Christianis», d'après un «Epistolae Erasmaniae fragmentum», dans *Epistolarum D. Erasmi R. libri XXXI, et Melancthonis libri IV...*, 2 vol., Londini, 1642, I, col. 1963; passage cité et commenté par Lecler, *Hist. de la tolérance*, I, p. 141.

<sup>17</sup> Erasme à Jean de Carondelet, archevêque de Palerme, Bâle, 5 janvier 1522 (préface à son éd. des œuvres de S. Hilaire), dans *Opus Epist. D. Erasmi R.*, éd. Allen, t. V, Oxford, 1924, p. 177.

essentielles, toujours dans le dessein d'obtenir le retour des fourvoyés et le rétablissement du *Corpus Christianorum*.

Dans tous ces cas, il s'agit de la première catégorie de tolérance, telle que nous l'avons précisée ci-dessus; de la tolérance comme indulgence, avec laquelle la concorde peut très bien se conjuguer. Le problème surgit dès qu'on s'évertue à insérer dans ce programme de concorde la tolérance comme légitimation — esquissée dans la seconde catégorie ci-dessus —, légitimation d'une religion autre que la religion officielle; dans le cas d'Erasmus, autre que la catholique-romaine. On se demande, alors, si Erasmus a quelques fois exprimé, sous n'importe quelle forme, son approbation touchant une religion qui ne fût pas la traditionnelle; ou s'il a jamais reconnu un droit à l'existence d'une autre religion à côté de la catholique romaine.

N'oublions pas — cela soit dit en passant — que les spéculations érasmiennes cessent en 1536, bien avant les premières réalisations historiques de la tolérance-légitimation, inaugurée en 1555 avec la paix d'Augsbourg sous une forme strictement «territoriale», et plus tard effectuée en France par l'édit royal de 1562, avec les limitations qu'on connaît.

Mais pourrait-on tirer des *opera omnia* d'Erasmus une seule affirmation qui puisse, même indirectement, justifier, ou admettre comme plausible, la permission officielle et définitive — octroyée par édit ou par décret — d'exercer un culte qui fût administré contre ou en dehors des cadres ecclésiastiques et juridictionnels, admis par l'Église catholique-romaine<sup>18</sup>? Je ne le crois pas.

A vrai dire, les difficultés d'approche à la pensée érasmiennes ne proviennent pas de son idée de concorde, qui était univoque et cohérente; elles découlent plutôt des idées concernant la tolérance, qui était déjà au XVI<sup>e</sup> siècle une notion visiblement équivoque et ambiguë. Moi-même, j'ai essayé d'en exorciser l'ambiguïté en distinguant deux catégories de tolérances diverses, conceptuellement définies. Et tant s'en faut qu'une telle distinction soit le résultat d'une abstraction arbitraire d'un historien du XX<sup>e</sup> siècle, que nous

<sup>18</sup> Les deux passages érasmiens cités par Lecler, *Hist. de la tolérance*, I, pp. 137 et 138 (d'après deux lettres, à l'évêque Jean Faber et au cardinal Campeggio), qui semblent soutenir l'hypothèse d'une théorie érasmiennes relative à la tolérance civile, ne sont pas probants pour la démonstration que Lecler voudrait en tirer (et sur laquelle plusieurs historiens se sont basés). Dans ces fragments, Erasmus ne fait qu'esquisser l'idée traditionnelle de *tolerare mala pro bono pacis; intuitu necessitati; tolerantia ad contentionem vitandam; mali propter bonos sunt tolerandi*; etc. dont fait largement état le droit canon (cf. *Decretum Gratiani*, causae I et XXIII). Et tant s'en faut qu'Erasmus ait l'intention de proclamer une idée ou une théorie stable de la tolérance civile (comme Lecler semble le forcer à faire), qu'il ne manque pas de souligner aussi-tôt la nécessité de revenir à la concorde, une fois surmonté le danger de la sédition.

pouvons repérer au XVI<sup>e</sup> siècle même un exemple concret qui résume en lui ces deux catégories de tolérances. En effet, au siècle d'Erasmus, mais bien après sa mort, la double signification de la tolérance s'incarne historiquement dans la personne de Sébastien Castellion: c'est lui qui a élaboré la théorie de la tolérance comme indulgence dans son *Traité des hérétiques* de 1554, où il prône la modération des châtimens; c'est encore lui, qui a proposé la tolérance comme légitimation du culte réformé dans son *Conseil à la France désolée* de 1562: «permettre en France deux Églises»<sup>19</sup>. Mais pourquoi rattacher nécessairement Castellion à Erasmus? S'agissant de textes, on trouve certes chez Erasmus que la tolérance est modération et indulgence vis-à-vis des hérétiques simples (non coupables de sédition), encore que des différences importantes avec Castellion soient à souligner davantage (je me réfère là à la tradition historiographique dans son ensemble). Cependant, tout en procédant par analogie entre les deux auteurs, on a fini par glisser de la tolérance-indulgence à la tolérance-légitimation; de la sorte, a-t-on étendu à Erasmus la paternité intellectuelle de théories qu'on ne pouvait pas, à la rigueur, lui attribuer (je vise ici à la tradition qui va de Bainton à Guggisberg, en passant par Lecler).

Je n'ai pas l'intention d'insister davantage sur cette critique, dont le développement détournerait notre attention vers des problèmes de méthodologie historique. Il n'en demeure pas moins qu'une certaine confusion entre érasmisme et castellionisme a engendré, lors du jugement historique, une double erreur, une double injustice (permettez-moi de dramatiser quelque peu les termes de mon alerte): une injustice à l'égard d'Erasmus, duquel on a fait l'ancêtre des partisans de la tolérance de religions différentes, tolérance qui répugnait à son idéal d'unité et de concorde; et une autre injustice envers Castellion, à qui l'on a attribué le désir d'accorder et réconcilier les confessions religieuses, alors que simplement il voulait qu'on les admette simultanément l'une à côté de l'autre.

Quant à Erasmus, au demeurant, on n'a pas suffisamment remarqué que le seul fait de lui attribuer un penchant pour la tolérance religieuse, signifiait démentir tout son programme de restauration d'un corps chrétien, compact et uni.

3. C'est dans les termes exposés jusqu'ici, que je considère mal posée la question de la tolérance dans l'œuvre d'Erasmus, car le maître de Rotterdam

<sup>19</sup> P. 53 de l'éd. de M.F. Valkhoff, Genève, 1967.

n'a envisagé dans son projet de concorde que la tolérance en tant qu'indulgence et condescendance, comme nous allons le voir.

La question étant difficile — et moi-même m'étant engagé sans retour dans ce plaidoyer —, il nous faut passer à un examen plus analytique pour mesurer sur les textes la portée de ces deux idées, qui seules appartiennent, à proprement parler, à la spéculation érasmienne: la concorde et la tolérance-condescendance.

Quant à la première, Erasme — on le sait — a prêché la concorde tout au long de sa vie, dans ses lettres, dans les préfaces à ses éditions des Pères, et dans ses nombreux ouvrages, dont le *De amabili ecclesiae concordia* est peut-être le plus connu. Certes, il n'y a pas lieu d'exposer la théorie érasmienne de la concorde que d'éminents spécialistes ont présentée de manière exhaustive<sup>20</sup>. Néanmoins, il me semble nécessaire, dans l'économie de notre enquête, de mettre en évidence l'idée de concorde à l'intérieur du système doctrinal érasmien. Son importance ne se borne pas au programme de réconciliation: la concorde constitue le noyau vivifiant de son ecclésiologie et de sa christologie.

Afin d'éviter des rédites fastidieuses, je m'en tiendrai à une seule page d'un de ses derniers ouvrages, l'*Ecclesiastae sive de ratione concionandi*, publié en 1535. C'est la dernière page du livre, et peut-être la dernière où Erasme a essayé de redéfinir la concorde. De fait, il en brosse un tableau cosmique — si je peux le dire — pour en illustrer l'ampleur et l'importance universelle.

La véritable concorde (*vera concordia*) se définit par le consentement des hommes dans les bonnes actions, dans les bonnes causes. L'aspect moral constitue un élément intrinsèque, car dans les actes mauvais, on ne peut pas parler de concorde (*consensus*) mais de conspiration (*conspiratio*)<sup>21</sup>. La concorde se rapporte à *unum cor*. En ce sens les hommes se disent concordants quand ils suivent la même opinion dans un même esprit; ils sont unanimes, quand de plusieurs ils ne font qu'une seule âme.

Erasme ne conçoit pas la concorde comme un simple état d'âme, ni comme une condition psychologique. Pour lui la concorde est une force vivifiante qui suit un mouvement descendant et ascendant, pour envahir toute la hiérarchie des êtres, les divins comme les spirituels, les animés comme les inanimés. De cette concorde, la seule qui soit vraie, c'est le saint Esprit qui est l'auteur. C'est le saint Esprit qui connecte et conglutine toute chose (*conglutinans et connectens*). La métaphore de la conglutination, empruntée au domaine de la biologie, rend plus concrète, presque matérielle, la force d'adhésion imprimée par le saint Esprit, au point que la même force sert ailleurs à la définition de l'Eglise: «Ecclesia est populus Christianorum, Christi spiritu conglutinans.»<sup>22</sup> L'action du saint Esprit pour la concorde entre les hommes est comparée à la fonction de l'esprit vital de l'homme par rapport aux membres de son corps, qui restent harmoniquement unis tant que l'esprit est vivant. L'action de l'Esprit du Christ qui descend (*descendere*) sur ses apôtres est conçue comme action unificatrice (*cor unum et anima una*) des esprits et des langues, afin de complaire à la magnificence divine, et non aux opinions des hommes. Et comme dans l'absolu le premier auteur de la concorde est Dieu, ainsi le premier auteur de la discorde est Satan, qui a insinué la discorde entre Dieu et les hommes<sup>23</sup>.

Par la suite, en décrivant par images le rayonnement de la concorde à tous les niveaux de l'univers, Erasme situe, dans une série de huit exemples, l'action descendante de la concorde à partir de son archétype suprême, la Trinité des Personnes: c'est la concorde qui y instille une même nature, une même volonté et une même puissance. Toujours au sommet de la hiérarchie, l'autre exemple de concorde est le Christ lui-même, auquel l'Eglise est si intimement liée (*adglutinata*), que Dieu, l'homme et la société universelle des fidèles constituent une seule personne; et comme tels, en vertu de cette société unie (*individua*) les croyants rejoignent le *consortium* du Père et du saint Esprit (dans un mouvement ascendant). Le troisième exemple de la concorde se trouve dans la société des membres du corps mystique, où les nombreux organes destinés à des fonctions diverses, constituent un corps unique. Le quatrième symbole de la concorde se manifeste dans la conjonction de l'homme avec sa femme, qui de deux deviennent une seule chair. Le cinquième modèle en est l'union du corps avec son âme.

<sup>20</sup> Cf., entre autres, J. Coppens, «Erasmus Laatste Bijdragen tot de Hereniging der Christenen» dans *Medelelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België, Klasse der Letteren*, 24 (1962), nr. 3, pp. 3-25; J.K. McConica, «Erasmus and the Grammar of Consent», et J.V. Pollet, «Origine et structure du *De sancienda Ecclesiae Concordia* (1533) d'Erasme», dans *Scrinium Erasmianum*, éd. J. Coppens, 2 vol., Leiden, 1969, II, 77-100 et 183-196, respectivement.

<sup>21</sup> «Primum definit quae sit vera concordia, consensus bonorum in re bona. Malorum enim in malis consensus non est concordia, sed conspiratio», Erasmus, *Ecclesiastae sive de ratione concionandi libri quatuor*, dans *Opera*, t. V, col. 1097.

<sup>22</sup> Définition tirée de son *Julius exclusus*, dans *Erasmii opuscula. A Supplement to the Opera omnia*, ed. W.K. Ferguson, The Hague, 1933, p. 155; cf. McConica (cit. n. 20), p. 85.

<sup>23</sup> «Hujus concordiae auctor est coelestis ille Spiritus, omnia conglutinans et connectens... Ut autem primus ac summus concordiae auctor Deus est, ita Satanus primus seminavit discordiam inter Deum et homines»; *Ecclesiastae* (cit. n. 21), col. 1097.

On passe, ensuite, au monde de la nature. Le sixième exemple est dans les corps célestes qui, sur les ordres de leur Créateur, ont diverses façons de graviter, «mais à chaque millénaire respectent la concorde par un pacte perpétuel». Le septième exemple se trouve dans les éléments naturels, qui tout en étant différents par leurs attributs d'origine, se rendent service les uns les autres dans un admirable équilibre (*temperamentum*). Le huitième exemple de concorde est offert par les animaux: par exemple, les abeilles et les fourmis respectivement, font un travail en commun et concordent parfaitement entre elles par une admirable organisation (*politia*). Ainsi en est-il pour la société des hommes, dont la concorde établit la cohésion civile: «Une cité n'est rien d'autre que l'amitié de tous ceux qui, liés harmoniquement entre eux, se protègent par une aide mutuelle sous les mêmes lois.»<sup>24</sup>

Parmi les nombreux bienfaits de la concorde<sup>25</sup>, sur lesquels je ne peux pas m'attarder, deux sont à signaler: ceux qui animent les sentiments affectifs à l'intérieur de la famille et entre les amis; et ceux qui se rapportent à la psychologie, à l'homme intérieur qui ne peut pas être heureux, s'il n'est pas «en concorde», en harmonie avec soi-même.

Dans cette vision totalisante — peut-être l'apologie la plus suggestive qu'on puisse trouver — la concorde, creature divine, semble insuffler un rythme vivifiant à l'univers tout entier. De la sorte, toutes les dimensions de l'esprit, la théologie comme la métaphysique, la cosmologie et la physique, la biologie et la psychologie, sont animés par la concorde, par l'unanimité des cœurs.

Quittons un instant le lyrisme de cette description, et revenons à notre petite enquête. A ce point, il est à peine nécessaire d'observer que dans un système ainsi conçu, la tolérance comme légitimation d'une religion autre que celle qu'Érasme croyait être la seule vraie, la religion traditionnelle; la tolérance admettant la scission du corps chrétien; cette tolérance ne pouvait trouver aucune place, car elle aurait constitué dans ce système une véritable aberration.

Avertis de ce résultat non, peut-être, définitif mais important, ajoutons que le même sort n'est pas destiné à la première catégorie de tolérance, celle que nous avons définie ci-dessus comme tolérance-indulgence, modération, condescendance.

4. Ce qui est curieux, c'est que dans l'immense bibliographie des études sur Érasme, les chercheurs se sont ingéniés à extraire des pensées sur la tolérance au sens moderne, sans trop de distinctions, d'une œuvre qui n'en contient pas, et où le *tolerare* a toujours une valeur négative. Ce phénomène peut se comprendre, car la tolérance de nos jours est une idée dynamique, positive, actuelle et attrayante, s'il en est. Mais Érasme, à son époque, avait de bonnes raisons, comme nous venons de le constater, pour ne pas chanter des hymnes au *tolerare*, à la tolérance telle que nous l'entendons. Ce qui est plus curieux, c'est qu'on a négligé de mettre en relief une notion et un mot qui, en revanche, se trouvent explicitement dans l'œuvre d'Érasme: la condescendance (notion qui, de nos jours, a une assonance assez péjorative). C'est la condescendance qu'Érasme exalte, et qu'il voudrait voir se répandre dans la chrétienté. Et comme il n'en trouvait pas beaucoup autour de lui, au point que même le mot latin lui faisait défaut, il revint au mot grec et au monde des Pères grecs, qui en avaient développé les implications. Il s'agit de la *Syngkatabasis*.

«Entre temps, débarrassons-nous de notre ambition — s'écrie Érasme à la conclusion de son *De amabili ecclesiae concordia* — débarrassons-nous de notre acharnement à toujours vouloir triompher. Que le favoritisme disparaisse en même temps que les rancunes personnelles; que les vociférations incensées de nos fanatiques agitateurs fassent place au silence. Et alors seulement, on verra poindre l'aurore de cette bénéfique vérité qui nous apporte la paix. Faisons place à cette condescendance (*syngkatabasis*) qui dispose chaque parti à faire des concessions à l'autre, et sans laquelle il n'est pas de concorde durable.»<sup>26</sup> Érasme n'aurait pas pu exprimer avec plus de clarté la *conditio sine qua non* pour accéder à la concorde chrétienne: l'attitude condescendante.

Il nous est indispensable à présent d'éclaircir ce concept érasmien, d'autant plus que grâce à celui-ci nous pouvons saisir sur le vif le rapport étroit entre sa théorie de la concorde et son idée de tolérance-condescendance. Cherchons d'abord à comprendre la signification du mot, composé de trois éléments: *syn*, «ensemble», «avec», «en même temps»; *kata*, «de haut en bas»; et *bainô*, «aller», «marcher»<sup>27</sup>. Il indique, au sens

<sup>24</sup> *Ibid.*, col. 1098.

<sup>25</sup> «Hinc distinguendae sunt concordiae species. Prima est hominis cum Deo, quae per fidem et innocentiam contingit. Secunda est hominis cum homine, quam conciliat Christiana caritas. Tertia est cujusque hominis secum, quam praestat mens sibi bene conscia, et caro spiritui obtemperans»; *ibid.*, col. 1099. Cf. McConica (cit. n. 20), p. 96.

<sup>26</sup> Erasmus, *De amabili ecclesiae concordia, Opera*, t. V, col. 500. J'emprunte la traduction à l'éd. de J.M. Bujanda, dans le recueil Érasme, *Liberté et unité pour l'Église*, Montréal, 1971, p. 196; sauf pour le terme *syngkatabasis* qui y est traduit par «cette fameuse vertu d'accueil».

<sup>27</sup> Cf. s.v. les art. que lui ont consacrés H.G. Liddel and R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968 (1843); G.W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1982; J.C. Suicerus,

plus simple, l'action de descendre ensemble, de con-descendre. Très rare dans le grec classique, on le rencontre quelque fois chez Euripide, Aristote, Thucydide dans le sens de descendre ensemble vers un lieu inférieur. Dans ce même sens propre il se retrouve dans l'*Ancien Testament* (dans la Septante, *Ps* 49, 18; descente dans la mort); dans le *Nouveau* une seule fois (*Actes* 25, 5: descendre de Jérusalem à Césarée)<sup>28</sup>.

Sa signification acquiert toute son importance dès qu'on passe du sens propre au sens figuré: l'idée de l'aide, de l'accommodation, de l'adaptation, de la descente au secours des faibles. Dans l'économie du Salut, les Pères grecs ont utilisé cette métaphore pour expliquer l'attitude de Dieu et du Christ, qui de leur état de perfection s'adaptent à la faiblesse de l'homme pour se laisser voir et connaître. Origène, Athanase, Jean Chrysostome, Théodoret de Cyr, Cyrille d'Alexandrie ont abondamment eu recours à la *sygkatabasis* pour décrire la pédagogie, la philanthropie divine condescendante aux déficiences humaines. Par analogie, on l'a rapproché de l'attitude du maître à l'égard de l'élève, de l'adulte vis-à-vis de l'enfant, et du médecin envers le malade. Dans ce contexte la notion de *sygkatabasis* se prêtait bien à l'explication du mystère de la Révélation en vertu de laquelle Dieu adapte son expression, son langage à l'incapacité humaine de le connaître autrement, afin de manifester sa volonté et son amour.

Conçu et développé dans ce contexte théologique, l'argument de la *sygkatabasis* atteint l'apogée à propos du mystère de l'Incarnation. Les Pères chrétiens durent affronter des grandes difficultés pour expliquer le phénomène étonnant et incroyable de Dieu, qui s'était fait homme et avait supporté toutes les passions et souffrances conjointes à cet état. Selon Athanase, qui a élaboré la théologie la plus complète de la condescendance, le Verbe se manifeste par philanthropie et miséricorde aux hommes faibles et pécheurs, prenant un corps et s'offrant lui-même en sacrifice. La condescendance divine, qui s'était manifestée dans la création, s'est renouvelée en rendant possible l'Incarnation, en vertu de laquelle le Christ encore par sa «condescendance philanthropique» nous a ouvert la porte du Salut<sup>29</sup>. Révélation,

*Thesaurus ecclesiasticus ex Patribus Graecis*, Amsterdam, 1728; et H. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, Paris, 1848s.

<sup>28</sup> Pour l'ensemble de ces explications je suis redevable aux études de H. Pinard, «Les infiltrations païennes dans l'Ancienne Loi d'après les Pères de l'Eglise. La thèse de la condescendance», dans *Recherches de Science Religieuse*, 9 (1919), pp. 197-221; F. Fabbri, «La 'condiscendenza' divina nell'ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo», dans *Biblica*, 14 (1933), pp. 330-347; et surtout de K. Duchatelez, «La 'condescendance' divine et l'histoire du salut», dans *Nouvelle revue théologique*, 95 (1973), pp. 593-621, ici 595.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 605 s. et 618s.

Incarnation, Rédemption: la théorie de la condescendance devenait ainsi la clef nécessaire à l'interprétation des Ecritures.

Erasme, l'éditeur d'Irénée (le premier à avoir utilisé cette notion)<sup>30</sup>, l'éditeur de Jean Chrysostome (appelé «le docteur de la condescendance» pour la fréquence de son emploi), Erasme devait bien avoir connaissance de l'usage que les Pères chrétiens avaient fait de la *sygkatabasis*. Mais le contexte dans lequel il utilise cette notion — dans la citation ci-dessus — n'est pas théologique ni exégétique, mais plutôt ecclésiologique et éthique: il pense à la paix de l'Eglise, qu'il veut sauvegarder dans l'unité.

Or, à ce propos également, les Pères lui offraient de nombreux arguments de réflexions sur le plan de la vie ecclésiale, pour guider le chrétien face aux difficultés de l'Eglise menacée de schisme et d'hérésie. Dans ce contexte aussi, l'emploi de la condescendance se révèle nécessaire et bénéfique, autant que celui de l'économie, qui est — selon Anastase le Sinaïte — «une accommodation volontaire de la sévérité, mise en œuvre pour le salut de plusieurs»<sup>31</sup>. Suivant les acquis de la condescendance, Clément d'Alexandrie évoque la justification (autorisée par Platon) du mensonge officieux prononcé à l'avantage du bien public, et le mensonge partiel (légitimé par Philon) du médecin qui veut ménager son malade. De même, saint Paul a circonscrit Timothée (*Actes* 16, 3) en condescendant aux pratiques des Juifs pour ne pas les scandaliser, mais dans le but de les gagner au christianisme<sup>32</sup>. C'est l'exemple de *sygkatabasis* le plus cité du *Nouveau Testament*.

La condescendance joue un rôle important dans le domaine de la liturgie et du cérémonial, quand elle est utilisée pour persuader les infidèles à se convertir, ou pour récupérer à l'Eglise les dissidents; également pour rapprocher de l'usage correct des cérémonies les fidèles qui s'en sont éloignés. L'exemple plus fréquent, tiré de l'*Ancien Testament*, est celui des sacrifices auxquels les Israélites s'étaient accoutumés en Egypte: suivant l'économie divine et la condescendance, Dieu permit des sacrifices idolâtres afin de pouvoir élever par degrés son peuple au culte légal<sup>33</sup>. Cette indulgence, justifiée par Irénée, Origène, Epiphane, Théodoret et par d'autres est appelée par Grégoire de Nazianze *epieikeia*, par Cyrille d'Alexandrie *oekonomia*, et par Chrysostome *sygkatabasis*. Et Chrysostome d'énoncer en principe que l'usage de la condescendance nous amène à réaliser graduellement tout projet ardu; cela vaut

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 595; Pineau, p. 209.

<sup>31</sup> Cit. et source dans Duchatelez, p. 615 et n. 101 (*PG* t. 89, p. 77).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 613.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 613; Pineau, p. 207.

tant pour l'acquisition des connaissances, que pour bâtir toute une ville: «Ainsi les Juifs ont pu être retirés de l'idolâtrie et ramenés par degrés.»<sup>34</sup> C'est ce que nous pourrions appeler tolérance provisoire, à condition de marquer rigoureusement l'échéance temporelle; ou, dans un autre sens, tolérance pédagogique.

De cette manière, il y a condescendance dans la mitigation de la peine prévue pour le sacrilège, selon Grégoire de Nysse<sup>35</sup>; dans la façon de traiter les schismatiques pour faciliter leur retour à l'Eglise, selon Eusèbe de Césarée. «La condescendance convient plutôt que la raideur», quand il s'agit d'une erreur secondaire de doctrine, dit Grégoire de Nazianze. Avec lui s'accorde Cyrille d'Alexandrie qui conclut: «Les condescendances ne sont pas sans avantages pour ce qui requiert la paix de l'Eglise.»<sup>36</sup>

Erasmus serait tombé d'accord avec ces affirmations sur les bienfaits de la *sygkatabasis*. Nous pourrions, d'ailleurs, multiplier ces citations, mais pour notre enquête celles que nous avons évoquées contribuent suffisamment à situer le domaine ecclésial, liturgique et cérémonial, dans lequel l'usage de la condescendance apporte les meilleurs fruits à la sauvegarde de la paix et de l'unité de l'Eglise. C'est précisément le contexte du message d'Erasmus, qui n'oublie pas pour autant de mettre le lecteur en garde contre l'usage d'une condescendance excessive compromettant la doctrine de la foi, comme déjà avaient fait Grégoire de Nazianze, Basile et Chrysostome, en parlant de la «tentation diabolique de certaine accommodation (condescendance)»<sup>37</sup>.

En effet, Erasmus, tout en encourageant la pratique de la *sygkatabasis*, prévient que son emploi abusif porterait atteinte aux points fondamentaux de la doctrine: «Mais cet effort de rapprochement — écrit-il — doit se faire sans aller jusqu'à ébranler les principes intangibles de base (*ta akînetâ*), et de même il nous faut prendre patience envers la faiblesse des hommes, afin de leur permettre une adaptation progressive aux améliorations qu'on attend d'eux»<sup>38</sup>. Nous retrouvons dans son projet de concorde les effets de la condescendance à plusieurs niveaux: dans l'effort de rapprochement, dans la patience à l'égard de la faiblesse humaine, et dans l'œuvre d'amélioration graduelle. Ce sont, d'ailleurs, les mêmes mobiles qui président la tolérance-

<sup>34</sup> Duchatelez, p. 613 et n. 95 (PG t. 59, p. 175, etc.)

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 614 et n. 99 (PG t. 45, p. 236).

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 616 et n. 105-107 (PG t. 20, p. 690; t. 35, p. 748; t. 77, pp. 221-224).

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 117 et n. 110 (PG t. 31, p. 632; t. 58, p. 766).

<sup>38</sup> Erasmus, *De amabili*, *Opera*, t. V, col. 500; trad. (cit. n. 26), p. 196.

indulgence envers les hérétiques, qui ne sont coupables que d'hérésie: prendre patience pour les ramener par degrés à résipiscence. Indulgence pour certains hérétiques ne signifie pas pour autant faiblesse ni instabilité dans les dogmes, selon une accusation qu'on a souvent dirigée contre Erasmus<sup>39</sup>. Néanmoins, l'apport de la condescendance s'inscrit avec cohérence dans sa théologie et dans son ecclésiologie. Même si les concessions ne doivent pas être poussées jusqu'à affecter les bases de la foi, la prédisposition aux concessions est la condition nécessaire pour atteindre une réconciliation stable. «Mais voici un avis qui vaut tant pour un parti que pour l'autre — conclut Erasmus —: si nous visons d'avance à tempérer, grâce à une condescendance modérée (*moderata sygkatabasis*), les passions soulevées par nos divergences d'opinions, permettrons à la concorde de profiter de façon plus heureuse des remèdes que le concile apportera.»<sup>40</sup>

Tout ce plan de concorde est basé donc sur la condescendance, qui constitue ainsi le cœur même de la théorie érasmienne de réconciliation. Nous pouvons finalement remarquer que dans la connaissance ainsi améliorée de cette théorie, nous soudons les deux éléments du rapport concorde et tolérance. Les deux termes sont inséparables: condescendance pour la concorde, concorde par la condescendance.

5. L'idée de *sygkatabasis* n'a pas connu une grande fortune. L'usage généreux des Pères grecs, qui avaient exalté l'admirable condescendance divine jusque dans l'Incarnation, fut comme amoindri dans l'Eglise d'Occident. A partir du IV<sup>e</sup> siècle, les auteurs latins (Ambroise, Cassien, Rusticus, Grégoire le Grand, Isidore de Séville) utilisent rarement la thèse de la condescendance; on ne la trouve qu'exceptionnellement pour expliquer l'Incarnation (chez Philastre, évêque de Brescia, mort en 397, dans son *Liber de*

<sup>39</sup> Cf. C.J. de Vogel, «Erasmus and his Attitude towards Church Dogma», *Scrinium Erasmianum* (cit. n. 21), II, pp. 101-134; R.H. Bainton, «Erasmus and the Persecuted», *ibid.*, pp. 197-204; voir en dernier lieu, I. Backus, «Erasmus and the Antitrinitarians», à paraître dans *Erasmus of R. Society. Yearbook*.

<sup>40</sup> Erasmus, *De amabili*, col. 505; cf. trad. (cit. n. 26), p. 208s. Les deux passages contenant le mot *sygkatabasis* sont cités dans les études spécifiques de Coppens, p. 17, et de Pollet, p. 192, mais ce concept ne semble pas avoir particulièrement attiré leur attention. Le même peut-on dire de R. Stupperich dans son éd. du *De amabili*, dans *Opera Omnia D. Erasmi R.*, t. V-3, North-Holland, 1986, pp. 245ss. Voir en revanche quelques remarques intéressantes de M. De Kroon, *Studien zu M. Bucers Obrigkeitverständnis. Evangelisches Ethos und politische Engagement*, Gütersloch, 1984, pp. 37-57, ou ce concept érasmien est étudié en rapport à l'écrit de Bucer, «Furbereyting zum Concilio», de 1533, la même année que le *De amabili*.

*haeresibus*)<sup>41</sup>. Au Moyen Age, la rareté de son emploi chez Thomas d'Aquin est à peine compensée par Bonaventure de Bagnoregio, qui en limite l'application à la morale. Dans ce même domaine, elle sera reprise au XVII<sup>e</sup> siècle par François de Sales et par les moralistes et les spiritualistes de l'école française (Bourdoulou et Bossuet). Les protestants du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles eux aussi auront parfois recours au thème de la condescendance.

Mais le siècle d'Erasmus semble n'avoir apprécié que très peu cette notion. Et cela expliquerait indirectement pourquoi les rares citations d'Erasmus n'ont pas attiré l'attention des historiens. Or, dans l'attente d'une étude sur l'idée de condescendance au siècle de la Réforme, je me dois de signaler que les citations d'Erasmus ci-dessus évoquées, ont été reprises, paraphrasées (sans citation de la source) et rapportées par Claude d'Espence en 1561<sup>42</sup>, dans une lettre dédicatoire à Michel de L'Hospital. Nous sommes dans le même contexte erasmien, au cœur du programme de concorde confessionnelle élaboré simultanément par Georges Cassander et François Bauduin à la veille du Colloque de Poissy. Il s'agit du cercle des Moyenneurs dont j'ai parlé ailleurs<sup>43</sup>. Les Moyenneurs qui furent apostrophés par leurs adversaires (Calvin en tête, dans sa *Réponse à un Moyenneur*) par des épithètes tels que *Versipellis*, *Cameleon*, *Proteus*, *Ecebolius*, *Vertumnus*, etc. A les entendre, les connaisseurs d'Erasmus dresseront l'oreille, car ils se rappelleront que ce même répertoire d'injures lui fut appliqué par Luther; et qu'Erasmus les réfuta dans ses *Hiperaspistes diatribae*<sup>44</sup>.

Une telle analogie n'est pas due au hasard. En revenant à notre sujet principal, nous trouvons par un autre biais la confirmation de notre thèse, à savoir, que Castellion n'est pas, sur ce point, le continuateur d'Erasmus<sup>45</sup>. Ce ne sont pas les partisans de la tolérance religieuse qui s'inscrivent dans la ligne d'Erasmus, comme on le répète trop souvent, mais seulement les

théoriciens de la *via media*, de la concorde confessionnelle à réaliser par une condescendance modérée. C'est l'école de Cassander, qui aura au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles, et plus tard encore, des descendants célèbres, quoique malchanceux (Grotius, Leibniz et d'autres).

6. J'achève mon discours par une conclusion rapide et schématique. Cette étude préparatoire souhaite rendre les historiens attentifs sur trois points principaux: 1) quand on parle de la tolérance dans son histoire, notamment au XVI<sup>e</sup> siècle, il faut distinguer les diverses tolérances, en les partageant, si l'on veut, en deux catégories nettement différenciées; 2) se garder soigneusement d'appliquer à Erasmus la tolérance des religions à la Castellion, et s'en tenir à la tolérance-condescendance; 3) si l'on veut éviter, comme il se doit, des ambiguïtés, des malentendus déroutant la compréhension d'un problème historique si central et important, il faudrait courageusement remplacer le mot tolérance, en parlant d'Erasmus en tout cas, par le mot condescendance, encore que celui-ci soit de nos jours beaucoup moins séduisant (il faut en convenir).

Il faut en somme repenser la valeur sémantique du mot choisi par Erasmus, son concept, sa problématique, si l'on veut replacer la pensée érasmiennne dans son propre contexte historique, qui gravite autour de la concorde et de la *sygkatabasis*.

Collonge-Bellerive.

Mario TURCHETTI.

<sup>41</sup> Cf. Duchatelez, p. 619s., d'où je tire ces remarques.

<sup>42</sup> Cl. Espenceus, *De clandestinis matrimoniis consilium*, *Opera omnia*, ed. G. Genebrardus, Parisiis, 1619, p. 628.

<sup>43</sup> M. Turchetti, *F. Bauduin (1520-1573) e i Moyenneurs*, Milano-Genève, 1984; cf. pp. 319 et 327.

<sup>44</sup> Erasmus, *Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium M. Lutheri* (1526), *Opera omnia* (cit. n. 13), t. X, col. 1249-1536, *passim*.

<sup>45</sup> A ce point de vue, on pourrait s'étonner en lisant les conclusions d'un historien qui associe Erasmus à Castellion devenus par surcroît représentants du scepticisme religieux au XVI<sup>e</sup> siècle: «On peut et l'on doit considérer comme sceptiques aussi bien Erasmus de Rotterdam que Sébastien Castellion: le Hollandais à cause de sa *Diatribae de libero arbitrio* contre Luther (1524), le Savoyard en tant que rédacteur du *De arte dubitanti* (1563). Il est évident que la prise de position en faveur de la tolérance découlait nécessairement du scepticisme» (H.R. Guggisberg, «Hommes et idées en marge de l'histoire», dans *L'Aventure de la Réforme. Le monde de Calvin*, sous la direction de P. Chaunu, Paris, 1986, p. 257).