NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

91 Nº 8 1969

Théologie et vie spirituelle. Un aspect de la méthode théologique selon Érasme

Georges CHANTRAINE (s.j.)

p. 809 - 833

https://www.nrt.be/it/articoli/theologie-et-vie-spirituelle-un-aspect-de-la-methode-theologique-selon-erasme-1395

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Théologie et vie spirituelle

UN ASPECT DE LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE SELON ÉRASME

Erasme, Cardinal ?

« Je voyais les très saints docteurs de l'Eglise tantôt tenus pour dépassés et démodés, tantôt dépravés, confondus, souillés. Je voyais la doctrine évangélique presque écrasée sous les commentaires des hommes et ses livres recouverts du buisson et de l'ivraie des fautes. C'est donc la piété, non ma tournure d'esprit, qui me rendit véhément. D'une si profonde léthargie, le monde n'aurait pu être éveillé par une voix douce et calme. S'il m'est donc arrivé de me montrer un peu vif, je n'en ai pas un très profond regret [1] ... ». Cette voix chaleureuse est celle d'Erasme. Par-dessus les siècles, elle a gardé son charme et sa vigueur. On est surpris de la trouver si actuelle au moment où se célèbre partout le cinq centième anniversaire du « Prince de l'Humanisme ». Le temps n'a pas altéré son pouvoir d'incantation. Que peut-il, en effet, sur la voix des poètes et des créateurs ? Mais, pour expliquer l'actualité d'Erasme, on peut sans doute invoquer des causes moins générales.

« Il y a des jours où, lisant dans notre journal les nouvelles de Rome, nous ne serions pas surpris d'y trouver un entrefilet disant qu'Erasme reçoit à titre posthume ce chapeau de cardinal qu'il avait failli recevoir au début du pontificat de Paul III [2]. » Erasme, Cardinal ! La boutade de M. Bataillon — qui aujourd'hui agacerait peut-être certains esprits chagrins — amusa les « érasmisants » réunis à Mons en 1967 en un savant colloque. Elle cache un propos sérieux. La pensée érasmienne a bénéficié de « l'aggiornamento ». Comme tant d'autres, elle est aujourd'hui réhabilitée, après avoir été sévèrement jugée par catholiques et protestants. Bien plus, par son goût de l'Ecriture, par son enracinement dans la tradition, par son sens de la liberté, par son irénisme et sa volonté de tolérance, elle s'accorde, par avance, avec l'esprit et l'enseignement de Vatican II [3] : elle est

1. Lettre d'Erasme à Thomas Lupset, déc. 1519, Louvain, dans *Opus Epistolarum D. Erasmi Roterodami* (ed. P. S. ALLEN), n° 1053, l. 470-478 (que nous citerons désormais de la façon suivante : ALLEN, 1053, l. 470-478).

2. M. BATAILLON, *La situation présente du message érasmien*, dans *Colloquium Erasmianum*, Mons, 1968, p. 7.

3. Sur ceci, voir M. BATAILLON, *op. cit.*, p. 3-16 ; J. COPPENS, *Les idées réformistes d'Erasme dans les préfaces aux Paraphrases du Nouveau Testament*, dans *Scrinium Lovaniense*, Gembloux, 1961, p. 367-369.

déjà, si l'on peut dire, « biblique », « œcuménique », « pluraliste » ; elle l'est, non par la force de l'engouement, mais en vertu de son équilibre doctrinal. Elle est, en effet, centrée sur le mystère du Christ. Elle lui rapporte tout entier le mystère de l'Eglise. Elle médite sans cesse sur les deux sacrements du baptême et de l'eucharistie qui, en insérant le croyant dans le « corps du Christ », l'initient à son mystère. Elle est très consciente que les baptisés forment le « Peuple de Dieu », mais elle n'est pas tentée de déduire de cette image toute l'ecclésiologie [4], car elle demeure attentive au Christ « Petra » qui, par les prêtres, exerce son action sacerdotale sur le « cercle » des fidèles [5]. Si donc elle favorise la « promotion du laïcat », comme on dit aujourd'hui, elle ne remet pas en cause la constitution hiérarchique de l'Eglise : au contraire, elle met en valeur les fonctions doctrinale et pastorale, propres à l'évêque. Par ces traits, sans parler de tant d'autres, elle peut donc être rapprochée de la « théologie du second Concile du Vatican ». Elle se trouve ainsi placée dans une nouvelle lumière qui lui rend plus pleinement justice. Mais elle court le risque d'en être déformée quelque peu sous l'effet d'une vue trop finaliste. Aussi, inversant les perspectives, vaut-il mieux l'étudier pour elle-même, en historien, sans toutefois refuser de se laisser éclairer par sa lumière.

En véritable adorateur du Christ.

Comment donc la pensée d'Erasme est-elle centrée sur le mystère du Christ ? Comment trouve-t-elle son équilibre doctrinal ? D'une manière générale, quelle est, selon Erasme, la méthode théologique ? La problématique érasmienne impose ces questions. Car le célèbre humaniste voulut être théologien. Et il voulut l'être de telle manière que la méthode théologique en fût renouvelée. C'est d'abord qu'il accorde, comme il le dit, « quelque valeur », surtout chez le maître, à la « méthode et à l'art » [6]. Spontanément, il est sensible aux impératifs de la méthode. Ainsi il refuse, pour sa méthode, la théologie qu'il reçoit à la Sorbonne [7]. Origène l'enchante, non seulement pour sa doctrine, mais encore pour ce qu'il appelle d'une formule presque intraduisible : « rationes artis theologicae » [8]. A la même époque, le

4. On a fait la même observation à propos de la Constitution *Lumen Gentium* : « on ne trouve nulle part, dans cette Constitution, écrit le Père H. de Lubac, une définition précise du Peuple de Dieu, d'où toute la doctrine serait déduite » (« *Quid significet Ecclesiam esse mysterium* », dans *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Vatican, 1968, p. 31).

5. Sur tout ceci, cfr le chapitre 2 de notre thèse (Louvain, 1968) : « *Mysterium* » et « *Philosophia Christi* ». *Etude de la Lettre à Volz et de la « Ratio verae Theologiae »* (1518), qui paraîtra prochainement.

6. Erasme à J. Colet, 1511 (ALLEN, 227, l. 2-3).

7. Cfr *infra*, p. 812.

8. Erasme à J. Colet, 1504 (ALLEN, 181, l. 40-41).

jeune disciple d'Origène présente, dans l'*Enchiridion*, un « art de la piété »[9]. Et, quinze ans plus tard, il place, en tête de son édition fameuse du Nouveau Testament, une « *Methodus* », un « Discours de la méthode » théologique, qu'il appellera, après l'avoir amplifiée, « Ratio verae Theologiae », « Méthode de la vraie Théologie ».

Mais en se fixant pour but de rénover la méthode théologique, Erasme ne cède pas seulement à l'inclination de son génie ; il est porté par l'élan de sa foi, par la « pietas », comme il écrit, nous l'avons vu, à Thomas Lupset. En rendant à la théologie sa splendeur perdue, il entend faire œuvre, non d'école, mais d'Eglise. Comme la vie chrétienne est devenue une sorte de monopole des moines, la pensée chrétienne a été progressivement accaparée par les théologiens professionnels. Et entre leurs mains elle est devenue méconnaissable. Nul ne peut être théologien, s'est-on mis à croire, s'il n'est réaliste ou nominaliste, thomiste, scotiste, occamiste, gabriéliste... La doctrine du Christ est enfouie sous ces doctrines d'écoles. Sa simplicité paraît dérisoire, comparée à la complexité de leurs problématiques. Son urgence est oubliée sous l'effet anesthésiant des subtilités où les esprits se mirent et s'admirent ou s'entre-déchirent. Ce qui est en cause aux yeux d'Erasme, ce ne sont donc pas les lacunes ou, au contraire, les surcharges de l'enseignement théologique, mais c'est, pour l'essentiel, la foi de l'Eglise dans le cœur des croyants. Prisonnière d'une présentation trop humaine et rationaliste, celle-ci ne peut plus ni séduire les esprits ni les nourrir intérieurement. Sous le poids de la théologie, elle a perdu son élan apostolique et son ardeur contemplative ; elle ne saurait plus être ni universelle ni intérieure, comme elle l'est quand elle est suscitée par l'Esprit du Seigneur Jésus. Trop souvent, la théologie des écoles lézarde, ruine ou mine l'édifice ecclésial de la foi[10].

Pour rénover l'Eglise, il est donc indispensable et urgent de restaurer la théologie — comme, d'ailleurs, de rendre le monachisme à sa vocation première. La vie de l'Eglise et le respect des esprits requièrent de rendre la véritable doctrine du Christ accessible à tous, chrétiens ou non chrétiens. L'une et l'autre imposent de s'adonner à la « vraie théologie ». A la suite d'Abraham et d'Isaac, qui forèrent des puits, creusons donc, conseille Erasme reprenant une image d'Origène, « jusqu'à rencontrer un filet d'eau pure », l'eau jaillissant en vie éternelle de la pure doctrine du Christ. Et, comme Isaac et ses serviteurs ne se découragèrent pas de creuser derechef les puits comblés par les Philistins, « il ne faut pas que les vrais serviteurs d'Isaac,

9. *Enchiridion* (ed. H. Holborn), Munich, 1933, p. 134, l. 17-18 (que nous citerons désormais : H., 134, l. 17-18) ; Allen, 181, l. 51-52 ; J. Huizinga, *Erasmus*, dans *Verzamelde Werken*, Harlem, 1950, t. VI, p. 101.

10. Cfr « *Mysterium* » et « *Philosophia Christi* ».

c'est-à-dire les vrais adorateurs du Christ, se lassent de ce travail. Car parmi ceux-ci prétendent aussi être comptés ceux qui jettent de la terre dans les sources de l'Evangile, si bien qu'il n'est plus sûr du tout parmi les chrétiens d'enseigner purement le Christ [11] ». De toute manière, pour atteindre son but, pour ne se laisser ni égarer ni décourager en chemin, le théologien, qui compte parmi les vrais adorateurs du Christ, a besoin d'être guidé. Pour édifier plus sûrement la foi de l'Eglise, la vraie théologie a besoin d'une méthode.

Cette conviction, qui s'était très tôt imposée à l'esprit d'Erasme, y avait lentement mûri. Etudiant, il avait contesté ses maîtres de la Sorbonne. Ce n'était pas chez lui simple réflexe, mais réaction personnelle. Tandis qu'il se plie aux exercices scolastiques, le lettré, en lui, s'insurge contre la théologie « scotiste » comme il dit. Il lui reproche le goût de l'abstraction, l'abus des syllogismes, le dogmatisme, la fantaisie exégétique. Il en critique le rationalisme. Il en ressent aussi le vide : ces théologiens, ses maîtres, qui élucubrent leurs exégèses, sont, malgré les apparences, endormis du « sommeil théologique ». Aussi le sommeil d'Epiménide contient-il les « mystères de la discipline » scotiste [12].

Lui-même est-il parfaitement sorti de ce sommeil ? Deux prêtres, John Colet et Jean Vitrier, rencontrés l'un à Londres, l'autre à Saint-Omer, vont, par la puissance de leur foi et le charme de leur amitié, éveiller son esprit à la beauté resplendissante de la théologie [13]. A leur contact, sous leur instigation, Erasme découvre, émerveillé, l'exégèse patristique, particulièrement celle d'Origène. Il faut donc restaurer la théologie, la rendre à sa splendeur première. En son état actuel, en effet, la théologie est misérable. Pour avoir dédaigné les lettres, elle n'a pas seulement échoué à former ses disciples à la sagesse ; elle a encore — ce qui est pire — enlaidi et compliqué la théologie qui avait brillé d'un tel éclat chez les anciens : la voici muette, indigente, loqueteuse — ou peu s'en faut. Par souci d'originalité, elle prescrit à Dieu les manières dont il devrait accomplir ses mystères, au lieu de se soumettre par la foi au dessein divin. Par souci d'ingéniosité, elle agite des questions qui sont à peine tolérables pour un homme pieux, et elle s'y complaît délibérément [14].

Conquis par la « théologie ancienne et vraie » (*vetus ac vera theologia*), Erasme se jette dans l'étude du grec. Sans le grec, en effet, l'érudition latine est « boiteuse et tronquée ». « Chez nous, écrit-il, c'est-à-dire chez les latins, on trouve à peine des filets d'eau et des

11. Lettre d'Erasme à Paul Volz, 14 août 1518 (H., 8, 1. 10-33).
12. Lettre d'Erasme à Thomas Grey, 1497 (ALLEN, 64).
13. Erasme évoqua en 1521 le souvenir de ses deux amis dans sa célèbre et admirable lettre à J. Jonas (ALLEN, 1211).
14. Erasme à J. Colet, 1499 (ALLEN, 108) ; à Anne de Borsselen, 1501 (ALLEN, 145, 1. 99-104, 128-133).

mares boueuses ; chez eux (les Grecs), des sources très pures et des fleuves roulant de l'or » [15]. De plus, il importe de connaître dans le texte le Nouveau Testament et ses premiers exégètes : ce serait, en effet, une complète folie de toucher aux mystères, ne fût-ce que du bout du doigt, sans s'être familiarisé avec le grec qui peut faire connaître le sens littéral des textes [16]. C'est donc le sens du mystère qui empêche Erasme « d'envahir le domaine de la théologie *illotis pedibus* » [17], sans l'indispensable préparation littéraire et philologique.

Aussi Erasme s'attarde-t-il dans la littérature grecque, au lieu de se hâter vers l'Ecriture [18]. Il réédite les *Adages* ; il découvre coup sur coup les annotations de Valla et Lucien ; il publie les premières et s'exerce, avec More dans l'amitié duquel il est entré, à traduire plusieurs œuvres du second ; il écrit « une version élégante, en prose classique, des Evangiles et des Epîtres : exercice de plume qu'il ne publiera pas » [19]. En 1506, arrivé au milieu du chemin de sa vie, il accomplit son pèlerinage d'humaniste en Italie et le prolonge jusqu'en 1509. Il y reçoit le bonnet de docteur en théologie et, par l'édition aldine des *Adages,* la consécration littéraire. Il en revient transformé : le lettré a plus que jamais pris contact avec la réalité des choses ; le théologien a vu à Bologne Jules II déguisé en chef d'armée, il a vu Rome, il a vu partout où il passait la nécessité réelle, inscrite dans le corps social, d'une rénovation spirituelle, dont il avait éprouvé le besoin dans sa propre vie.

Désormais, il se proposerait de favoriser par son œuvre la rénovation de l'Eglise. Par la puissance séductrice des Belles-Lettres, il ferait connaître le besoin de renouveau de l'Eglise et sa nature. Il donnerait voix à la parole du Christ qui devait à nouveau retentir avec toute sa pureté dans un monde auquel depuis longtemps on l'avait désapprise [20]. Retrouvant son pouvoir de révélation, le langage du théologien permettrait à la fois de connaître la situation de l'Eglise, de la juger et d'agir sur elle [21]. La prose et la philologie érasmienne acquerraient leur densité théologique. En même temps, sa pensée se centrerait sur cette *Philosophie du Christ* (*Philosophia Christi*) qui, loin d'être réservée à quelques spécialistes, moines ou théologiens, appartient, au contraire, à tous les chrétiens et remplit leur vie de la connaissance du Christ [22]. Plus attentive à la vie de l'Eglise et au mouvement

15. Erasme à Antoine de Bergues, 1501 (ALLEN, 149, l. 18-20).
16. ALLEN, 149, l. 21-25.
17. ALLEN, 188, l. 5-6.
18. ALLEN, 172, l. 9-11 ; 181, l. 34-36.
19. A. RENAUDET, *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, 1916, p. 477-480 ; 488-493.
20. Cfr lettre à Volz, déjà citée (H., 5, l. 35 - 6, l. 10).
21. Erasme à G. Budé, 1516 (ALLEN, 421, l. 83-84).
22. M. MANN - PHILLIPS, *La « Philosophia Christi » reflétée dans les Adages d'Erasme*, dans *Courants religieux et Humanisme à la fin du XV^e^ et au début*

des esprits, elle aurait aussi à définir aussi précisément que possible de quelle sorte de théologie elle attendait le renouveau ecclésial.

Les circonstances n'allaient pas tarder à le lui imposer. En effet, constate Erasme, les règles pratiques de spiritualité, exposées dans l'*Enchiridion*, ne sont pas comprises par beaucoup ; la théologie qui les sous-tend n'a pas été aperçue également par tous. L'idée de la théologie qui a guidé Erasme dans l'édition du Nouveau Testament et dans l'organisation du Collège Trilingue a-t-elle reçu un meilleur accueil ? N'a-t-elle pas inquiété Dorp ? N'échappe-t-elle pas encore à un groupe de théologiens louvanistes [23] ? Erasme, qui séjourne à Louvain à cette époque, est trop fin pour se faire illusion sur ces questions.

D'autre part, cette idée ne risque-t-elle d'être déformée par ceux mêmes qui s'en réclament ? D'un côté, la cabalistique de Reuchlin favorise un allégorisme judaïsant, qui est fort étranger à l'allégorie chrétienne [24]. De l'autre, Wolfgang Köpfel (*Capito*), un des collaborateurs du « Nouveau Testament », un admirateur fervent qui, à Bâle, commente les écrits d'Erasme du haut de la chaire de la cathédrale, se montre favorable, dans une lettre de 1516, à une exégèse qui s'en tienne au seul sens littéral [25]. A l'inverse, M. Luther, à propos de la grâce, puis J. Lefèvre d'Etaples, lui reprochent de s'en tenir à un littéralisme qui compromet l'exégèse spirituelle. Ils lui reprochent aussi, le premier d'ignorer la doctrine augustinienne de la grâce, le second d'abaisser la divinité du Christ à l'encontre des définitions de Chalcédoine [26].

De telles méprises montrent à l'évidence que l'œuvre de restauration théologique doit être conduite avec discernement. Il faut donc l'affirmer : le retour aux sources évangéliques, apostoliques et patristiques ne peut porter préjudice aux formes plus récentes de la théologie. Il n'a pas pour but de faire table rase des développements légitimes de la recherche théologique mais d'en corriger les déviations. A cette première condition, qui peut rassurer les théologiens de métier, s'en ajoute une autre, qui s'adresse davantage aux « humanistes ». Pour être valable, la renaissance littéraire doit aller jusqu'au Christ. Sinon,

---

du XVI^e siècle, Paris, 1959, p. 54, 63. — Sur cette expression traditionnelle, cfr A. M. Malingrey, *« Philosophia ». Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après Jésus-Christ*, Paris, 1961, p. 118, 150, 173-174, 240-241, 256-257, 295, 290-300, et *passim*.

23. P. Mesnard, *Humanisme et Théologie dans la controverse entre Erasme et Dorpius*, dans *Filosofia* (Turin), 14 (1963), p. 890-899.

24. H. de Lubac, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, Paris, 1964, t. IV, p. 410-411.

25. Capito à Erasme, 1516 (Allen, 459, l. 133-156) ; H. de Lubac, *op. cit.*, p. 447.

26. Spalatinus à Erasme, 1516 (Allen, 511) ; *Apologia ad Fabrum*, dans *Opera Omnia*, éd. de Leyde, t. IX, col. 70 F - 71 A (que nous citerons : *LB* IX 70 F - 71 A).

elle lui tournera le dos. Les littératures païenne et hébraïque ont beau être nécessaires à la rénovation de la pensée chrétienne ; elles sont insuffisantes. Elles ne peuvent, en effet, opérer la synthèse que seul le Christ a accomplie, surpassant par sa nouveauté souveraine la sagesse païenne et la foi juive. Aussi, la pensée chrétienne ne peut-elle se renouveler sans recevoir, pour la mettre en elle, la nouveauté de son Seigneur. Si elle ne le fait pas, la renaissance littéraire fera éclore un néo-paganisme et un néo-judaïsme [27].

Au moment donc où la restauration de la théologie pourrait être entravée ou même arrêtée à cause de la confusion des esprits, exposer ce qu'est la méthode théologique peut aider au discernement qui s'impose. Puisque l'idée même de la théologie est en cause, il est bon et opportun qu'Erasme précise à ce sujet sa position. Il peut le faire sans blesser, dans leurs susceptibilités, les professeurs de théologie. Sans sortir de son rôle, il lui suffit de présenter, à l'occasion de la seconde édition du Nouveau Testament, les principes et les résultats majeurs de sa recherche exégétique.

Inscrite dans ce contexte historique, répondant à une nécessité spirituelle, la *Ratio verae Theologiae* [28] ne se détourne pas de l'actualité historique pour mieux enseigner la méthode théologique. Nul, inculque-t-elle, n'entendra la parole de Dieu que rapporte l'Ecriture, s'il n'a le cœur pur. Que le théologien se fie moins au pouvoir de sa dialectique et davantage à la folie de la sagesse divine ; que le moine abandonne sa religion superstitieuse et hypocrite ainsi que ses illusoires prétentions à la sainteté, qu'il cesse de les propager dans le peuple chrétien par les « cérémonies », et spécialement par le trafic des indulgences ; que les prêtres, les évêques, les papes se mêlent moins des affaires temporelles et se consacrent davantage à leur mission sacerdotale, encourageant les princes à la justice et à la paix ; que les Belles-Lettres et les trois langues soient cultivées — et l'Evangile sera à nouveau connu et vécu, la vivante Parole de Dieu sera dans tous les cœurs, on assistera comme à un nouvel âge d'or. Tel est, en substance, le dernier « manifeste de l'école nouvelle [29] » et, à vrai dire, ancienne.

Il est inutile d'en souligner l'importance dans l'histoire des idées, comme dans celle d'Erasme. Comme nous venons de le voir, en effet, la *Ratio* s'inscrit dans une longue recherche, ayant en vue de restaurer la vraie théologie, et elle en livre le fruit. En second lieu, elle distingue, en la définissant, la position d'Erasme, tant de celle des « Bar-

27. Contentons-nous de renvoyer aux lettres d'Erasme à Capito, 1517 (ALLEN, 541) et au Cardinal Lorenzo Campegio, 1520 (ALLEN, 1062).

28. H., 175-305.

29. P. IMBART DE LA TOUR, *Les Origines de la Réforme*, t. II (2e éd.), Melun, 1944, p. 398.

bares » et des « doctes », des scolastiques et des théologiens de métier, que de celle des « grammairiens » et des « érudits », des humanistes purs ou des inspirés ; elle veut promouvoir la vraie théologie, en aidant à opérer un discernement que la confusion des esprits a rendu nécessaire.

Or, par son double enracinement dans la vie d'Erasme et dans celle de l'Eglise, ce Discours de la méthode théologique ne marque pas seulement un moment « capital » dans l'histoire de la pensée européenne [30] ; il est, en lui-même, si l'on peut dire, un événement de pensée, il est une œuvre vraiment théologique, car il vérifie par lui-même sa propre cohérence. Avant d'être proféré extérieurement, il l'a été intérieurement. De son ami Vitrier et de son maître préféré, Origène, Erasme a écrit : « il aimait ce qu'il disait [31] ». C'est dans ce trait que se résume, pour lui, l'essentiel de leur personnalité religieuse et de leur pensée théologique [32]. Et ç'avait été à cause du même trait qu'il s'était si vivement attaché à John Colet : « Tu dis ce que tu veux, tu veux ce que tu dis », lui avait-il écrit dans l'enthousiasme de la première rencontre [33]. Pas plus que les éloges de Vitrier et d'Origène, ce compliment n'était de pure rhétorique. Ce qu'il louait chez Colet, Origène et Vitrier, correspondait trop à la démarche de son esprit pour qu'il n'en fût touché et éclairé. Il est, reconnaissons-le, de leur « race ». Lui-même « aimait ce qu'il disait ». Il fut épris de cette « théologie ancienne et vraie » dont la *Ratio* livre le secret. Il pratiqua sa méthode avant de l'enseigner. S'il propose d'unir théologie et spiritualité, comme elle le fit, ce n'est pas en fonction d'une requête abstraitement intellectuelle ou d'une idée à priori de la théologie, mais en fonction d'une nécessité spirituellement éprouvée et reconnue de la pensée chrétienne.

Si telle est la cohérence de cette œuvre, il est tentant de se demander par quels liens sont unies, selon Erasme, théologie et vie spirituelle. Si, dans sa pensée implicite et son discours intérieur, les liens de la théologie et de la spiritualité sont intrinsèques, le sont-ils aussi dans sa pensée explicite et son discours extérieur ? S'il aimait ce qu'il enseignait, enseignait-il aussi ce qu'il aimait, comme il en loue saint Augustin [34] ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner pour vérifier la cohérence de la pensée érasmienne.

Disons-le tout de suite : le lien qui, selon Erasme, unit théologie et vie spirituelle, est intrinsèque. Pour le montrer, nous nous proposons de définir la sorte de disposition d'esprit qui est requise du théolo-

30. A. RENAUDET, *Erasme et l'Italie*, Genève, 1954, p. 120 ; et bien d'autres...
31. Erasme à J. Jonas, 1521 (ALLEN, 1211, l. 70) ; *LB* VIII, 438 C.
32. A. GODIN, *De Vitrier à Origène : recherches sur la patristique érasmienne*, dans *Colloquium Erasmianum*, p. 51.
33. ALLEN, 107, l. 62-63.
34. ALLEN, 2157, l. 293-296.

gien, la nature de la connaissance théologique et la forme que cette double définition donne à la recherche théologique.

Docilité d'esprit.

« A cette Philosophie qui n'est ni platonicienne, ni stoïcienne, ni aristotélicienne, mais toute céleste, apportons un esprit qui soit digne d'elle, qui soit non seulement pur, autant que possible, de toutes les souillures des vices, mais encore sorti du tumulte des convoitises et entré dans la tranquillité du repos, pour que brille en nous d'un plus vif éclat, comme dans une onde calme ou un miroir lisse et propre (*levi et extersa*), l'image de l'éternelle vérité [35]. »

Parce qu'elle est d'origine divine, non humaine, la philosophie, entendons la théologie selon Erasme, ne peut être reçue que dans un cœur pur et pacifié ; d'autre part, la pureté et la paix du cœur s'accordent intimement avec la contemplation de la vérité éternelle. Cette double disposition d'esprit est donc requise par le principe divin de la théologie autant que par son terme contemplatif.

Il n'est pas difficile de le comprendre. Dieu ne peut être connu en lui-même, dans l'intimité ineffable de sa sainteté, que par un cœur très pur, saint. Mais nul ne s'approche de Dieu, s'il n'en éprouve le désir. Le repos de l'âme n'est donc ni inactivité ni vacuité, il est ardeur à apprendre et soif spirituelle [36].

Cependant, on peut parler plus simplement : pour décrire la disposition fondamentale du théologien et définir corrélativement la nature de la théologie, l'Ecriture use de deux termes : *theodidaktos* et *prophetia*. Est *theodidaktos* celui qui est docile à Dieu, à son Esprit, qui se laisse enseigner par lui [37]. La prophétie, selon Paul, est l'explication théologique de l'Ecriture Sainte. Elle est un don de l'Esprit éternel [38]. Aussi « est-ce à cet Esprit que le théologien doit préparer son cœur, pour mériter, à son tour, d'être appelé docile (*theodidaktos*) à la parole prophétique [39] ».

L'Esprit est, en effet, le maître (*doctor*) [40]. Il est le « maître secret, mais de loin le plus sûr ». Il est le seul maître « qui enseigne la philosophie chrétienne et y fasse progresser ». « Reçu une fois pour toutes au baptême, il enseigne les chrétiens au sujet de tout, comme le Fils l'a promis [41] ». En éclairant l'exégète par le « don de prophétie » comme il a inspiré l'auteur sacré [42], il le rend capable « d'expli-

35. *Ratio*, H., 178, l. 23-29.
36. *Ratio*, H., 178, l. 29 - 179,1. 2 ; 179, l. 20-25.
37. *Ratio*, H., 179, l. 20 ; *LB* VI 366 D, 465 F, 909 C, etc.
38. *Ratio*, H., 179, l. 16-18 ; *LB* VII 900 B, E ; 902 A-E ; etc.
39. *Ratio*, H., 179, l. 19-20.
40. *Ratio*, H., 179, l. 33-34 ; *Paraclesis*, H., 141, l. 32 ; etc.
41. *LB* VII 1150 D-E ; *Paraclesis*, H., 141, l. 32-33.
42. *LB* VII 1104 D.

quer les Ecritures ». Encore faut-il que l'exégète lui soit docile : « Sois docile, conseille Erasme, et tu auras déjà beaucoup progressé dans la philosophie du Christ ». Par sa docilité, il lui permet de le « façonner et de le former [43] ».

En accueillant la foi avec docilité, l'esprit de l'exégète est donc éclairé par la connaissance de foi. A l'inverse, celui qui se ferme à la foi par la confiance en soi — contre laquelle Paul met en garde les juifs et les païens dans l'épître aux Romains — se ferme aussi à la connaissance de Dieu : il devient tout à la foi « ignorant » et « indocile » [44].

Celui qui se laisse enseigner par l'Esprit, répétons-le, connaît Dieu. Mais de quelle manière le connaît-il ? Par l'Esprit, le Père attire le *theodidaktos* vers son Fils ; il l'initie au mystère de son Fils, lequel est aussi le « mystère de ceux qui vivent dans l'unité du Père et du Fils par l'Esprit reçu au baptême et vivifiant par l'eucharistie [45] ».

Par son action intérieure, l'Esprit Saint révèle donc le mystère de Dieu. Il le manifeste aussi par son mode extérieur d'action qui est musical. A sa manière, en effet, il « module suivant des rythmes poétiques toute l'Ecriture de l'Ancien Testament et du Nouveau [46] ». L'enseignement qu'il inspire est un chant et le prophète, un citharède, tel David. De David, on peut même dire qu'il est un citharède mystique ; car le roi citharède préfigure le Christ. Roi et citharède, le Christ l'est par la Croix : « il a modulé sur la harpe de son corps étendu sur la Croix l'harmonie très agréable à son Père et pour nous très salutaire [47] ». Sa philosophie est la musique par excellence : elle établit l'harmonie avec soi, les autres et Dieu [48]. Bref, on s'en aperçoit, l'Esprit accorde l'extérieur et l'intérieur, le dehors et le dedans, la figure et le mystère, l'histoire et l'esprit, l'Ancien et le Nouveau Testament. On peut dire qu'il fait connaître Dieu mystiquement et sacramentellement. C'est ainsi qu'il le fait connaître selon sa manière propre. C'est ainsi également que, liant science et docilité, connaissance et affectivité, il le fait connaître d'une manière profondément humaine. Il suscite, en effet, un mode original, disons même unique, de connaissance pour lequel l'esprit humain est fait, même si, laissé à lui-même, il ne peut l'acquérir. Il s'agit de la connaissance transformante.

---

43. *Paraclesis*, H., 141, l. 30-31.
44. *Ratio*, H., 233, l. 2-4 ; 234, l. 3-5 ; 237, l. 18-19.
45. *Ratio*, H., 246, l. 17-24 ; 247, l. 30 ; *LB* VI 909 C ; VII 548 F, 1023 D.
46. *LB* V 194 E.
47. ALLEN, 1304, l. 403-410.
48. *LB* V 243 B-C.

Connaissance transformante.

On aura remarqué que l'affectivité spirituelle est mue et tout à la fois se meut : la docilité est suscitée par l'Esprit Saint et elle est l'ouverture de l'esprit humain à son action ; devant Dieu, le croyant ressent le besoin d'être purifié et la soif de le connaître.

La connaissance théologique est affectée, peut-on dire, par ce double mouvement. Elle est posée par un principe qui n'est pas en elle et elle désire ardemment le connaître. Elle est consciente de la transcendance de son principe et de l'immanence de sa fin. Aussi, en son premier mouvement, adore-t-elle en silence, dans la simplicité de la foi, l'intimité ineffable de la sainteté divine. Elle ne peut mettre la main sur Dieu. Elle ne peut ni dévancer l'action divine, ni lui prescrire ses manières de s'exercer. Elle est pourtant toujours tentée de le faire et de céder à la « curiosité impie ». Aussi est-il bon de répéter, avec toute la tradition : « Absit impia curiositas [49] ».

Cette adoration silencieuse ne supprime pas pourtant toute forme de recherche. Pas davantage, elle ne diminue le désir de connaître Dieu. Au contraire, elle le purifie et l'approfondit ; elle le radicalise et le fixe exclusivement sur son but véritable : « que ton but premier et unique, écrit Erasme, que ton souhait intime, que ton unique action soit telle que tu sois changé, ravi, animé, transformé en ce que tu apprends [50] ». Sous la motion divine à laquelle il acquiesce, le croyant (le théologien) est transformé en ce Dieu que l'Ecriture lui apprend à connaître. Fruit de l'adoration, la connaissance théologique est transformante. Mue par l'affectivité spirituelle, elle retourne à celle-ci : elle la nourrit. Nourriture spirituelle, elle engendre le progrès spirituel. En retour, c'est dans ce progrès qu'elle éprouve sa propre vérité, non dans sa virtuosité dialectique, où elle pourrait se satisfaire d'elle-même [51]. « Le cercle du progrès chrétien [52] » est ainsi bouclé.

Cette conception de la connaissance théologique est fondamentale et décisive aussi bien pour la pensée érasmienne que pour toute pensée théologique. Elle situe l'homme devant Dieu dans la liberté de l'Esprit ; elle lui fait découvrir la profondeur mystérieuse de la vie trinitaire sous la « surface » de son histoire avec les hommes que raconte l'Ecriture. C'est pour la défendre sous ce double aspect qu'Erasme dut critiquer aussi bien Martin Luther que son adversaire louvaniste, Jacques Masson.

La connaissance transformante est, on vient de le voir, l'œuvre commune de Dieu et de l'homme : « ... hoc unum age, ut muteris... », « ... agis uniquement de telle sorte que tu sois changé... ». Face à

49. *Ratio*, H., 179, l. 35 - 180, l. 7.
50. *Ratio*, H., 180, l. 22-24.
51. *Ratio*, H., 180, l. 24-30.
52. *LB* V 180 D.

Luther, Erasme analysera de plus près cette action de Dieu et de l'homme. Pour une part, son *Essai sur le Libre Arbitre* [53] sera un commentaire de cette formule de la *Ratio*.

La connaissance transformante est, selon la *Ratio*, totalement opérée par Dieu : l'homme ne se change pas lui-même, il est *changé*. En 1524, Erasme accordera donc, sans peine, à Luther la radicale passivité de l'homme et l'efficacité exclusive de la grâce : « ... Et c'est encore un effet de la grâce divine que nous puissions diriger notre esprit vers ce qui concerne le salut et collaborer (συνεργεῖν) à la grâce » [54].

Seulement, cette passivité radicale de l'homme ne supprime ni n'exclut son activité propre, pas plus que celle-ci ne diminue celle-là. Aussi convient-il de rappeler à Luther l'enseignement traditionnel : « la synergie » de la grâce et de la liberté que Paul enseigne est conçue par les Pères de telle manière que l'homme « agit avec Dieu qui agit », l'un en tant que « cause seconde », l'autre en tant que « cause première », « qui seule se suffit [55] ». Il est donc difficile d'admettre que « la grâce agit en nous, non tant par le libre arbitre que dans le libre arbitre, comme le potier travaille dans l'argile, non par l'argile ». On se faciliterait l'explication en disant que « la volonté libre est agie par la grâce de telle sorte qu'ainsi agie elle agit du même coup [56] ». Cette formule, un peu lourde mais classique, du *De Libero Arbitrio* n'est pas éloignée de la formule de la *Ratio*, qui « définit » l'acte du théologien : « ... age ut muteris ». Elle l'explique par le principe de « synergie ». C'est en vertu de ce principe qu'Erasme corrigera le « prophétisme » de Luther, qui fait la place trop petite à l'érudition : « Celui qui te rend docile, lui rappellera-t-il, exige aussi ton effort pour que tu deviennes savant (*doctus*) [57] ».

Même si le besoin de la controverse déplace quelque peu le point de vue, le *De Libero Arbitrio* conçoit l'action de l'Esprit Saint de la même manière que la *Ratio* : c'est l'Esprit qui lie affectivité spirituelle et connaissance théologique. C'est lui qui suscite, à l'intérieur de l'esprit humain, la connaissance transformante. Par une incohérence profonde de sa pensée, Luther « rétrécit » cette action de l'Esprit, alors qu'il veut la « dilater » : il ne conçoit pas que l'homme soit vraiment transformé par la grâce [58]. Aussi sa doctrine de la justification supprime-t-elle, selon Erasme, la possibilité de la connaissance transformante, et, par conséquent, du discours théologique.

53. *LB* IX, 1215-1248. Trad. P. MESNARD, Alger, 1945. L'introduction de cet excellent « érasmisant », qui est décédé cette année, mérite de retenir l'attention par la justesse des vues qui y sont exposées.
54. *LB* IX 1244 A ; trad. P. MESNARD, p. 166.
55. *LB* IX 1244 B ; trad. P. MESNARD, p. 166.
56. *LB* IX 1245 A-B ; trad. P. MESNARD, p. 168-169.
57. *LB* IX 1234 D ; trad. P. MESNARD, p. 135.
58. *LB* IX 1246 C-E ; 1236 D ; trad. P. MESNARD, p. 172-173 ; 141.

Par une voie tout autre, Jacques Masson (*Latomus*), le théologien louvaniste qui s'opposa le plus vigoureusement à Luther, aboutit au même résultat. Il ne met pas directement en cause le rapport de la liberté et de la grâce ; il s'intéresse d'abord au rapport de l'Ecriture et de la théologie. Or, de même que Luther en vient à séparer liberté et grâce, Masson sépare Ecriture et théologie. Transposant en théologie la logique nominaliste des mots et des choses, qui affirme la priorité des concepts sur les mots, il définit la « lumière surnaturelle » comme l'Evangile (*Evangelium*) écrit sur les tables du cœur des fidèles et reçu « dans des mots qui n'appartiennent à aucune langue, dans des concepts qui signifient naturellement [59] ». Comme la lumière naturelle de l'intelligence est la règle ultime de résolution des questions, l'Evangile est « la règle ultime de résolution des questions évangéliques [60] » : il doit permettre de résoudre par mode déductif — d'une déduction qui, malgré des différences certaines, n'est pas sans ressemblance avec la déduction transcendantale — les incertitudes d'une exégèse qui s'appuierait sur l'induction de l'historien ou les « traditions orales ». Il est même possible — sinon nécessaire — de déduire de cet Evangile une manière universelle, valable partout et toujours, de faire connaître les choses divines : Masson imagine le plus sérieusement du monde que Paul a discuté avec les Athéniens dans les termes mêmes des disputes scolastiques [61] : pour lui, la philosophie est le langage des apôtres, à l'exclusion de l'allégorie chrétienne.

De l'idée d'Evangile, tel que Masson la définit, il résulte que la théologie est la science des choses divines, non celle de l'Ecriture ; il résulte ensuite qu'elle ne saurait avoir d'autre « organon » que la logique : comme la lumière de la grâce est « surajoutée » à la « lumière naturelle » plus qu'elle ne la transforme, de même les concepts dans lesquels « l'Evangile » est signifié gardent leur structure « naturelle », même s'ils acquièrent de surcroît une signification particulière [62].

C'est pourquoi Masson a de la peine à concevoir la possibilité d'un langage chrétien. Or, sur ce point, il se rencontre de manière inattendue avec Luther. Comme le professeur de Wittenberg sépare trop grâce et liberté, celui de Louvain — et, avec lui, bien d'autres scolastiques — sépare trop « grâce » et « vérité évangélique » qu'ex-

---

59. J. MASSON, *De trium linguarum et studii theologici ratione Dialogus* (1519), ed. F. PIJPER, dans *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, t. III, La Haye, 1905, p. 62, 64. — Sur ce sujet, on trouvera plus de détails dans l'*Apologia ad Latomum. Deux idées de la théologie*, dans *Miscellanea Erasmiana*, t. II (à paraître au début de 1970).

60. *Op. cit.*, p. 64.

61. *Op. cit.*, p. 73.

62. *Op. cit.*, p. 62-63, 82.

priment les « témoignages de l'Ecriture ». Par là, non seulement il s'écarte de la pratique des Pères orthodoxes, comme d'ailleurs Luther [63], mais encore il risque de favoriser « le sens propre », comme on disait alors, c'est-à-dire, explique Erasme, la « fausse persuasion » d'avoir la grâce qui suffit à déterminer la « vérité évangélique » [64]. Il entrouvre ainsi la porte à la « suffisance » ou, si l'on préfère, à « l'auto-suffisance », c'est-à-dire à cette « confiance en soi » qui, nous l'avons vu, exclut la docilité spirituelle. La théologie ne livre plus le sens de l'Ecriture qu'ouvrent le don de prophétie et la docilité spirituelle ; sauf « révélation spéciale », comme Erasme le remarque ironiquement, elle ne possède plus l'intelligence de l'histoire du salut. Selon Masson, le sens dernier que découvre la théologie n'est plus vraiment un sens scripturaire ; la mystique n'est plus celle de l'exégète ; la contemplation n'est plus en plénitude inspirée par l'Esprit de Jésus. Bref, l'idée que Masson se fait de l'Evangile disloque l'articulation essentielle de la réalité historique et de l'eschatologie ou, comme disait l'ancienne exégèse, de « l'histoire » et de « l'anagogie ». « L'Evangile » est une « anagogie » sans histoire, une « règle » qui n'a pas de fondement scripturaire, une « grâce » que chacun peut se persuader d'avoir. Masson introduit ainsi dans la réflexion théologique le principe du subjectivisme absolu, comme Luther dans l'exégèse. Par contre, il en exclut le principe du progrès spirituel : selon lui, l'Ecriture n'accompagne pas l'homme tout au long de son itinéraire spirituel ; elle ne serait utile ni au pécheur ni au juste, ni à la conversion de l'un, ni à la perfection de l'autre [65]. De tels présupposés sont graves : ils impliquent une méconnaissance quasi radicale de ce qu'est la connaissance transformante.

L'Ecriture, *en effet, transforme l'homme en Dieu.* Il en est ainsi, non en vertu de cette sorte d'engouement exégétique ou piétiste qui caractérise les « biblismes » de tous les temps, mais en vertu du mouvement nécessaire de l'esprit humain. « Car l'esprit humain est créé de telle sorte qu'il lui est nécessaire d'aimer quelque chose, qu'il ne peut demeurer dans le repos du vide (*vacare*) ». Or l'amour est assimilateur : « On devient comme est ce qu'on aime. Si donc on aime les Lettres divines, on est emporté en Dieu, et, devenu passif de son action, on est transfiguré en Lui [66] ». Mue par cette affectivité spirituelle, la théologie ne cesse de se développer grâce à la circularité de la connaissance et de l'amour : la piété est l'« affectus » par lequel nous aimons Dieu pour lui-même, et le prochain pour Dieu (comme l'enseigne, on le sait, saint Augustin). Or, on n'aime que dans la

63. *Apologia ad Latomum,* LB IX 96 B.
64. *LB* IX 99 D.
65. *LB* IX 90 B-C.
66. *Enarratio Psalmi 1,* LB V 180 F.

mesure où on connaît ; mais, inversement, on ne connaît que dans la mesure où on aime. Ainsi se fait-il que l'un naît de l'autre, s'en nourrit, en est accru — et réciproquement [67].

Le mouvement nécessaire de l'esprit s'accomplit donc par son mouvement voulu, c'est-à-dire par le mouvement circulaire de la connaissance et de l'amour. Aussi la connaissance transformante ne peut-elle être identifiée trop vite à une « connaissance religieuse affective », même si elle comporte un aspect non-conceptuel, car elle est aussi rationnelle.

D'autre part, elle est fondée et suscitée par le mouvement originel de l'esprit — par ce que Blondel appelle la « volonté voulante ». Aussi ne peut-on dire simplement qu'elle est mue par « le sentiment religieux » — quoi qu'on mette sous cette expression. L'*affectus* dont il est ici question est d'ordre non psychologique, mais ontologique ; il n'est pas un sentiment éprouvé — aussi profond qu'on le veuille —, mais la relation nécessaire — et nécessairement vécue — du Créateur et de la créature : Dieu créant l'esprit comme capacité de le recevoir, l'esprit humain est « capable de Dieu », il est ouverture à Dieu, mouvement nécessaire vers Lui ; comme dit Erasme, il aime nécessairement sans pouvoir se reposer [68].

Quand donc Erasme écrit : « il n'est pas théologien, celui qui n'aime pas ce qu'il lit et dit [69] », on peut entendre cette exigence en deux sens entrecroisés : le théologien doit ouvrir à Dieu son esprit, il doit être docile à son action et, mû ainsi par Lui, tendre vers Lui par la connaissance et par l'amour. C'est, on le voit, le précepte même de la *Ratio* : « ... age ut muteris... ».

L'idée, en effet, est fondamentale. Origénienne aussi bien qu'augustinienne et, à vrai dire, tout simplement chrétienne [70], elle est la pierre de touche de la pensée érasmienne ; elle la distingue de celles de Luther et de Masson. Selon le Réformateur, la justification n'est pas vraiment une « renaissance » ; elle ne « suscite pas la nouvelle créature ». Elle ne restaure donc pas la « capacité de Dieu », la dignité de l'homme, qui est de connaître Dieu par l'amour et d'être transformé en Lui. Elle jette ainsi le croyant dans une théologie dramatique qui, privée de toute ontologie véritable, oppose par une dialectique mortelle théocentrisme et anthropocentrisme et, en réduisant le salut de l'homme à l'acte de Dieu, entraîne la réduction inverse de l'athéis-

---

67. *LB* IX 90 C.

68. *Sur ce point important et actuel où l'herméneutique implique une anthropologie*, cfr *Erasme, lecteur des Psaumes*, à paraître dans les *Actes du XII^e Stage international*, organisé par le Centre d'Etudes de la Renaissance de Tours.

69. *LB* IX 89 E.

70. Pour s'en convaincre, on lira, dans *La Foi chrétienne. Essai sur la Structure du Symbole des Apôtres* (Paris, Aubier, 1969) du P. H. DE LUBAC, l'admirable chapitre intitulé : « L'élan de la Foi ».

me moderne pour lequel « l'anthropologie est le mystère de la théologie [71] ».

Si, selon Luther, la connaissance de foi ne peut pas reposer vraiment sur la connaissance naturelle de l'esprit humain, selon Masson, elle le doit, au point de perdre presque toute spécificité : elle se borne, en effet, à déduire les conséquences logiques de la transposition de cette connaissance naturelle sur le registre surnaturel qu'effectue l'initiative salvifique de Dieu, événement eschatologique sans véritable consistance historique. Elle ne diffère pas intrinsèquement de la connaissance naturelle : ne portant pas sur l'histoire du salut qui, pour elle, n'existe pas à proprement parler, elle n'est pas nourrie par la vie spirituelle ni ne l'alimente ; elle n'est pas une quête spirituelle, comme elle l'est pour Luther. Masson fait trop peu de cas de la circularité de la connaissance et de l'amour. Plus radicalement, il semble ignorer la nature vraiment spirituelle de la connaissance ; il conçoit, en effet, la connaissance naturelle d'une manière trop étriquée. Pour lui, l'esprit humain n'est pas vraiment « capable de Dieu » ; en un sens tout différent, on pourrait presque dire qu'il est capable de lui-même ; en tout cas, par l'effet d'un formalisme bien évident, il est presque enfermé dans sa propre suffisance. Aussi la théologie que Masson défend contre Erasme tend-elle vers cette ontologie naturelle que les protestants rejettent avec raison, tandis qu'elle favorise le positivisme historique.

Telle qu'Erasme la conçoit à la suite des Pères, la connaissance transformante assure donc l'équilibre doctrinal ; elle donne à la théologie sa cohérence interne ; elle évite « l'éclatement des disciplines théologiques » [72], sans nuire à leur légitime autonomie ; elle empêche la désintégration de la pensée chrétienne : en elle, connaissance et affectivité spirituelle sont intrinsèquement liées.

Elles le sont au point que l'acte de connaître en est transformé. Non seulement cet acte exige, pour être apprécié correctement, un discernement spirituel, ainsi que nous l'avons vu plus haut, mais encore il est en lui-même spirituel. Dans la docilité à l'Esprit, il possède sa norme propre. La connaissance transformante n'est donc pas réglée par une dialectique tout humaine ; au contraire, elle en règle l'usage et en limite les prétentions ; dans cette exacte mesure, elle est « anti-dialectique ».

Comme le Père Louis Bouyer l'a justement observé, le « thème anti-dialectique fait corps avec la conception... prophétique de la

---

71. FEUERBACH, *L'Essence du Christianisme* (trad. J. P. OSIER), Paris, 1968, p. 93. Cfr S. DECLOUX, *Théologie et Anthropologie*, I, dans *N.R.Th.*, 1969 (91) p. 6-22.

72. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, t. III, p. 418-436.

théologie, que nous voyons Erasme remettre à jour [73] ». Il peut d'abord désigner — c'est le sens le plus courant — un abus de l'intelligence discursive : sans cesse raffinées grâce à des arguments de plus en plus subtils, les discussions opposent moins des raisons que des hommes [74] ; elles perdent de vue la « sublimité » des choses divines, que le langage humain ne saurait expliquer, à propos desquelles il ne peut que « balbutier [75] » ; elles corrompent l'âme, alors que la vraie théologie la purifie ; elles faussent même le jugement quand la virtuosité dialectique fournit le test du vrai théologien. En ce sens, elles dérèglent ce qu'on pourrait appeler l'*habitus theologicus*, la disposition d'esprit qui fait le vrai théologien et, de ce fait, elles empêchent la connaissance par connaturalité : comme le juste connaît le bien autrement que le pécheur [76], le vrai théologien connaît Dieu autrement que le pur dialecticien.

Mais, si l'on estime avec Erasme que la vraie théologie procure la vive connaissance de Dieu, on pourra même affirmer que le pur dialecticien ne connaît pas Dieu. Par cette affirmation, on fait un pas de plus : on adresse à la dialectique une seconde critique, plus radicale. On la considère moins dans ses effets que dans sa cause, dans la disposition qu'elle dérègle que dans le principe même du dérèglement et, dans cette mesure, moins dans ses abus qu'en elle-même. On ne lui reproche plus ses raisonnements et ses discours infinis et querelleurs, mais ses questions illicites et impies. On ne lui attribue plus les excès de l'intelligence discursive, mais la « curiosité impie » qui veut comprendre par des raisonnements humains ce qui ne peut être perçu que par la foi [77]. A la suite de toute la tradition, on constate — toujours avec Erasme — l'opposition diamétrale de la foi et de cette curiosité [78]. On loue d'autant plus volontiers la « pieuse simplicité » des chrétiens d'autrefois : « Jadis la philosophie chrétienne était crue ; elle n'était pas objet de contestation ; et la pieuse simplicité des gens se satisfaisait des prophéties des livres saints, tandis que, sans avoir besoin de quantité de préceptes, la charité allait spontanément au-delà, croyant tout, ne s'attachant à rien [79] ». En des temps si différents, il est donc bon de rappeler que le théologien a pour tâche principale de « rendre compte de la foi, non de questions frivoles » [80].

---

73. *Autour d'Erasme*, Paris, 1955, p. 142.
74. Cfr ALLEN, 730, l. 18-19.
75. *Apologia ad Fabrum* (1517), *LB* IX 30 E ; etc.
76. *Adage*, 301 : *Aut regem*, *LB* II 108 D, F.
77. *Paraphrasis in 1 Tim*, 2, 14 (1519), *LB* VII 1061 D.
78. *Paraphrasis in 1 Tim*, 1, 4, *LB* VII 1036 C-D.
79. Erasme à L. Campegio, 5 février 1520, Louvain (ALLEN, 1062, l. 19-22).
80. *Ratio*, H., 193, l. 18-22.

Encore convient-il de bien comprendre cette recommandation : la négation qu'elle comporte n'est pas purement dialectique. Exigée par la connaissance transformante, elle lui impose en retour un incessant combat contre la « curiosité », c'est-à-dire contre la recherche qui est trop peu tournée vers Dieu ou est détournée de Lui. En d'autres termes, parce qu'elle est, en son fond, *contemplative,* la connaissance transformante est aussi *militante* ; parce qu'elle est *prophétique,* elle exerce une double fonction *critique* — dans laquelle l'ironie trouve sa part — : elle conteste la sagesse des philosophes et l'incrédulité des juifs ; elle fait « l'éloge de la Folie » divine de la Croix, non-sens pour les païens, scandale pour les juifs ; à la sage raison des uns, à l'intelligence religieuse des autres, elle oppose le « fol entendement » [81].

Initiation aux mystères.

Contemplative et militante, prophétique et critique, la connaissance transformante l'est selon une forme historique déterminée, qui est à la fois objective et subjective : l'initiation aux mystères — qui est sacramentelle et existentielle. Aussi, nous le verrons, ne s'accomplit-elle que dans l'Église : pour être intrinsèque, le lien qui unit connaissance et affectivité doit être *ecclésial* — au sens plein du mot.

La démarche du théologien peut être comparée à celle de l'initié, qui passe de l'extérieur à l'intérieur du temple : nul n'y est admis, s'il n'a le cœur pur ; nul ne saurait y accéder, s'il n'est animé du désir de Dieu et, quand il a pénétré dans le sanctuaire, il est saisi de vénération, il adore les mystères en silence [82]. Ce qui vaut de l'initié, à combien plus forte raison vaut-il du théologien ! Car celui-ci est initié aux mystères de Dieu par l'Esprit Saint.

« L'école de la sagesse divine » est le temple de cette sagesse, bien différent de la « palestre » où les scolastiques, semblables aux pugilistes, mènent leurs luttes syllogistiques à propos de questions étrangères ou inutiles à la piété, voire à la spéculation [83]. Ce temple est celui de Jérusalem, non point celui que bâtit le sage Salomon, mais celui où, avec Jésus enfant, le chrétien s'adonne, « l'âme pacifiée », aux « choses sacrées », à la prière et à la méditation des Ecritures [84]. De ce temple, les Ecritures mystérieuses sont comme le « sanctuaire », car, depuis que, par sa mort, le Christ a déchiré le voile du Temple et découvert le saint des saints, celui qui a l'œil pur peut y voir Dieu.

---

81. H. Urs von Balthasar, *Die Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik.* III, 1. *Im Raum der Metaphysik,* Einsiedeln, 1965, p. 492-553. L'étude perspicace que cet auteur y fait de l'*Eloge de la Folie* mérite, nous semble-t-il, d'être connue des historiens d'Erasme.

82. *Methodus,* H., 150, l. 32 - 151, l. 17.

83. *Ratio,* H., 179, l. 2 ; 297, l. 6-7.

84. *Concio de Puero Iesu* (1511), *LB* V 606 A-B.

Or, le saint des saints ainsi découvert, c'est le Christ, lui qui est le sanctificateur. C'est donc Lui qui habite le sanctuaire des Ecritures [85].

C'est pourquoi le Nouveau Testament n'est pas seulement un document inspiré de la doctrine du Christ ; il contient la présence du Christ lui-même. Erasme l'affirme avec une force qui a déconcerté certains lecteurs : « il n'est rien qui rapporte le Christ, l'exprime et le rende présent d'une manière plus expressive, plus efficace, plus parfaite que les écrits des Evangélistes et des Apôtres [86] ». « En eux, ce Verbe céleste, jadis sorti du cœur du Père pour nous parler, vit encore, respire encore, agit encore pour nous et nous parle encore avec une efficacité et une présence qu'à notre avis on ne retrouve nulle part ailleurs [87] ».

Aussi, « qu'en pieux disciple de Jésus, le chrétien le suive à la trace dans l'Ecriture, qu'il observe ses actions et ses paroles, qu'il sente, regarde attentivement, scrute chacune d'entre elles et il trouvera dans la très simple et grossière (*rudi*) Ecriture le dessein ineffable de la sagesse céleste, il verra dans la folie de Dieu, s'il est permis d'ainsi parler, au premier abord basse (*humili*) et méprisable, ce qui surpasse de loin toute sagesse humaine, aussi sublime et admirable qu'elle soit. Rien n'est raconté qui ne concerne chacun d'entre nous ; rien ne s'y passe qui ne se passe chaque jour dans notre vie, d'une manière plus cachée sans doute, mais plus vraie. Le Christ naît en nous, et il ne manque pas d'Hérode qui veulent l'assassiner encore à l'âge tendre et au berceau (*lactentem*) [88] ». L'Ecriture est donc comme l'humanité du Verbe de Dieu [89] ; par analogie avec celle-ci, elle est comme le sanctuaire de sa présence divine.

Mais le temple du Christ n'est pas seulement l'Ecriture ; il est aussi tantôt « l'Eglise qui est maintenant édifiée par Jésus de Nazareth votre roi [90] », tantôt « les cœurs purs que Dieu se serait consacrés par son Esprit..., par de saintes prières, de pieux désirs, de chastes sentiments [91] ». Il est tantôt l'une, tantôt l'autre, non en vertu de quelque fantaisie exégétique, mais en vertu du lien intime de l'Eglise et de l'âme, dans lequel réside la force de la tropologie mystique [92]. Puisqu'on est en droit d'appliquer à l'âme ce qui vaut d'abord (allégoriquement) de l'Eglise, on peut dire du cœur sans tache ni trouble : « C'est là qu'est Jérusalem ; c'est là qu'est le temple dont

85. *Paraphrasis in Matthaeum*, Préface (1522), *LB* VII** 2'.
86. ALLEN, 373, l. 178-180.
87. ALLEN, 384, l. 46-49.
88. *LB* VII** 3.
89. L'idée est origénienne : cfr H. Urs VON BALTHASAR, *Le mysterion d'Origène*, dans *RSR* 26 (1936) p. 541.
90. *LB* VII 695 E.
91. *LB* VII 528 E-F.
92. *LB* V 1029 D - 1032 D.

Jésus fait ses délices [93] ». C'est là que le croyant est initié aux mystères de Dieu : « c'est là, en effet, qu'alternativement, on propose les questions et on donne les réponses, non au sujet de la quadrature du cercle, de la matière première ou du premier mobile — choses qu'on peut ignorer sans mettre son salut en péril — mais au sujet des Saintes Ecritures, grâce auxquelles Dieu nous ouvre la voie par laquelle nous pouvons atteindre le salut éternel. C'est là que sont sacrifiées les victimes très agréables à Dieu, la sensualité (*libido*), l'envie, la colère, l'ambition, l'avarice ; c'est là que par de pieux vœux et de pures prières est allumé un encens très agréable à Dieu [94] ». « Aussi chacun doit-il veiller — comme déjà le conseillait la *Ratio*, — à avoir Jérusalem dans le cœur, à y préparer un temple digne du Saint-Esprit, où il mérite de recevoir Jésus comme hôte [95] ».

Parce que le Seigneur Jésus habite à la fois, quoique différemment, le Temple des Ecritures, de l'Eglise et du cœur croyant, la démarche théologique ressemble à une liturgie où se succèdent la procession d'entrée, l'enseignement de la Parole et le sacrifice (eucharistique). La pensée est si centrale et si constante chez Erasme qu'elle s'imposa, pour ainsi dire, à son jeune critique, le théologien anglais Edouard Lee : « Suivant le conseil d'Erasme, observa-t-il en se servant des termes mêmes de son adversaire, on ne peut faire irruption dans le sanctuaire sans préparation ni purification (*illotis pedibus*), ni expliquer les Ecritures comme les fables des poètes ; mais il a besoin de la plus grande sainteté de vie, de la plus grande piété et humilité, celui qui approche du temple ; et bien davantage celui qui pénètre dans le Sanctuaire ; il n'appartient pas à n'importe qui d'ouvrir les mystères, mais à celui-là seulement dont l'esprit est transformé en Dieu [96] ».

La théologie est donc tout entière enveloppée dans « le mystère du Temple ». Pour cette raison, elle peut être décrite comme une initiation aux mystères. Elle peut l'être pour une seconde raison, qui résulte de la première : la structure homologue de sa propre démarche et de l'initiation chrétienne. Par la « traditio pietatis », comme dit Erasme d'une manière presque intraduisible, « l'initié passe du péché à la grâce, de la catéchèse (*disciplina*) à l'enseignement doctrinal (*doctrina*) [97] ». De même, par la conversion qui purifie, puis apaise le cœur, le théologien passe de l'extérieur à l'intérieur du temple, du désir de connaître Dieu à la connaissance transformante, de la soif spirituelle à l'assimilation de la nourriture spirituelle.

93. *LB* VII 306 E.
94. *LB* VII 306 E-F.
95. *LB* VII 306 F.
96. *LB* IX 233 E-F.
97. Qu'on nous permette ici de renvoyer à une étude que nous préparons sur l'ordre de l'initiation chrétienne d'après les *Adnotationes du N.T.*

Au centre de l'initiation comme de la théologie, un *acte*, qui est aussi une *illumination* : c'est en exerçant les mystères dans le baptême que le néophyte les découvre ; c'est en étant transformé en eux que le théologien découvre (*aperire*) les mystères. Comme l'initiation a pour principe « l'exercice des mystères », la théologie a pour principe la connaissance transformante. Et ces deux principes n'en font qu'un, à savoir l'acte de foi chrétienne. Plus simplement, disons avec Erasme que « la profession de la philosophie chrétienne se trouve dans le baptême » et appartient dès lors à tous les chrétiens, non à des spécialistes, théologiens ou moines et que, d'autre part, tout chrétien doit connaître la doctrine du Christ, parce qu'il est initié aux mystères du Christ [98].

Ainsi la théologie surgit du baptême : elle trouve en lui son origine et son principe. Sans jamais perdre la soif spirituelle, le théologien se désaltère à l'eau de la doctrine dont l'Esprit abreuve le baptisé à la source jaillissante du Christ [99].

D'autre part, la théologie n'est pas sans rapport avec le sacrement par lequel s'achève l'initiation : l'eucharistie. Elle donne la nourriture spirituelle que le théologien doit assimiler ; elle est même cette nourriture. Pour Erasme, comme pour toute la tradition judéo-chrétienne, entre Ecriture ou doctrine et nourriture, le rapport est certain. L'Ecriture est comparée à la manne dont les Hébreux se nourrirent dans le désert [100]. De même, « la doctrine évangélique nourrit les âmes [101] ». Usant du même tour, on peut donc parler de la « nourriture de la doctrine » ou, plus précisément, « du pain de la parole divine [102] ». Posséder la vive intelligence de la doctrine, c'est donc assimiler cette nourriture. Cette manière imagée de parler de la doctrine est conforme à celle du Seigneur. Lui-même se désigne comme le « pain vivant descendu du ciel » ; lui-même compare, au chapitre 6 de saint Jean, sa doctrine à sa chair et à son sang : « voulant faire entendre que sa doctrine devait passer à l'intérieur de l'âme comme une nourriture, il affirme que nul n'aurait la vie, s'il ne mangeait sa chair et ne buvait son sang [103] ».

Seulement, cette figure de style est, si l'on peut dire, à prendre à la lettre ; cette comparaison n'est pas pure métaphore. Elle exprime une réalité mystique, qui n'est nullement figurée. Dans la doctrine, c'est le Christ qui se livre à ses fidèles — toujours par la même *traditio pietatis* — et la communion ainsi créée est si intime qu'en

98. *Paraclesis* (1516), H., 140, 1. 28-30 ; 142, 1. 28-34.
99. *Adm.* 16 in Jn 7, 38, *LB* V 371 D, F ; etc.
100. *Enchiridion*, H., 88, 1. 15-20 ; etc.
101. *LB* VII 91 A.
102. *LB* II 779 D ; VII** 3, 85 B.
103. *LB* VII 425 A.

se nourrissant du Christ, les fidèles refont les forces du Christ lui-même [104]. Or, comme il se livre dans sa doctrine, le Christ se livre dans son eucharistie et c'est en vue de la même communion. Aussi la chair et le sang désignent-ils tout à la fois la doctrine du Christ, nourriture qui transforme le fidèle et le Christ, et son propre corps et son propre sang, qui sont « le symbole mystique de la communauté des membres avec le Christ et entre eux [105] ».

Le Christ nourrit donc son corps qu'est l'Eglise de sa doctrine et de son Eucharistie. Ce qu'il fait pour l'Eglise, il le réalise pour chaque âme. Aussi peut-on dire tout à la fois : « la nourriture de l'âme est la parole céleste ; la nourriture de l'âme est le corps de l'époux lui-même ; la boisson de l'âme est son sang [106] ». De même, les effets de la parole divine sont ceux de l'eucharistie ; on peut attribuer la transformation de l'homme en Dieu aussi bien à la Parole de Dieu qu'à l'Eucharistie. Et, pour recevoir comme il convient l'une et l'autre, les dispositions intérieures sont les mêmes.

Entre doctrine spirituelle et eucharistie, le rapport est donc substantiel ; il dépasse la comparaison littéraire ; il atteint la nature des choses. Comme elle est baptismale, la théologie est donc eucharistique. Elle l'est en un double sens : d'abord elle est une nourriture spirituelle ; ensuite, elle est liée à la célébration eucharistique, la « synaxe », par la prédication [107]. Aussi, comme elle surgit du baptême, s'achève-t-elle dans l'eucharistie. En ce sens, il est vrai de dire qu'en elle-même, dans sa fonction contemplative, la théologie est « baptismale » et « eucharistique ».

Il ne semble pas moins vrai de dire qu'elle est l'une et l'autre dans sa fonction critique. Si, en effet, Jésus, le véritable Isaac, creuse en chacun par le baptême le puits d'où jaillit l'eau de la doctrine, les philistins, nous l'avons vu, n'ont de cesse qu'ils ne les aient obstrués ou obturés. Il faut donc que, sans se lasser, les serviteurs d'Isaac déblaient les puits, pour faire jaillir la pure eau de la doctrine. Comme saint Paul combattit les pharisiens, ils dénonceront les « philistins de leurs temps », qui polluent la doctrine évangélique par leurs « désirs terrestres », « sous prétexte de servir la gloire du Christ [108] ». La doctrine des philistins, qui, d'une manière ou d'une autre, coupe la théologie de la vie spirituelle et de l'affectivité profonde, ils la démasqueront comme une hérésie qui, sans en avoir le nom, est extrêmement dommageable à la vie des mortels et nuisible à l'autorité de

104. *LB* VII 379 C.
105. *LB* VII 551 D.
106. *LB* VII 177 A.
107. ALLEN, 1167, l. 26-33.
108. Lettre à P. Volz (1518), H., 8, l. 10 - 9, l. 9 ; etc.

l'Evangile [109]. Ils mettront en lumière le subjectivisme de ces soi-disant objectifs qui plient l'Ecriture à leurs désirs et à leurs volontés. Soucieux de véritable objectivité, ils s'efforceront, pour leur part, de conformer leurs idées et leur manière de vivre à la règle de l'Ecriture [110], comme déjà l'avaient recommandé Augustin, Jérôme, Grégoire et ceux qui, au moyen âge, les avaient répétés [111]. Le thème baptismal de l'eau, des puits et des philistins rejoint, on le voit, le thème anti-dialectique.

D'autre part, le thème eucharistique de la nourriture semble avoir également une fonction critique, qui s'est imposée à Erasme comme un fait d'expérience. Une théologie qui fait vaciller la foi dans l'eucharistie ne saurait, en effet, mériter la confiance [112]. Prolongeant quelque peu la pensée d'Erasme, on peut sans doute expliquer sa réaction de croyant par le lien substantiel qui existe entre doctrine et eucharistie. Si elle n'ouvre pas, comme elle doit, l'intelligence de ce suprême mystère, la théologie ne peut être une nourriture qui, comme l'eucharistie, nous assimile au Christ ; réciproquement, dans la mesure où elle ne l'est pas, elle perd l'intelligence du mystère eucharistique.

De même, dès qu'elle se détache de la « synaxe », dont elle faisait partie autrefois, note Erasme [113], la prédication risque de perdre son caractère sacré. N'étant plus réglée intérieurement, elle cède plus aisément à la « volonté de puissance » et, au lieu de donner au peuple la nourriture spirituelle, elle produit en lui un fruit de mort, pire que la communion sacrilège, parce que plus universel [114]. Dès qu'elle est coupée de l'eucharistie, la théologie cesse donc d'être apostolique ; elle est dépourvue de cette vigueur que l'amour de Dieu pour l'homme suscite dans le cœur de l'apôtre. Déjà disputeuse, par abus de la dialectique, elle est encore, dit Erasme, « froide ».

Aussi la vraie théologie, la doctrine spirituelle à laquelle le chrétien est initié par le baptême et par l'eucharistie, modère-t-elle l'usage des « froides arguties [115] ». Elle n'en est pas moins « scientifique », comme nous dirions ; au contraire, estime Erasme, elle n'en est que « plus rigoureuse », comme l'était la théologie ancienne. Elle est fort éloignée de la « théologie disputeuse et froide [116] » ou de ce « genre de théologie épineux et froid [117] » qui s'identifie trop souvent avec la « théo-

109. ALLEN, 1232, l. 89-98.
110. *LB* VII** 3 ; cfr *Erasme, lecteur des Psaumes.*
111. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, III, p. 50, 106, 99-128.
112. *Ratio*, H., 299, l. 15-17.
113. *Ratio*, H., 301, l. 11-12.
114. ALLEN, 1167, l. 26-33 ; etc.
115. ALLEN, 541, l. 133-134.
116. ALLEN, 1127, l. 12-14.
117. ALLEN, 950, l. 12-14.

logie scolastique et disputeuse [118] ». Elle est la *vera germanaque theologia*, la vraie et authentique théologie, car elle s'abreuve à l'eau de la doctrine reçue au baptême et elle est « gardée » par le corps et le sang du Seigneur. C'est selon ce mode sacramentel, suivant cette forme ecclésiale, qu'elle est « initiation aux mystères », qu'elle est contemplative et militante, prophétique et critique. C'est ainsi qu'elle unit intrinsèquement connaissance et affectivité.

Concluons. Telle qu'Erasme la conçoit — et d'abord la reçoit —, la théologie est intrinsèquement liée à la vie spirituelle. Non seulement, en effet, elle obéit à des exigences spirituelles, mais encore elle est en elle-même spirituelle. C'est même ce par quoi elle est originale et vraie ; c'est aussi ce sans quoi elle cesserait d'être. Son originalité, son essence, consiste dans la connaissance transformante, car c'est la dignité de l'homme, créé à l'image de Dieu, de connaître Dieu de cette connaissance intime qu'est l'amour, et d'être assimilé à Lui, ravi en Lui, absorbé en Lui.

Cette connaissance est aussi initiatique. Elle est comme une liturgie qui, après la procession d'entrée, découvre le « mystère du temple », en célébrant la Parole et l'Eucharistie. Elle est prophétique et, peut-on dire, baptismale : elle est inspirée par l'Esprit, reçu au baptême, et elle donne l'intelligence des écritures prophétiques. Elle est aussi « eucharistique » : elle est une nourriture spirituelle, comme l'eucharistie, et son discours est gardé dans sa pureté et sa vigueur apostolique par l'eucharistie. Jaillissant de l'Esprit reçu à la fontaine baptismale et livrée par le corps et le sang du Christ, la théologie est contemplative et militante, prophétique et critique ; elle l'est précisément sous cette forme, qui est ecclésiale.

C'est pourquoi elle n'est pas tentée, opposant écriture et dogme, liberté et grâce, institution et charisme, de constituer, l'une en face de l'autre, exégèse et théologie, anthropologie et théologie, « magistère de prédication pastorale » et « mission d'enseignement scientifique ». Elle est, sans séparation ni confusion, exégétique et théologique, anthropocentrique et théocentrique, pastorale et scientifique [119].

C'est à cause d'elle qu'Erasme ne put souffrir la scolastique de son temps, trop éloignée de l'Ecriture, sans pourtant la rejeter, et qu'il ne put accepter la théologie luthérienne de la grâce, sans pourtant la condamner. A cause d'elle encore, il voulut, sans luthéranisme larvé ni catholicisme honteux, une « réforme de l'Eglise » qui soit « dans l'Eglise » et il demeura attaché à la foi de l'Eglise, qui n'est ni un

118. ALLEN, 1139, l. 71-72.
119. Nous avons abordé plus amplement ce sujet d'importance et d'actualité dans *Vraie et fausse liberté du théologien* (Coll. *Museum Lessianum*), Paris - Bruges, 1969.

« bien socio-culturel », bien qu'elle pénètre profondément l'organisme social et la culture, ni un moment — fût-il ultime — de la conscience, bien qu'elle fonde l'intériorité. Inlassablement, il proposa la *via media* que sa théologie, autant — sinon plus — que son caractère, lui inspirait de suivre. Dérobade ? Compromis ? Ce ne fut même pas, pour lui, une « voie moyenne » : il ne s'efforça pas, malgré certaines apparences, de trouver le lieu géométrique d'adversaires opposés entre eux et, de plus, à lui ; creusant, déblayant, il s'efforça plutôt de fonder la théologie sur le Christ *Petra* et de l'amener à se laisser configurer progressivement à la Philosophie du Christ. Existe-t-il d'autre chemin, d'autre *via media,* pour qui veut promouvoir « la vraie réforme de l'Eglise » ?

Eegenhoven - Louvain G. CHANTRAINE, S.J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean