

Rationalisme scientifique et interprétations de la bible au XVIIe siècle

Autor(en): **Laplanche, François**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **51 (2001)**

Heft 3: **La Bible à la croisée des savoirs**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381620>

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

RATIONALISME SCIENTIFIQUE ET INTERPRÉTATIONS DE LA BIBLE AU XVII^e SIÈCLE

FRANÇOIS LAPLANCHE

Résumé

Les développements de l'astronomie aux XVI^e et XVII^e siècles modifient l'interprétation de la Bible. Dans les passages bibliques dont l'interprétation littérale contredirait une vérité scientifique démontrée, la difficulté est contournée par le recours aux «apparences sensibles». Puis l'explication prend conscience d'une distance temporelle : la Bible reflète la cosmologie de son époque. Enfin, une fois accompli pour la «physique» de la Bible, ce recours à l'histoire s'appliquera aussi, avec Richard Simon et surtout Spinoza, aux formes de la narration et à la théologie bibliques.

Le terme de «rationalisme» employé dans ce titre s'autorise de l'une des définitions proposées par le *Vocabulaire de la philosophie* de Lalande : la confiance envers la méthode rationnelle permettant la recherche de la vérité (ce qui sous-entend : méfiance vis-à-vis de l'autorité ou de la tradition). Comment ce rationalisme scientifique produit-il ses effets dans l'interprétation de la Bible ? Pour répondre à cette vaste question, je me suis avant tout préoccupé de mettre en place quelques grandes orientations, aperçues au cours de précédents travaux ou acquises par les recherches de collègues, dont plusieurs se trouvent ici, et dont quelques-uns nous ont quittés : Paul Dibon, Élisabeth Labrousse.

Dès la deuxième moitié du XVI^e siècle, la contradiction entre certains énoncés scientifiques et les énoncés bibliques est aperçue : ma première partie sera donc consacrée à examiner comment les interprètes traitent l'écart entre le sens littéral du texte et ce qu'ils appellent «la vérité de la chose». Vers la fin du XVII^e siècle, les résultats acquis par la science imposent le constat d'un autre écart : celui des temps anciens et des temps modernes ; ma deuxième partie consistera à suggérer comment la conscience de cet écart travaille l'interprétation. Enfin la science de la nature, surtout la mécanique, s'étant imposée par sa méthode, le prestige de la méthode scientifique a-t-il touché l'interprétation et comment ? L'examen de ce problème constituera la troisième partie de la communication. Celle-ci traitera donc tour à tour de la science comme productrice d'énoncés, comme phénomène social, comme paradigme méthodologique.

1. Sens littéral du texte et vérité de la chose

Cette distinction n'est pas inconnue de l'exégèse ancienne. Elle intervient pour disculper la Bible d'erreur. Ainsi saint Jérôme dans le commentaire du prophète Jérémie explique pourquoi la Septante a refusé de qualifier de prophète le faux prophète Hananias :

Les Septante n'appellent pas Ananias prophète, de peur sans doute d'être accusés de donner ce nom à un homme qui ne le méritait pas ; comme si, dans les saintes Écritures, on n'appelait pas bien des choses d'après l'opinion du temps où il est dit qu'elles se firent, et non d'après ce qu'elles étaient en réalité : *quasi non multa in Scripturis sanctis dicantur juxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur, et non juxta quod rei veritas continebat* ¹.

De même, dans les *Commentaires sur l'évangile de saint Matthieu*, Jérôme affirme que l'expression «Et le roi fut contristé» (de ce qu'Hériodade lui demande la tête de Jean-Baptiste) ne traduit pas le véritable sentiment du roi, mais celui qu'il feint d'éprouver à cause des convives. En effet, écrit-il,

Il est dans l'usage des Écritures que l'historien rapporte l'opinion d'un grand nombre conformément à ce qui était cru par tous à cette époque. De même que Joseph était appelé père de Jésus par Marie elle-même, ainsi il est dit maintenant qu'Hérode est attristé, parce que ceux qui étaient à table avec lui le pensaient ².

1.1. La Lettre de Galilée à Christine de Lorraine

La *Lettre de Galilée à Christine de Lorraine* (écrite en 1615), dans son parcours sinueux, contient à peu près tous les points de l'argumentation qui sera développée au cours du XVII^e siècle. Galilée veut expliquer que le sens du texte n'est pas toujours le sens littéral et qu'il est parfois caché. Cet écart naît d'une exigence de la raison. Un point est déjà hors de discussion, à savoir que : toutes les descriptions anthropomorphiques de Dieu dans l'Ancien Testament peuvent être considérées comme non littérales au nom de la raison philosophique qui refuse à l'être divin toute imperfection corporelle. Mais il est une autre interpellation : celle qui vient des astronomes et des mathématiciens. Reprenant certains textes de saint Augustin dans le *De Genesi ad litteram*, Galilée tire au clair une distinction restée confuse en eux : il faut traiter à part les conclusions naturelles seulement *enseignées* par les philosophes de la nature et les conclusions *démonstrées*. Sans m'y attarder et en renvoyant aux études déjà faites sur ce problème, je noterai seulement que l'assurance de

¹ S. JÉRÔME, *Commentaires sur le prophète Jérémie* in J.-F. BAREILLE (éd.), *Œuvres complètes de Saint Jérôme*, Paris, Vivès, 1877-1885, 18 vol., vol. 6, p. 368 ; texte latin PL 24, 855 (in Jér. 28,10).

² S. JÉRÔME, *Commentaires sur l'évangile de saint Matthieu* in *Œuvres complètes*, cit., p. 613 ; texte latin PL 26, 98 (in Mt 14,8).

Galilée provient ici du fait qu'il soumet les mouvements célestes aux lois de la mécanique ; laquelle mécanique est réglée par les mathématiques, promues dorénavant au rang d'instrument aussi efficace qu'indispensable pour la connaissance de la nature³.

Pourquoi convient-il de rejeter le sens littéral s'il contredit des conclusions naturelles démontrées ?

Quant aux premières (les conclusions non démontrées), je reconnais que, là où le discours humain ne permet pas de parvenir à une science certaine, mais fournit seulement une opinion ou une croyance, il convient de se conformer absolument au sens littéral des Écritures. Mais quant aux autres, je pense, comme cela a été dit plus haut, qu'il convient d'abord de s'assurer des faits ; alors seulement se découvrira le véritable sens des Écritures qui doivent se trouver en parfait accord avec un fait démontré, bien que les mots eux-mêmes puissent à première vue suggérer un sens différent. Deux vérités ne peuvent jamais se contredire. Cette doctrine me paraît d'autant plus droite et sûre que je la trouve exactement exposée chez saint Augustin⁴.

Cependant, tout n'est pas réglé par ce recours à l'autorité d'Augustin. Car, après tout, pourquoi préférer la vérité des astronomes à la vérité du sens littéral des Écritures ? Galilée répond à la question en maniant trois arguments complémentaires l'un de l'autre. Premièrement, si l'Écriture peut présenter plusieurs sens, comme le reconnaissent les théologiens, le «vrai sens» de l'Écriture ne sera pas nécessairement le sens littéral, le plus apparent. Il peut être un sens caché, que le lecteur découvrira au prix d'un travail de déchiffrement, en s'interrogeant notamment sur les intentions de l'auteur du texte. Au contraire, la nature n'a pas d'intentions cachées, elle se conforme à des lois qui peuvent être établies ouvertement par le concours de l'expérience et du raisonnement. Écrit en langage mathématique, le livre de la nature est clair et univoque : ses lecteurs, les savants, se trouvent donc établis dans une position de supériorité par rapport aux lecteurs du livre de l'Écriture, obligés souvent de se livrer à un décryptage. On remarquera ici, entre parenthèses, comment le mécanisme en son principe ignore le symbolisme cosmique et valorise l'écriture mathématique de la nature.

Deuxièmement, l'autorité du point de vue scientifique s'impose au nom du domaine propre que découpe la raison. Le but de l'Écriture est tout à fait

³ Cf. A. KOYRÉ, *Études galiléennes*, Paris, Hermann, 1966, p. 277-291 ; Z. HORSKY, «Mathématique et physique dans l'astronomie de Copernic» in *Avant, avec, après Copernic. La représentation de l'Univers et ses conséquences épistémologiques. XXXI^e semaine de synthèse*, Paris, Blanchard, 1975, p.119-123 ; B. VINATY, «Galilée et Copernic», in M^{re} P. Poupard (éd.), *Galileo Galilei. 350 ans d'histoire 1633-1983*, Tournai, Desclée International, 1983, p. 23-73 ; E. KESSLER, «Clavius entre Proclus et Descartes» in L. GIARD (éd.), *Les jésuites à la Renaissance*, Paris, P.U.F., 1995, p. 285-308.

⁴ GALILÉE, *Lettre à Christine de Lorraine*, trad. fr. in *Bible et vie chrétienne*, 68 (mars-avril 1966), p. 32. Texte italien in *Le opere di Galileo Galilei*, Edizione nazionale con approvazione del Ministero della Pubblica Istruzione diretta da Antonio Favero, Firenze, successori Le Monnier, 1897-1922, t. V, p. 309-348.

spécifique : il n'est pas d'expliquer la nature, mais de conduire les hommes à la béatitude, ce qui engage son contenu : un ensemble de vérités que la sagesse humaine, livrée à ses moyens propres, ne pourrait atteindre. Donc mathématiciens et théologiens travaillent dans deux domaines distincts.

Troisièmement, le texte pris en son sens littéral, quand il contient des énoncés relatifs au monde naturel, ne prétend pas à la vérité : il reflète seulement des opinions. Et ici Galilée introduit une précision : les écrivains sacrés se conforment aux représentations coutumières en leur temps. L'opposition ainsi introduite, appuyée sur des citations de saint Jérôme et de Thomas d'Aquin, n'est plus entre apparences et réalités astronomiques ou entre vulgaire et savants, mais entre aujourd'hui et hier. Nous allons revenir plus loin sur la portée de la remarque, qui ouvre l'interprétation du texte biblique à l'historicité, à la prise de conscience de la distance temporelle.

Ainsi l'herméneutique galiléenne marque une clarification par rapport à l'herméneutique augustinienne selon une triple opposition : celle du caché et de l'ouvert, du révélé et du rationnel, du passé et du présent. Mais sa diffusion n'a pas été considérable⁵. Tous les problèmes soulevés par Galilée vont être travaillés avec des accents différents.

1.2. *La ligne de l'interprétation catholique*

Comme la tradition de la théologie catholique insiste sur l'harmonie de la foi et de la raison, c'est l'impossibilité de la double vérité qui vient en première ligne dans le débat. Pascal s'en explique dans la *Dix-huitième Lettre provinciale*, en invoquant la double autorité de saint Augustin et de saint Thomas. Trois sources de connaissance sont à notre disposition : la foi, la raison, les sens. La foi juge des vérités révélées, la raison juge des vérités proportionnées à la nature, les sens jugent des vérités de fait. Comme il s'agit principalement pour le parti janséniste de nier la présence dans l'*Augustinus* des propositions condamnées, Pascal va insister sur l'autorité des sens, mais sans la séparer de celle de la raison. Cette réflexion sur l'accès aux vérités de fait ou de raison paraît à Pascal nécessaire et suffisante, et l'appel à l'autorité, parfaitement inadéquat à la nature du problème posé. L'auteur de la *Dix-huitième Provinciale* explique à son adversaire jésuite, dont les confrères, pense-t-il, ont fait condamner Galilée, que ce jugement de l'autorité est de nulle portée : «Ce ne sera pas cela qui prouvera que la terre demeure en repos ; et si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est elle qui tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner, et ne s'empêcheraient

⁵ Une édition latine parut en 1636 et il fallut attendre 1710 pour trouver une réédition à Naples : cf. M. PESCE, «L'interpretazione della Bibbia nella lettera di Galileo a Cristina di Lorena e la sua ricezione», *Annali di storia dell'esegesi*, 4 (1987), p. 239-284 ; sur l'impression, p. 266 sq.

pas de tourner aussi avec elle»⁶. Prise de position d'autant plus forte que Pascal tient l'héliocentrisme pour une hypothèse parmi d'autres.

Qu'il s'agisse donc de la connaissance rationnelle avec Copernic et Galilée ou de la connaissance par les sens, dans le cas de la certitude historique, il est impossible de renoncer aux vérités établies par ces deux voies au nom du sens littéral de l'Écriture. Le devoir s'impose à l'interprète chrétien de trouver alors un autre sens que le sens littéral, sens qui sera conforme aux conclusions de la raison ou aux certitudes sensibles. Or cela est toujours possible, puisque l'Écriture peut présenter plusieurs significations «au lieu que le rapport des sens (*i.e.* l'évidence sensible) est unique». Reprenant un exemple de saint Thomas, à propos des deux grands luminaires de la Genèse, Pascal affirme que l'Écriture n'enseigne pas que la lune soit en elle-même plus grande que les étoiles, mais relativement à nous⁷.

1.3. *L'effort séparatiste des théologiens cartésiens et l'interprétation de la Bible*

1.3.1. *La Bible clef du monde naturel*

Dans les milieux protestants d'Angleterre et des Pays-Bas, la Bible semble offrir, en plein XVII^e siècle, la clef de l'interprétation de la nature. Cette conviction n'est pas la reprise des développements des siècles précédents sur la physique, la géographie et la linguistique sacrées. Elle a pris un élan nouveau, illustré par une exposition qui s'est tenue à Oxford en 1998⁸. Les organisateurs se sont proposés de montrer comment, dans l'Angleterre religieuse du XVII^e siècle, la Bible ne ferme pas mais, tout au contraire, ouvre le chemin de la connaissance scientifique. Par sa faute, par le poids de son propre péché, l'humanité s'est malheureusement détournée de la connaissance bienheureuse, mais il lui suffirait, pour retrouver ce paradis perdu, de se mettre à l'école des grands récits bibliques. Notre premier père, en nommant les animaux, selon leur nature, révélait à tous ses descendants la proximité des mots et des choses, la profondeur ontologique du langage. Destiné à rapprocher les hommes, celui-ci avait été perturbé par les fautes des descendants d'Adam, punis par la confusion de Babel. Mais l'unité originariaire de la langue et donc la grande fraternité des hommes était inscrite dans le dessein divin : il suffisait pour avancer vers la paix universelle de retrouver et de rapprocher toute une population de signes. L'accueil de toutes les espèces vivantes dans l'arche de

⁶ PASCAL, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1954, p. 900.

⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 68, art. 1 ; PASCAL, *op. cit.*, p. 898-899.

⁸ J. BENNETT and S. MANDELBROTE, *The Garden, the Ark, the Tower, the Temple. Biblical Metaphors of Knowledge in early modern Europe*, Oxford, Museum of the History of Science and Bodleian Library, 1998.

Noé invitait, de son côté, à dresser une grande encyclopédie de la nature. Enfin la précision des mesures ayant servi à la construction du temple de Salomon devait constituer un entraînement pour tous les amateurs de géométrie, d'arpentage et de mathématiques. Ainsi, dans la culture anglaise, il ne se dessine pas de faille entre foi et raison. Au contraire l'élan vers la connaissance, qui veut faire advenir une ère de paix et de bonheur, est conduit à prendre appui sur les récits bibliques. Ceci suppose une large audience en terre britannique des cercles millénaristes qui s'enchantent de telles pensées. L'un de ces cercles fut celui du Prussien Samuel Hartlib (c. 1600-1662), réfugié en Angleterre pour échapper aux horreurs de la guerre de Trente Ans. Hartlib fut en lien avec l'unioniste John Dury et avec le pédagogue Comenius. Tous rêvaient d'une humanité nouvelle régénérée par la mise en œuvre d'une vision biblique du monde. Ces vues enthousiastes avaient dû traverser la mer et trouver des échos aux Pays-Bas. Descartes prend fermement parti contre cet amalgame et affirme nettement la séparation de la foi et de la théologie, de la foi et de la raison, comme Jean-Robert Armogathe l'a expliqué dans *Le Grand Siècle et la Bible* ⁹.

1.3.2. *Le refus des théologiens cartésiens*

Cet engagement de Descartes en faveur de la séparation de la théologie et de la philosophie a obligé ses partisans, les théologiens cartésiens bien étudiés par Paul Dibon, à proposer une interprétation de l'Écriture qui ferme la porte à tout essai de physique chrétienne. Il faut et il suffit pour cela d'éclaircir la manière dont s'exprime l'Écriture en général, sans s'interroger sur l'autorité respective des autres sources de connaissance. Cette interrogation fut l'œuvre du théologien Christoph Wittich (1625-1687), né en Allemagne, professeur à Herborn, Duisburg, puis Nimègue et enfin Leyde (1671-1687), où, d'après une lettre de Bayle utilisée par Dibon, il eut grand succès ¹⁰. Partisan décidé de la séparation cartésienne entre théologie et philosophie, Wittich s'attache à nier l'autorité de l'Écriture dans le domaine de la physique uniquement de manière interne, c'est-à-dire par des arguments tirés de l'Écriture elle-même. Cette argumentation se développe en plusieurs textes mais principalement dans le *Consensus veritatis in scriptura divina et infallibili*

⁹ J.-R. ARMOGATHE, «La vérité des Écritures et la nouvelle physique» in *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989 (*Bible de tous les temps*, 6), p. 59-60 ; cf. aussi V. CARRAUD «Descartes et l'Écriture Sainte» in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste. Groupe de recherches spinozistes. Travaux et documents n° 4*, p. 61-62 et F. LAPLANCHE, *Bible, sciences et pouvoirs au XVII^e siècle*, Naples, Bibliopolis, 1997 (Istituto italiano per gli Studi Filosofici. Lezioni della scuola superiore in Napoli, 19), p. 35-39 et 89-105.

¹⁰ P. DIBON, *Regards sur la Hollande du Siècle d'Or*, Naples, Vivarium, 1990, p. 700-701 ; cf. aussi P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, art. «Wittich».

revelatae cum veritate philosophica a Renato des Cartes detecta de 1659 (II^e édition 1682).

Dans cet ouvrage, qui intervient au cours des nombreuses controverses suscitées aux Pays-Bas par les publications des disciples de Descartes, patiemment étudiées par Dibon, Wittich oppose deux types de connaissance : la *cognitio accurata* qu'il dit aussi *philosophica* et la *cognitio vulgaris* qu'il dit aussi *communis*. Tous ses arguments tendent à exclure la présence dans l'Écriture de la *cognitio accurata*. Les chapitres 1 et 2 de la première épître aux Corinthiens excluent le recours des orateurs et écrivains sacrés à la sagesse du monde. Moïse, s'il fut bien élevé dans la sagesse des Égyptiens comme l'assure Actes 7,22 n'en fait guère usage dans la rédaction des premiers chapitres de la Genèse. Salomon, célèbre lui aussi pour sa sagesse, n'a laissé aucune trace de ses connaissances dans les livres sacrés. Un examen systématique des textes bibliques renforce la conviction de leur incompétence en matière de connaissances naturelles. L'Écriture met le siège des pensées dans le cœur, alors que la médecine le situe dans le cerveau. Les expressions scripturaires sont impropres : dire que Melchisédech n'a ni père ni mère signifie que ses origines sont inconnues. Faut-il croire, comme il est écrit dans Isaïe 49,24-25, que Dieu contraindra au cannibalisme les ennemis d'Israël ? Comment se fait-il que les apôtres citent la Bible selon la Septante, une mauvaise version ? Enfin, bien entendu, les descriptions corporelles de Dieu montrent l'inadéquation à son objet du style de l'Écriture. Si donc il se produit un écart entre les énoncés de l'Écriture et la vérité de la chose, peut-on accuser l'Écriture de faux ? Wittich donne la parole à l'attaquant : «Si quelqu'un emploie des formules communes, contenant un énoncé vrai, mais seulement par rapport à nous, et enveloppé de préjugés qui l'obscurcissent, un tel homme enseigne le faux. Or le saint Esprit...»¹¹. L'objection, apparemment imparable dans sa forme syllogistique, conduit à affirmer que Dieu enseigne le faux. La réplique consiste à nier que de telles propositions soient à proprement parler un enseignement (par exemple que ce soit bien le soleil qui tourne autour de la terre). Car les circonstances du récit et le but du narrateur n'impliquent pas le mouvement réel du soleil autour de la terre : il suffit qu'il soit relatif¹². Wittich, au chapitre précédent, prend encore un autre exemple, celui de la représentation de Dieu sous forme d'un vieillard siégeant sur un trône, manière de signifier la fonction judiciaire de l'Éternel. Celui qui connaît la «vérité de la chose» comprendra que le Saint Esprit use ici de formules communes, d'autant plus qu'il s'agit de décrire Dieu non dans son essence inconnaissable mais dans son rapport aux hommes. C'est de croire à cette fonction judiciaire qui est essentiel, l'erreur sur la représentation ne comporte pas de conséquence pour le salut.

¹¹ C. WITTICH, *Consensus veritatis*, Nimègue, A. Wyngaerden, 1659. Ce paragraphe résume l'argumentation du chapitre XXXIII.

¹² *Ibid.*

On voit que chez Wittich l'herméneutique n'est pas rationaliste comme chez Louis Meyer : la séparation de la philosophie et de la théologie s'effectue par une étude précise du langage biblique. Mais il est possible de faire encore deux remarques.

1.3.3. Deux remarques sur Wittich

Dibon signale la familiarité de Wittich avec Johann Clauberg. Tous deux allemands, ils ont été collègues à la Hohe Schule calviniste de Herborn, puis à Duisburg, et tous deux sont admirateurs de la philosophie cartésienne. On pourrait se demander si Wittich ne fait pas une application à l'exégèse biblique de l'herméneutique générale contenue dans la *Logica vetus ac nova* de Clauberg. En effet, la *Logica analytica*, qui forme la seconde partie de l'ouvrage et qui se voit destinée à la résolution des pensées d'autrui, distingue deux efforts à accomplir, d'où découlent les deux subdivisions de cette deuxième partie : *l'hermeneutica analytica* s'efforce de comprendre les pensées d'autrui à partir de leurs signifiants, de reconstruire le sens vrai et *l'Analytica stricte dicta* s'interroge sur les signifiés. Pour reprendre les propres termes de Clauberg, «la première partie de l'analytique s'occupe seulement de cette propriété du discours externe qui s'appelle 'signification', s'il s'agit des simples mots, 'sens' s'il s'agit des phrases entières. La seconde partie se tourne vers de nombreuses propriétés du discours, elle recherche si un axiome est vrai ou faux, s'il porte sur le nécessaire ou sur le contingent, quelle conséquence s'en tire ou non ; elle distingue thème et arguments, sépare les pensées confuses des distinctes, examine les figures ou modes des syllogismes employés»¹³. On peut, au moins à titre d'hypothèse à vérifier, voir un rapport entre la réflexion de Clauberg et la distinction entre le sens vrai de l'énoncé biblique, qui, dans le cas, est le sens littéral et la vérité de la chose.

En second lieu, Wittich va-t-il jusqu'au bout de son séparatisme ? Le titre de l'ouvrage en ferait douter puisqu'il affirme le consensus de la philosophie de Descartes avec la Sainte Écriture. Quelques chapitres plaident en faveur de deux thèses cartésiennes spécialement honnies des adversaires de Descartes aux Pays-Bas : le mouvement de la terre, l'indéfini du monde¹⁴. Par ailleurs, dans un autre ouvrage, la *Theologia pacifica*, Wittich affirme que la philosophie cartésienne est utile en théologie pour fournir une méthode correcte et il prétend que la Sainte Écriture et la philosophie de Descartes concordent¹⁵. Wittich ne soutient donc pas complètement son séparatisme originel et d'autres

¹³ J. CLAUBERG, *Logica vetus ac nova*, Amsterdam, Elsevier, 1654, p. 45. Sur la logique de Clauberg, cf. J. LE BRUN, «Exégèse, herméneutique et logique au XVII^e siècle», *XVII^e siècle*, 49 (1997), p. 19-30.

¹⁴ Sur Wittich, cf. P. DIBON, *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, cit., p. 700-711 ; *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1669.

¹⁵ *Theologia pacifica*, Amsterdam, Boutesteyn, 1683, chap. IX.

théologiens cartésiens seront plus audacieux dans l'effort de concorde. C'est en particulier le cas de Johann Amerpoel, auteur, en 1669, d'un *Cartesius mosaïzans seu Evidens-facilis conciliatio Philosophiae Cartesii cum historia creationis primo capite Geneseos per Mosem tradita*, publié à Leuwarden. Pour Amerpoel, la création de la Terre sous forme de chaos encore indistinct correspond à la théorie cartésienne des tourbillons primitifs et la localisation dans le sang du principe vital chez les animaux favorise l'explication purement scientifique de la vie animale ¹⁶.

1.3.4. *Un constat de séparation*

Nous constatons ainsi, au terme de cette première partie, que l'exégèse biblique se déprend lentement de l'idée selon laquelle la Bible contient l'enseignement de toutes les sciences. Pour la géologie et la paléontologie, la recherche de la concorde va se maintenir jusqu'au début du XIX^e siècle et ceci a été bien étudié par les historiens des sciences anglo-saxons ¹⁷. Pour la physique et l'astronomie, le système de Newton viendra renforcer les démonstrations de Copernic et de Galilée et rendre l'héliocentrisme hautement probable. Nous avons un indice de cette situation dans les commentaires de Jacques Saurin, pasteur du Refuge à La Haye. Il publie dans cette ville des *Discours historiques, critiques, théologiques et moraux sur les evenemens les plus mémorables du Vieux et du Nouveau Testament*. L'ensemble des *Discours* parut de 1728 à 1739, en six volumes *in-folio*, mais Saurin n'est responsable que des deux premiers : son œuvre fut continuée et achevée par Pierre Roques, puis Charles-Louis de Beausobre. Dans le Discours V, contenu dans le tome II, Saurin s'attarde sur le miracle de Josué. Il recourt à l'autorité de William Whiston, successeur de Newton à Cambridge, auteur de *A new Theory of the Earth*, et sur celle de l'astronome néerlandais Jacob's Gravesande qui lui écrit une longue lettre datée du 22 décembre 1721 et imprimée dans le volume. Il en ressort la haute probabilité de l'héliocentrisme. La conclusion de Saurin, nous la connaissons déjà :

Mais les philosophes se prévalent de l'aveu que les théologiens sont contraints de faire eux-mêmes dans des occasions, c'est que le Saint Esprit n'a pas voulu que les auteurs sacrez s'exprimassent avec exactitude sur ce qui concerne les choses physiques, parce que le but qu'il se proposoit en les inspirant n'étoit pas de leur dicter un cours de Physique où nous puissions puiser des secours pour devenir bons philosophes : il vouloit leur dicter un cours de morale et de religion, où nous apprissions à rectifier les idées de notre esprit et à régler les mouvemens de notre cœur dans ce qui concerne notre salut ¹⁸.

¹⁶ P. DIBON, *Regards*, cit. p. 686-687.

¹⁷ Cf. G. L. DAVIES, *The Earth in Decay. A History of British Geomorphology 1578-1878*, Londres, 1969.

¹⁸ J. SAURIN, *Discours historiques*, La Haye, Pieter de Hondt, 1720-1739, t. II, p. 76.

Pour écarter toute erreur de la Bible, il convient donc de dire que la physique n'y est pas enseignée, et d'ajouter que dans ce domaine l'écrivain sacré parle selon les apparences, Dieu s'accommodant ainsi à l'opinion du plus grand nombre :

Dans le système qu'il nous donne des ouvrages de la nature, l'écrivain sacré a suivi, moins une Physique exacte, que l'impression qu'ils font sur nos sens. La lune est soixante millions de fois moins grosse que le soleil, du moins selon le calcul du Philosophe que nous avons cité [il s'agit de Nicolas Hartsoecker]. Elle ne peut être appelée, comme le Soleil un grand Luminaire, que dans le sens que nous avons marqué ¹⁹.

En lisant ces règles d'interprétation, avons-nous l'impression d'avoir beaucoup progressé en un siècle et demi ? Il ne semble pas. Dans son commentaire de la Genèse (1,14-15), Calvin répète quatre fois, à quelques lignes de distance, que Moïse ne parle pas en philosophe, mais rapporte ce qui est connu des rudes, ce qui est d'usage commun. L'écrivain sacré s'exprime selon les apparences perçues, grâce au sens commun, par les *idiotae* ²⁰. Nous trouvons également ce jugement dans les axiomes théologiques du Genevois Alexandre Morus. Il s'agit d'une chaîne d'axiomes herméneutiques publiés à Saumur en 1677, avec les *Notae ad quaedam loca Novi Foederis* (dont la première édition datait de 1661). L'axiome xxxv affirme que l'Écriture *non tam rei veritatem quaerit quam opinionem vulgi sequitur*. Et Morus ajoute que c'est en recourant à un tel axiome que les astronomes peuvent soutenir le mouvement de la Terre autour du soleil, bien qu'il soit contraire au sens littéral de l'Écriture. L'immobilité de la Terre est en effet une opinion, dont l'origine est immémoriale, opinion sans rapport avec la vérité des choses ²¹. Le développement de la science imposait donc, par son contenu, une réévaluation de croyances traditionnelles et une énergique reprise de l'herméneutique augustinienne et thomiste. Cette reprise se généralise d'autant plus, au tournant des Lumières, que la science nouvelle a pris racine dans l'opinion et prend résolument une dimension culturelle et sociale.

2. Le rapport de la Bible au temps

2.1. Un autre âge du monde

Pour introduire cette deuxième partie, je citerai deux textes. Le premier est de Bernard Lamy, oratorien acquis au cartésianisme et ami de Malebranche. En 1684, il publie des *Entretiens sur les sciences*, six fois réédités de son vivant,

¹⁹ *Ibid.*, t. I, p. 4-5.

²⁰ J. CALVIN, *Opera omnia* vol. 23, *Corpus Reformatorum*, 51, Brunshwig, 1882, col. 21-22.

²¹ A. MORUS, *Axiomata theologica Scripturarum interpretationi inservientia*, Saumur, Isaac et Henry Desbordes, 1677, p. 520-521.

publiés encore six fois de 1724 à 1768, traduits en italien et en espagnol. Recourant à la fiction d'une visite de bibliothèque, voici comment il parle à un jeune homme : «Quant aux saintes Ecritures, un Théologien doit en étudier l'histoire, c'est-à-dire en quel tems elles ont été données par le Saint Esprit, et de quels interprètes il s'est servi ; ce qu'on a pensé de tous temps des Livres divins ; en quelle Langue ils ont été écrits ; quand ils ont été traduits en d'autres langues ; et quel jugement on a fait de ces Traductions»²². Ce texte est hautement significatif ; il correspond à un temps d'arrêt dans la production des commentaires, qui cèdent la place aux séries d'histoires critiques de Simon, aux prolégomènes de la Bible polyglotte de Walton et à l'*Apparatus biblicus* de Lamy lui-même : avant de prétendre commenter la Bible, il faut prendre la peine d'un long détour historique et replacer chaque livre dans le temps où il a été écrit. Cette ferme affirmation de Lamy suppose la conscience d'une différence entre le temps du rédacteur et celui du commentateur, ce qu'on nomme aujourd'hui l'altérité du texte. Cette prise de conscience n'est-elle pas provoquée par la modification de la vision du monde qu'opère lentement la science nouvelle ? C'est ce qui ressort, au cours de la querelle des Anciens et des Modernes, de la prise de position de Claude Fleury, sous-précepteur des petits-enfants de Louis XIV, plus tard confesseur de Louis XV. Il nous intéresse spécialement parce qu'il va prendre une part active à l'édition des œuvres de Calmet. Voici ce qu'il écrit dans l'opuscule intitulé *Si les anciens étoient plus ignorans que nous et comment ?*

Nous avons l'avantage en tout ce qui dépend de l'expérience, nous connoissons mieux la structure du monde, la nature du ciel et des astres, les plantes, les animaux et tous les corps terrestres. Nous connoissons beaucoup de pays et de peuples différens. Nous savons plus de remèdes pour les maladies et nous avons plus de machines inventées dans ces derniers siècles, comme les moulins à vent et à eau, la poudre à canon, la boussole, l'imprimerie, etc.²³.

L'ignorance scientifique des anciens explique la forme de leurs superstitions et de leur idolâtrie : n'ayant pas pénétré les secrets de la nature, ils en personnifiaient les forces et les adoraient. Ils vivaient dans un âge préscientifique, dirons-nous. Or ce constat explique la nécessité de recourir à l'explication historique pour éclaircir mainte énigme de la Bible.

Ouvrons en effet les *Dissertations* de Calmet *qui* – selon son propre titre – *peuvent servir de prolégomènes à l'Écriture sainte*. Publiées à part en 1720 en trois tomes, elles sont généralement tirées des volumes du *Commentaire littéral*, mais certaines sont inédites. L'une d'elles est intitulée *Dissertation sur le système du monde des anciens Hébreux*. Après avoir rappelé le principe traditionnel de l'exégèse selon lequel, dans les descriptions du monde physi-

²² B. LAMY, *Entretiens sur les sciences*, éd. F. Girbal et P. Clair, Paris, P.U.F., 1966, p. 282.

²³ C. FLEURY, *Nouveaux opuscules de M. l'Abbé Fleury*, Paris, Veuve Nyon, 1807, p. 285-286.

que, l'écrivain sacré parle populairement, Calmet critique avec vivacité et ironie les commentateurs qui ont voulu à toute force interpréter l'Écriture en y trouvant les systèmes successifs du monde, construits par les philosophes de la nature, y compris celui de Descartes ; Calmet nomme expressément ici le *Cartesius mosaïzans* d'Amerpoel. En fait le système du monde que nous découvrons en lisant l'Écriture n'est ni cartésien ni ptoléméen. Il est celui des peuples anciens, que nous retrouvons hors de la Bible chez les anciens philosophes aussi bien que chez les Pères de l'Église. Pour mieux le connaître, Calmet a bénéficié de l'édition par son confrère Bernard de Montfaucon en 1706 de la *Topographia christiana* de Cosmas Indicopleustès, ouvrage anonyme attribué à un moine du VI^e siècle. Cet ouvrage s'oppose avec vivacité à l'astronomie ptoléméenne et à la thèse de la rotondité de la Terre qui entraîne l'absurde croyance à l'existence des antipodes. Calmet présente ainsi cette ancienne cosmographie : la Terre est en réalité un disque plat, entouré d'océans, et recouvert par une calotte demi-sphérique qui tourne sur elle-même, entraînant les étoiles fixes, et où se déplacent le soleil et les planètes. Celui-ci disparaît la nuit soit derrière une grande montagne inconnue, située au nord de la Terre, ou se plonge dans les océans pour se rafraîchir. Interpréter correctement les descriptions naturelles de la Bible, ce n'est pas seulement les dire «populaires», mais les rapporter à une cosmographie précisément datée. Il faut recueillir ces données comme un système cohérent, sans chercher des interprétations raisonnables, par exemple insinuer que les eaux d'en haut de Genèse 1,6 seraient des brouillards ou des vapeurs. Non, il s'agit bien d'eaux retenues par la voûte céleste : «Quant au système des cieux, nous remarquons dans les anciens presque toutes les mêmes idées que nous avons vues dans les Ecrivains sacrez. Ils les croyoient solides, inébranlables, d'une forme de demi-cercle qui couvroient la terre par dessus en forme de voûte»²⁴.

Que ces représentations soient inexactes, Calmet en convient, mais il ne charge pas les auteurs sacrés de ces inexactitudes. Ils n'étaient pas dupes de leur propre langage, mais se conformaient aux opinions de leur temps. Ce relativisme culturel n'atteint en rien la foi de Calmet au miracle de Josué : si l'on admet l'opinion de plus en plus en faveur chez les astronomes affirmant le mouvement de la Terre, il suffira de comprendre que Dieu arrêta la rotation diurne de celle-ci. Ainsi, malgré ses réticences et ses réserves avouées, l'herméneutique de Calmet oriente imperceptiblement l'exégèse biblique vers l'inscription des systèmes de représentation dans l'histoire. Dans la première moitié du XVII^e siècle, l'érudition protestante s'était employée à démontrer la relation du langage patristique aux controverses des siècles passés et leur inaptitude à dirimer des débats apparus ultérieurement²⁵. Maintenant, la Bible est-elle

²⁴ A. CALMET, *Dissertations qui peuvent servir de prolégomènes à l'Écriture sainte*, Paris, Emery, 1720, 3 vol., t. I, 2^e partie, p. 457.

²⁵ D'après M. TURCHETTI, «Jean Daillé et son *Traicté de l'employ des Saints Pères*» in E. Bury et B. Meunier éd., *Les Pères de l'Église au XVII^e siècle*, Paris, Cerf, 1993,

aussi contrainte d'avouer son rapport fondamental au temps. La philologie a dévoilé l'histoire de son texte et de ses traductions, elle commence à secouer les traditions concernant la rédaction de ses livres. Et voici que la science du monde naturel souligne aussi l'appartenance à un monde passé de ses représentations cosmologiques : devenues caduques, elles ne relèvent pas de la théologie, mais de la connaissance historique.

2.2. Où s'arrêtera-t-on ?

En s'exprimant de la sorte, le bon Calmet avait ouvert une boîte de Pandore qu'il essaya en vain de refermer dans sa *Dissertation sur les obsessions et possessions du démon*. On sait que le XVII^e siècle est assailli de doutes en ce qui concerne la réalité des possessions diaboliques. Déjà dans l'affaire des Ursulines de Loudun, Marc Duncan, médecin et professeur de philosophie à l'Académie protestante de Saumur, penchait pour l'explication médicale. Non qu'il niât absolument la possibilité de la possession, mais dans ce cas précis, il n'en repérait pas les signes indiscutables. Son *Discours de la possession des religieuses ursulines de Loudun*, publié en 1634, déclencha une guerre de traités. Mais la réflexion sur le démon se prolongeait en milieu réformé. Est-ce que la croyance à l'action du démon n'était pas une croyance catholique, bruyamment orchestrée par la pratique des exorcismes ; et cette croyance n'était-elle pas, comme bien d'autres éléments du catholicisme, un héritage du paganisme antique ? Ces questions audacieuses furent soulevées par le Néerlandais Balthasar Bekker, dans un ouvrage publié en 1691 et traduit en français dès 1694, sous le format commode de quatre petits volumes in-12 et sous le titre de *Le monde enchanté*. Une puissante objection se dressait tout de même contre l'exclusion hors de la foi chrétienne de la croyance aux possessions. C'était l'usage important fait par le Christ et les apôtres des exorcismes. Calmet présente ainsi la réponse des adversaires de la possession :

On peut répondre que ni Jésus-Christ, ni les apôtres ni l'Eglise n'ont pas entrepris de réfuter les opinions et les préjugés des peuples, ni de réformer les manières de parler triviales et populaires, toujours peu correctes et peu exactes, et souvent contraires à la vérité. On sait quelles étoient les fausses idées du commun des Juifs et des apôtres sur le Messie et sur le siècle futur, et sur tant d'autres traditions. Le Sauveur a souffert jusqu'à la fin leur grossièreté et leur ignorance, et il a laissé au Saint Esprit le soin de les détromper, de les former, de leur ouvrir l'esprit et le cœur, et de les éclairer sur tout ce qu'il avoit dit si souvent, sans qu'ils l'eussent pu comprendre ²⁶.

Effrayé par la disparition du diable qu'entraîne ce relativisme historique, Calmet essaie de lui résister en invoquant une règle traditionnelle de l'herméneutique augustinienne. De quel moyen dispose-t-on pour savoir si une expres-

p. 69-85 ; J.-L. QUANTIN, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1999, p. 65-96.

²⁶ A. CALMET, *Dissertations*, cit., t. I, 2^e partie, p. 600-601.

sion est propre ou figurée ? «Le voici en un mot. Tout ce qui, dans la parole divine, ne peut se rapporter, pris au sens propre, ni à l'honnêteté des mœurs, ni à la vérité de la foi, est dit, sachez le bien, au sens figuré. L'honnêteté des mœurs a pour fin l'amour de Dieu et du prochain, la vérité de la foi, la connaissance de Dieu et du prochain»²⁷.

La non-existence des démons n'étant pas prouvée ni prouvable par la science, il faudrait pour interpréter au sens figuré les innombrables textes qui les mettent en scène, que leur lettre fût contraire à l'honnêteté des mœurs ou à la vérité de la foi. Comme ce n'est pas le cas, Calmet refuse de relativiser par l'histoire et les mentalités du temps les récits évangéliques de possession diabolique. Mais on ne fait pas sa part à la science et le recours à l'histoire va se révéler aussi embarrassant qu'utile, car il accuse l'écart infranchissable entre le sens du texte et la vérité de la chose. La Bible peut devenir simultanément objet de curiosité érudite et dénuée de sens pour le lecteur.

3. Sens vrai du texte et vérité de la chose ou la méthode des sciences appliquée à l'Écriture

3.1. *Sens vrai et vérité de la chose selon Spinoza*

Les auteurs que nous avons passés en revue cherchaient à échapper à la contrainte du sens littéral dans les descriptions bibliques de la nature. Au chapitre VII du *Traité théologico-politique* de Spinoza (1670) la méthode d'interprétation proposée est plus radicale. Elle se propose de séparer, pour comprendre correctement le texte scripturaire, «le sens vrai du texte» de «la vérité de la chose», distinction qui vient de Louis Meyer, le médecin ami de Spinoza qui a écrit la *Philosophia interpres scripturae* et qui s'est inspiré de la *Logique* de Clauberg, déjà évoquée. Cette séparation ne supprime pas un deuxième moment, judiciaire celui-là, qui s'interrogera sur la vérité de la chose. Mais il ne faut pas mélanger les deux temps et, pour établir la signification du texte, il suffira de recourir à l'Écriture seule, expliquer l'Écriture par l'Écriture, ce qui signifie, selon Spinoza, suivre la même méthode que celle adoptée dans l'interprétation de la nature. Qu'est-ce à dire ? L'étude de la nature va de l'enquête (*historia*) sur les faits à leur mise en ordre puis à la définition des choses naturelles. De même, l'interprète de l'Écriture devra recueillir les faits en usant de toutes les ressources de la philologie et de l'histoire ; puis comparer ces faits entre eux ; enfin parvenir à formuler la pensée des auteurs sacrés. Ce recours à la méthode scientifique possède chez Spinoza une portée polémique : il veut éliminer le commentaire théologique, qui cherche à trouver dans l'Écriture la présence des dogmes auxquels il tient,

²⁷ S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, l. III, c. X, 14 in *Œuvres de saint Augustin*, vol. 11, 2, Paris, Desclée/De Brouwer (Bibliothèque augustiniennne), 1997, p. 359.

et le commentaire philosophique, à la manière de Maïmonide, qui veut conformer le sens de l'Écriture au contenu philosophique qu'il tient pour vrai. Dans l'un et l'autre cas, il y a confusion entre sens du discours et vérité des choses. L'éclaircissement d'une difficulté ne sera obtenu, explique Spinoza, que par confrontation interne des textes

Car nous nous occupons ici du sens des textes et non de leur vérité. Il faut même avant tout prendre garde, quand nous cherchons le sens de l'Écriture, à ne pas avoir l'esprit préoccupé de raisonnements fondés sur les principes de la connaissance naturelle (pour ne rien dire des préjugés) ; afin de ne pas confondre le sens d'un discours avec la vérité des choses, il faudra s'attacher à trouver le sens uniquement en s'appuyant sur l'usage de la langue ou sur des raisonnements ayant leur seul fondement dans l'Écriture²⁸.

Par exemple, l'expression de Moïse selon laquelle Dieu est un feu ne peut être retenue au sens littéral car l'Écriture dit ailleurs que Dieu n'a aucune forme visible. Mais la langue autorise le lecteur à considérer l'expression comme identique à cette autre : «Dieu est jaloux», à entendre, elle, au sens littéral, car l'Écriture n'enseigne nulle part que Dieu soit sans passion. En somme l'interprète ne reçoit pas le sens d'une inspiration surnaturelle, il ne l'impose pas au texte comme Maïmonide, il le construit, comme le géomètre les figures.

Au terme de son enquête historique et critique, Spinoza pose au chapitre VII une deuxième égalité entre interprétation de la nature et interprétation de l'Écriture. Comme la science explique la nature en partant de lois universelles (concernant le mouvement et le repos), pour descendre vers le particulier, il est possible aussi de dégager de l'histoire de l'Écriture «ce qui est le plus universel, ce qui est la base et le fondement de toute l'Écriture, ce qui enfin est recommandé par tous les prophètes comme une doctrine éternelle et de la plus haute utilité pour tous les hommes»²⁹. Ce sont les articles du *credo minimum* que Spinoza va développer au chapitre XIV et dont il montre qu'ils ont une finalité éthique : ils sont destinés à soutenir la prescription de la justice et de la charité et pourraient être établis par la lumière naturelle.

Pour souligner encore la clarté de cet enseignement éthique de portée universelle, Spinoza ajoute qu'il peut être compris même par qui n'a pas une profonde connaissance de l'hébreu. Il renvoie ici aux *Éléments* d'Euclide, dont l'enseignement, pouvant être aisément conçu par tous, dispense le lecteur d'une connaissance approfondie du grec et peut être traduit sans perte dans toutes les langues³⁰.

²⁸ SPINOZA, *Traité théologico-politique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1928, chap. VII, p. 138-139.

²⁹ *Ibid.*, p. 143. Cf. le commentaire de ces textes par J. LAGRÉE, «Le thème des deux livres de la Nature et de l'Écriture» in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza*, cit. p. 24-33.

³⁰ Si les enseignements de l'Écriture semblent parfois aller contre la loi générale de justice et de charité, il faudra expliquer cette exception par des circonstances historiques particulières (cf. *ibid.*, p. 143-145).

Mais dans l'Écriture demeure un reste qui s'oppose à cette concentration : les récits de révélations et de miracles, choses qui ne peuvent «être déduites des principes connus par la lumière naturelle». Ce domaine apparemment irréductible à la méthode rationnelle doit pourtant, lui aussi, être traité scientifiquement. L'interprète ira donc du général au particulier. Après un examen de la question générale (qu'est-ce qu'un prophète, qu'est-ce qu'un miracle), il descendra vers chaque forme particulière de révélation ou de miracle. Spinoza renvoie ensuite le lecteur aux exemples qu'il a développés précédemment, c'est-à-dire dans les premiers chapitres du *Traité théologico-politique*. Ils sont particulièrement importants pour saisir l'impact de sa méthode sur l'interprétation historique de l'Écriture.

3.2. *L'interprétation historique de l'Écriture*

Au chapitre I du TTP, Spinoza insiste sur la place de l'imagination dans la prophétie qui fonctionne avec le secours de la voix et de la vision. Cette insistance lui permet de souligner, par opposition à l'universalité des enseignements éthiques de l'Écriture, la particularité de la prophétie : en elle, Dieu s'adapte au tempérament corporel, aux spécificités de l'imagination, aux opinions de chaque prophète. C'est cette adaptation de Dieu aux opinions du prophète qui est particulièrement décisive pour l'interprétation historique de l'Écriture. En effet, elle dépasse de beaucoup, chez Spinoza, le simple domaine astronomique. Certes Josué a pris pour un arrêt du soleil, conformément à l'opinion commune, un phénomène de réfraction. Mais Spinoza ne s'arrête pas là : il multiplie les exemples qui montrent, pour tous les grands hommes de la Bible, la différence entre l'excellence de leur piété et la pauvreté de leurs représentations de Dieu. Par exemple, le langage de l'Écriture manifeste que les Hébreux ont vu dans le dieu révélé au Sinaï le dieu propre à leur peuple, sans exclure les dieux des autres nations. Ou bien ils ont dû croire à l'élection divine pour se persuader d'obéir au commandement de la justice et de la charité.

Certes, les vues de Spinoza sur l'interprétation de l'Écriture sont surtout exploitées au XVIII^e siècle par les adversaires du christianisme³¹. Mais sa distinction radicale entre le sens du texte et la vérité de la chose va au-delà de toute utilisation partisane et a marqué pour toujours l'histoire de l'interprétation, en fondant la désacralisation du texte scripturaire. L'écart institué entre les représentations charriées par l'Écriture et le noyau rationnel/éthique de celle-ci fonde le traitement purement philologico-historique des textes, dont la manipulation la plus hardie ne peut rien faire perdre à la connaissance de Dieu en vérité. «Nous connaissons que nous demeurons en Dieu, aimait à

³¹ Cf. *Spinoza au XVIII^e siècle*, Présentation par O. Bloch, Paris, Klincksieck, 1990.

répéter Spinoza, et que Dieu demeure en nous, parce qu'il nous a donné de son esprit» (1^e Jo. 4,13).

Le même geste se lit chez Richard Simon, bien que pour lui on ne puisse mener le même parallèle entre interprétation de la nature et interprétation de la Bible. Si la méthode scientifique a pu l'influencer, c'est en un sens assez large. Par ses amitiés oratoriennes, il a été lié au mouvement scientifique du siècle et au cartésianisme. Il en a tiré l'insistance sur l'établissement des vérités de fait, sur les «bons actes», et l'on trouve chez lui la volonté de se tenir à des conclusions purement critiques, ce qui offre un certain parallélisme avec le projet spinoziste. Un parallélisme imparfait, car, par la distinction entre les «matières de pure critique» ou de «grammaire» et les «matières de foi», Simon, interprète catholique, cherche essentiellement à éviter de tomber sous la coupe du décret tridentin, et soumet l'interprétation de l'Écriture à l'autorité de l'Église en matière de foi et de mœurs³². Dans les cas et dans les cas seulement où existe cette interprétation autorisée, s'effectue un blocage entre sens du texte et vérité de la chose. Mais, quand il s'exprime en historien, Simon perçoit les limites et la relativité du langage biblique. Ceci est très net dans le chapitre XIV de la première partie de l'*Histoire critique du Vieux Testament*. À propos de la première langue Simon y dit sa préférence pour l'invention humaine du langage, en s'appuyant sur Grégoire de Nysse. Puis il explique la confusion de Babel par la simple séparation géographique des familles humaines. Alors il généralise son propos : «On pourroit confirmer cette opinion par le Texte même de l'Écriture, laquelle attribue ordinairement toutes choses à Dieu, comme s'il en étoit le seul auteur [...] Selon ce stile, Moïse a eu recours très souvent à la Providence de Dieu, et il n'est pas moins Théologien qu'Historien. C'est ainsi que nous devons expliquer avec saint Grégoire de Nysse la confusion des langues, qu'on peut attribuer à Dieu selon la façon de parler théologique, et en même temps aux hommes selon la vérité de l'Histoire»³³. Ici, vérité non plus de la chose mais de l'histoire, opposée au sens théologique du texte pris en sa lettre : ou plutôt, l'histoire, ce qui a été, est «la chose même».

On peut dire enfin que l'exégèse du Genevois Jean Le Clerc, éditeur d'Érasme, participe de ce grand élan de la raison pour s'approprier le texte biblique, qui s'est affirmé dans la science nouvelle comme rejet de la tradition. Ici c'est de la tradition dogmatique de l'orthodoxie réformée qu'il s'agit. Elle manipule le langage en substituant aux énoncés de l'Écriture des énoncés philosophiques. Le retour à l'Écriture prôné vers la même époque par le Saumurois Étienne Gausson comporte chez Le Clerc une forte connotation philologique. Celui-ci souligne non seulement l'arbitraire du signifiant, mais aussi, ce qui est plus original, les différences produites dans le signifié par son

³² D'après J. LE BRUN, «Richard Simon» in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. XII, Paris, Letouzey et Ané, 1986, col. 1364-1365.

³³ R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, R. Leers, 1685, p. 86-87.

insertion dans des systèmes de représentation spécifiques. Par exemple, peut-on penser que le mot «dieu», de quelque façon qu'on le dise, *theos*, *deus* etc., a la même signification dans le paganisme antique ou dans les religions de la Bible ?

Par ce bref rappel je voulais seulement signaler que, d'une façon diffuse au moins, la méthode des sciences de la nature exerce une large attraction sur l'interprétation de l'Écriture, parce qu'elle produit des certitudes et non des opinions.

4. Remarques finales

Les transformations de l'exégèse biblique au XVII^e siècle et la transition vers les Lumières ne sont pas dues seulement à l'entrée en force de la science dans le champ de la culture européenne. Il faut aussi mentionner les acquisitions propres de la philologie, mesurables dans l'énorme inflation des instruments de travail destinés à faciliter l'intelligence de la Bible³⁴. La controverse confessionnelle a avivé la discussion sur des lieux majeurs et accusé la divergence de lecture déjà soulignée par Érasme, le couple opérationnel n'étant plus «sens littéral» vs. «sens spirituel» mais «sens grammatical» vs. «sens théologique». Enfin les affrontements nationaux ou internationaux ont stimulé la recherche de modèles politiques «tirés des propres paroles de l'Écriture sainte» pour parler comme Bossuet. Mais, dans ces trois domaines, la vivacité et la complexité des querelles ont produit une forte impression d'arbitraire, de subjectivité et d'incertitude dans les résultats trouvés. D'où le sentiment qui s'est répandu, au moins en France, au début du siècle des Lumières, de la «défaite de l'érudition»³⁵. La science, elle, semblait victorieuse, grâce à la sûreté de sa méthode et à la solidité de son organisation, marquée par la création d'académies et de périodiques savants³⁶. Son succès irait croissant au cours du siècle des Lumières, au point que Brockliss a pu, sans rencontrer de contradiction, voir dans l'ouverture des collèges à l'enseignement scientifique le facteur culturel majeur qui rend compte de la Révolution française³⁷. Dans

³⁴ Cf. F. LAPLANCHE, «Le développement de l'*apparatus biblicus* et l'émergence de la critique biblique en France à la fin du XVII^e siècle» in B. E. SCHWARZBACH éd., *La Bible imprimée dans l'Europe moderne*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 1999, p. 407-418.

³⁵ Cf. B. NEVEU, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 333-363 ; C. GRELL, *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, P.U.F., 1993, p. 19-49 ; B. BARRET-KRIEDEL, *Les historiens et la monarchie*, Paris, P.U.F. 1988, 4 vol., t. II, *La défaite de l'érudition*.

³⁶ Cf. *Histoire du christianisme*, vol. 9, M. VENARD éd., *L'âge de raison (1620-1750)*, Paris, Desclée, 1997, p. 939-941, et p. 1090-1093.

³⁷ L. W. B. BROCKLISS, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 444-458.

quelles directions le progrès de la science allait-il retentir sur l'interprétation de la Bible ? En reprenant les trois axes de la communication, nous constaterons : 1° que le domaine des évidences rationnelles ne cesse de gagner du terrain (les dogmes de la Trinité, de l'incarnation ou de la prédestination ne sont-ils pas contraires à la raison ? Dieu peut-il en faisant des miracles déroger à ses propres lois ?) ; 2° que le recours aux représentations du monde passées déborde de la cosmologie vers la théologie : Richard Simon et Spinoza montrent déjà que la théologie des Hébreux est liée à un temps, tandis que l'exégèse du Nouveau Testament, dans le déisme anglais, s'avise de l'adaptation des enseignements de Jésus aux opinions de ses contemporains ; 3° que l'autonomie des procédures scientifiques dans le domaine de l'exégèse ne cessera de s'affirmer et de se renforcer jusqu'à faire entrer la vieille histoire sainte dans l'histoire générale des religions, révolution copernicienne s'il en fut sur la scène de la culture européenne. Instituteur, en France, de cette science des religions, Renan n'a cessé de louer le «divin Spinoza». «La religion (dans la conception de Spinoza) est positive comme sa politique : elle comprend toutes les formes de religion que l'homme a connues et elle les justifie par une interprétation exempte de préjugés, en les mettant chacune à son véritable rang»³⁸ : première formulation, donc, de cette «science positive des religions» dont la laïcité statutaire annonce la sécularisation de la société.

³⁸ L. BRUNSWICG, *La Grande Encyclopédie*, Paris, H. Lamirault, 1885-1901, t. 30, p. 397, notice «Spinoza».

