

INSTITUT DE FRANCE  
ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

**JEAN CALVIN**  
**ET L'INSTITUTION**  
**DE LA LANGUE FRANÇAISE**

Actes du colloque du jeudi 17 septembre 2009



PARIS  
PALAIS DE L'INSTITUT

MMX

Actes du colloque organisé par  
**l'Académie des Sciences Morales et Politiques**  
à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance de Jean Calvin

sous la direction de  
**Jean Mesnard**  
Président de l'Académie

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Introduction</b>	p. 5
Jean Mesnard, président de l'Académie des sciences morales et politiques	
<b>Calvin « fondateur » de la langue française, histoire d'une réhabilitation ou construction d'un mythe ?</b>	p. 7
Olivier Millet, professeur à l'Université Paris IV.	
<b>Genève ou le laboratoire de la langue de Calvin</b>	p. 13
Olivier Pot, professeur à l'Université de Genève	
<b>Calvin et la langue de l'évangélisme français : continuités et infléchissements</b>	p. 39
Isabelle Garnier-Mathez, maître de conférences à l'Université de Lyon III	
<b>« Les vraies Odes ou Chansons spirituelles de l'Eglise » : Calvin inspirateur d'une réforme poétique ?</b>	p. 55
Christophe Bourgeois, ancien élève de l'ENS, professeur agrégé et docteur ès-lettres	
<b>Tout n'est que trace, tout n'est que grâce. Calvin ou le christianisme à l'épreuve de la grammaire</b>	p. 71
Bernard Cottret, professeur à l'Université de Versailles-Saint-Quentin	
<b>L'étonnante invention de Jean Calvin</b>	p. 75
Francis Higman, ancien directeur de l'Institut d'histoire de la Réformation à l'Université de Genève	
<b>En guise de conclusion</b>	p. 87
Jean-Arnold de Clermont, ancien président de la Fédération protestante de France	



# Introduction

Jean Mesnard

Je ressens très vivement l'honneur qui m'est fait d'avoir à présider ce colloque destiné à célébrer le cinquième centenaire de la naissance de Jean Calvin. Il m'appartient d'abord, me semble-t-il, d'adresser mes chaleureuses félicitations aux organisateurs de ce colloque pour l'esprit et la profondeur dont ils ont fait preuve dans le choix du titre qu'ils ont proposé. Il est piquant de découvrir chez un maître de la pensée et de la vie religieuses un maître aussi dans le développement de la langue française, novateur dans l'un et l'autre domaine. Il est plus piquant encore de voir ce rapport souligné par l'attribution à l'auteur rendu notamment célèbre par son *Institution de la religion chrétienne* d'une contribution comparable à l'institution de la langue française. Rapprochement d'autant plus saisissant que le mot « institution », dans le sens ici employé de formation, de fondation, retenu aussi par Montaigne dans son fameux essai *De l'institution des enfants*, n'est plus d'usage aujourd'hui : fait regrettable d'ailleurs, car il n'en existe plus aucun véritable équivalent. Son dérivé le plus fidèle, le mot *instituteur*, naguère très valorisant, a quelque peine à survivre. Il est heureux que le titre que je viens de louer ait réagi contre cette tendance.

Mais ce n'est pas seulement l'esprit que j'ai voulu faire remarquer dans l'énoncé de ce titre, c'est aussi la profondeur. Dans le choix qui a été opéré en faveur de ce qui va être notre sujet d'étude, on aurait pu retenir d'abord des considérations d'actualité : la question a été en effet projetée aujourd'hui au premier plan de la recherche sur Calvin et sur les origines du protestantisme par la thèse capitale d'Olivier Millet, dont la parole nous instruira bientôt. Mais, d'une façon plus essentielle, il y a lieu de faire ressortir des affinités intimes, bien saisissables dès l'époque sur laquelle nous allons nous pencher et de portée très large, entre la doctrine et son exposé, entre la pensée, voire la vie, et le langage. Le bouillonnement intellectuel qui s'établit en Europe au temps de l'humanisme et de l'évangélisme (pour employer un terme très général) affecte l'un et l'autre domaine, selon des voies souvent parallèles. La constatation s'impose avec des esprits tels que celui d'Érasme. Mais une telle instabilité règne que les initiatives les plus diverses, les plus changeantes, se manifestent, parfois chez un même auteur. Au besoin de novation doit donc s'associer une quête de la solidité. La perspective la plus ample nous est offerte par le rôle des traductions bibliques, en Allemagne et en Angleterre gagnées par la Réforme, pour poser des règles, à la fois dans l'ordre doctrinal et dans l'ordre linguistique : fondement pour l'avenir. Le langage de la théologie et de la spiritualité est appelé lui-même à se recréer et il l'est surtout dans les

milieux réformés, où le latin n'exerce plus l'emprise qu'il conserve dans le catholicisme. C'est à la langue vulgaire que la Réforme s'appliquera, d'une manière privilégiée avec Calvin. Ainsi était lancé un mouvement dont les effets seront sensibles bien au-delà du domaine religieux et particulièrement dans celui de la littérature morale, dont le rôle sera déterminant aux origines de la langue et de l'esprit classiques.



# Calvin « fondateur » de la langue française : histoire d'une réhabilitation ou construction d'un mythe ?

Olivier Millet

Dans un récent article paru dans *L'Osservatore Romano*<sup>1</sup>, monsieur Alain Besançon parle de la « *lingua marmorea, atemporale* » de Jean Calvin, et il évoque le « *programma retorico* » du réformateur français. La première expression est une sorte d'hommage rendu à un écrivain qui se fait encore comprendre par-delà quatre siècles et demi d'évolution de notre langue, et ce caractère « marmoréen » du style calvinien ne laisse pas de faire allusion à certaines orientations de la langue classique du XVII<sup>e</sup> siècle, dont Calvin serait ainsi, au XVI<sup>e</sup> siècle, un précurseur ; la seconde expression situe avec justesse, en mentionnant la rhétorique, le cadre culturel de la création calvinienne, à savoir la rhétorique de l'humanisme de la Renaissance.

Cet article est le nouveau témoin d'une longue tradition critique, que l'on peut qualifier d'admirative, concernant la place de Calvin dans l'histoire de notre langue et de nos lettres. C'est ainsi que l'introduction de l'édition des *Œuvres* du réformateur qui vient de paraître dans la collection de la Pléiade s'achève sur une page qui résume cette tradition en citant plusieurs de ses anciens témoins, de l'historien et parlementaire du XVI<sup>e</sup> siècle, Etienne Pasquier, à Abel Lefranc et Gustave Lanson au tournant des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Permettez-moi, en guise d'introduction aux communications qui vont suivre, de signaler cependant que cette tradition admirative n'avait rien d'évident : elle se heurtait à plusieurs obstacles de nature différente, et elle a connu de singuliers avatars.

Le premier obstacle fut de nature confessionnelle, et il tient au statut contesté de l'œuvre réformatrice de Jean Calvin. Comment un auteur souvent considéré comme hérétique par excellence, et devenu la cible privilégiée des controversistes de la Contre-réforme, pouvait-il se voir reconnaître une place fondatrice dans l'évolution de notre langue, surtout si l'on adopte la perspective d'un *progrès* de celle-ci vers ses achèvements modernes dans le domaine de la prose d'art ? Je citerai comme exemple ancien de cet obstacle le plus célèbre prédicateur de la Contre-réforme au XVI<sup>e</sup> siècle, le franciscain italien Francesco Panigarola, qui avait résidé à Paris à l'époque de la Ligue et avait animé celle-ci de toutes les ressources de son immense talent oratoire. Dans son autobiographie il rapporte l'anecdote suivante, en parlant de lui-même à la troisième personne : « Un jour, un homme par ailleurs pieux, louant le style de Calvin, et lui

---

<sup>1</sup> 3 juillet 2009.

demandant ce qu'il lui en semblait, il lui répondit : Il me semblerait très beau s'il était de saint Augustin »<sup>1</sup>.

Panigarola faisait ainsi d'une pierre deux coups. Il opposait à Calvin, qui se réclame si volontiers de saint Augustin, ce père de l'Église si important comme fondateur de l'éloquence chrétienne ; et il reconnaissait implicitement les qualités éminentes du style de Calvin mais sans concéder au parti confessionnel opposé que son chef de file pût passer pour un nouveau saint Augustin. Pas de beauté réelle en dehors de la vérité orthodoxe défendue. Toujours au XVI<sup>e</sup> siècle, le bibliographe La Croix du Maine, après avoir mentionné *l'Institution de la religion chrétienne*, remarque prudemment à propos des autres œuvres de Calvin : « Je n'en ferai pas ici plus ample mention, de peur de tomber en l'inimitié de plusieurs, lesquels ne désirent que l'on fasse un récit de ses œuvres, » et il se contente alors de renvoyer au catalogue des ouvrages de Calvin que Théodore de Bèze avait établi dans sa biographie du réformateur, ainsi qu'à l'Index romain<sup>2</sup>. Concernant l'histoire exacte de la production littéraire de Calvin, une assez grande ignorance bibliographique resta de fait dominante jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est par exemple seulement en 1863 que la monumentale édition strasbourgeoise des *Opera Calvini* établit la date exacte – 1541 – de la première édition de la version française de *l'Institution*, et l'actuelle Bibliothèque Nationale n'entreprend d'acquisition raisonnée et systématique des œuvres de Calvin qu'à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>.

Panigarola avait lu probablement les écrits du réformateur français dans leurs versions latines. Calvin auteur français n'est pratiquement pas en cause, chez lui, pas plus qu'il ne le sera dans le fameux jugement de Bossuet sur le style « triste » de Calvin, appréciation qui concerne en fait les *opera* en latin. De fait, la tradition admirative pour l'éloquence du réformateur, du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles, est surtout une tradition lettrée, qui s'appuie sur le versant latin des œuvres du réformateur, et elle ne mentionne en général pas le versant français. Au XVI<sup>e</sup> siècle Jean Sturm, puis Joseph Scaliger, ou Jacques Auguste de Thou, et encore au XVIII<sup>e</sup> siècle Pierre Bayle lui-même rendent à l'écrivain un hommage qui s'adresse uniquement, ou, dans le cas de Bayle, en priorité, à la plume humaniste et latine de Calvin<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Vita scritta da lui medesimo*, éd. F. Giunta, Bologne, Il Mulino, 2008, p. 185, dans notre traduction.

<sup>2</sup> *Les Bibliothèques françaises de La Croix du Maine et de Du Verdier [...]* par M. Rigoley de Juvigny, Paris, t. 1, 1772, p. 468. Cf. cependant Du Verdier, *ibid.*, t. IV, p. 368 sq., qui donne un catalogue sommaire.

<sup>3</sup> Voir G. Guilleminot, « Les éditions de Calvin à la Bibliothèque Nationale de France », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* (155), 2009, *Calvin et la France*, p. 336-343.

<sup>4</sup> Voir le rassemblement commode de ces jugements dans J. Pannier, *Calvin écrivain. Sa place et son rôle dans l'Histoire de la Langue et de la Littérature françaises*, Paris, Fischbacher (1909<sup>1</sup>), 1930<sup>2</sup>, p. 15 sq.



Cette concentration latine et humaniste s'explique, entre autres, par des raisons toutes pratiques. Après 1611, année de la réédition du *Recueil des Opuscules* français de 1566, il n'y a quasiment plus d'édition ou de réédition des écrits français de Calvin jusqu'en 1842<sup>1</sup>. Quant à l'*Institution*, sa dernière édition dans la langue française originale de l'auteur date de 1609, et il faudra attendre deux siècles et demi, 1859, pour en voir paraître une réédition. C'est pourquoi pendant toute cette longue période les lecteurs de Calvin auteur français doivent se contenter de lire ses écrits dans des exemplaires anciens, imprimés au XVI<sup>e</sup> siècle.

Si nous nous tournons maintenant vers la tradition admirative portant sur l'auteur français, elle existe néanmoins, elle est certes continue depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, mais il fallait une certaine liberté d'esprit pour y contribuer. On me comprendra si je nomme dans ce registre pour le XVI<sup>e</sup> siècle le gallican Etienne Pasquier, fondateur de cette tradition : « notre langue Française [lui] est grandement redevable pour l'avoir enrichie d'une infinité de beaux traits »<sup>2</sup>, et pour le XVII<sup>e</sup> siècle l'académicien Olivier Patru<sup>3</sup>. Tous deux étaient plus soucieux de connaissance critique que d'apologie confessionnelle. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, D'Alembert dans l'*Encyclopédie*<sup>4</sup>, se fit un malin plaisir de mentionner la « pureté » du style du réformateur genevois. Ces critiques reconnaissent en Calvin la source ou le témoin de manières bien françaises de s'exprimer. À côté d'un Amyot, Calvin apparaît dès lors comme un des artisans importants de la propriété française. Cette conception limitée et de nature surtout linguistique ouvrira cependant la voie, au XIX<sup>e</sup> siècle, à l'idée que le réformateur est un des fondateurs de la langue et de la prose françaises modernes. Ce thème émerge sous la plume de Paul Louis Jacob, qui donna en 1842 une édition à visée purement littéraire d'œuvres françaises de Calvin<sup>5</sup>, et sous la plume de Désiré Nisard, dans son *Histoire de*

---

<sup>1</sup> Les exceptions sont apparentes, sans portée philologique, ou marginales. Il s'agit des éditions du *Traité de la justification* de 1693 (Amsterdam ; réimpression en 1705) et de celle de l'*Institution* de 1696-1713 (réimpression à Genève en 1818). Dans le premier cas, c'est une nouvelle traduction à partir du latin, et, dans le second cas, une réécriture en « beau français » classique du texte ancien ; voir à ce sujet notre étude à paraître dans les *Mélanges en l'honneur du professeur Franco Giacone*. Les *Lettres choisies* parues à Cologne-sur la Sprée (Berlin) en 1702 sont également une traduction moderne du latin ; restent les *Lettres à Jacques Bourgogne* (Amsterdam, 1744), et le *Catéchisme*, qui a par ailleurs survécu (mais sans nom d'auteur !) avec les pratiques des églises calviniennes.

<sup>2</sup> *Les Recherches de la France*, Livre VIII, chap. 55, éd. M.-M. Fragonard et Fr. Roudaut, t. III, Paris, Champion, 1996, p. 1673.

<sup>3</sup> *Remarques de M. de Vaugelas sur la langue française. Avec des notes de Messieurs Patru et T. Corneille*, Paris, t. 1, 1738, par exemple p. 313, note 1, ou p. 368, note 1.

<sup>4</sup> *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Article « Genève » : « [...] homme de lettres du premier ordre, écrivant en latin aussi bien qu'on peut le faire dans une langue morte, et en français avec une pureté singulière pour son temps ; cette pureté, que nos habiles grammairiens admirent encore aujourd'hui, rend ses écrits bien supérieurs à presque tous ceux de son siècle [...] ».

<sup>5</sup> *Œuvres françaises*, Paris, Librairie Charles Gosselin, 1842.

*la littérature française* de 1844<sup>1</sup>. Mais déjà avec Richard Simon, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, on avait observé un tournant précurseur de la monumentalisation littéraire de Calvin. Le célèbre exégète évalue plus particulièrement le style de Calvin commentateur de la Bible, et il ne dissocie pas l'art de l'écrivain du fond : « [...] comme (Calvin) s'était principalement appliqué à connaître l'homme, il a rempli ses livres d'un morale qui touche [...] »<sup>2</sup>. C'est désormais en devenant ainsi littéraire que l'appréciation de Calvin comme auteur put surmonter, sinon effacer, les partis-pris confessionnels, et se dégager par ailleurs d'une perspective seulement grammairienne sur la langue de l'écrivain.

Dans ses jugements sur l'écrivain, le XIX<sup>e</sup> siècle se situe constamment à la croisée de ces deux chemins, le confessionnel et le philologico-littéraire. Mais les transformations issues de la Révolution eurent pour conséquence de produire une réévaluation du rôle historique de Calvin, désormais souvent considéré, en bien ou en mal, à tort ou à raison, comme une des sources de la modernité, ce qui permit également de nouvelles appréciations de la dimension proprement littéraire de son œuvre. D'une part, les conséquences idéologiques de la Révolution française ranimèrent très souvent les préjugés confessionnels contre Calvin, Réforme et Révolution apparaissant comme deux phénomènes désastreux et liés entre eux. On pourrait ici citer de nombreux témoignages ; l'idée du style « triste » du réformateur pouvait servir dans ce nouveau contexte. D'autre part, s'imposa progressivement l'idée de Richard Simon que Calvin parle sans cesse de l'homme, et qu'il est donc un chaînon essentiel dans une tradition désormais revendiquée comme française, et illustrée notamment par nos moralistes classiques, y compris chez leurs représentants explicitement religieux comme Pascal. C'est par exemple le point de vue de Ferdinand Brunetière, qui peut écrire, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle :

Il y a une Réforme purement française, qui n'a rien dû de son origine, pour peu de chose, à la Réforme allemande ou anglaise ; qui ne laisse pas d'en avoir profondément différé ; qui longtemps n'a été ni politique, comme l'anglaise, ni sociale, comme l'allemande, mais *religieuse*, théologique *et morale* [...] <sup>3</sup>.

À ce point de vue moral s'ajoute le point de vue politique au sens large, celui qui reconnaît chez Calvin, depuis François Guizot, un des fondateurs du monde moderne. La clarté efficace de la prose française de Calvin apparaît alors comme la forme linguistique et littéraire du génie intellectuel et organisateur du réformateur des mœurs et des institutions. Citons Emile Faguet, chez lequel convergent, toujours à la fin

---

<sup>1</sup> Paris, Firmin Didot, t. 1<sup>er</sup>, p. 307.

<sup>2</sup> *Histoire critique du vieux testament*, cité d'après l'édition de 1685 (p. 436) dans les *Calvini opera*, édition du Corpus reformatorum, vol. 23, p. XII.

<sup>3</sup> « L'œuvre littéraire de Calvin », *Revue des Deux Mondes*, 1900, p. 898 (c'est le début de l'article ; nous soulignons).

du XIX<sup>e</sup> siècle, les dimensions littéraire et politique de ce point de vue : « [...] Donnant à une insurrection [c'est-à-dire à l'insurrection de la Réforme due à Luther] la forme d'un gouvernement, Calvin incarne l'esprit français dans le tempérament protestant »<sup>1</sup>.

Ces courants de l'histoire de notre littérature font référence notamment au style lucide du réformateur et au thème central de son œuvre, les rapports de l'homme avec Dieu, pour l'annexer ainsi à une tradition nationale, et donc possiblement consensuelle, qui devint même bientôt républicaine voire laïque. À langue nationale, littérature nationale ; celle-ci repose sur des monuments qui font date, que l'on voit de loin, et que l'on peut et doit restaurer si nécessaire. Cela permit de faire entrer l'œuvre de Calvin dans le canon des grands auteurs français, même si l'on condamnait l'inspiration religieuse de ses idées, comme le fait par exemple Ferdinand Brunetière, et quitte à lui opposer souvent, comme le fait Faguet sur les traces de Bossuet, la veine de l'onction, inaugurée et incarnée par un autre écrivain, catholique et pionnier de la Contreréforme, l'évêque de Genève saint François de Sales. Notons cependant que cette canonisation littéraire et française tournait le dos aux fondements humanistes et latins des créations françaises de Calvin. D'ailleurs, jusqu'à Lanson, on ne s'intéressa guère au processus par lequel le réformateur devint un grand écrivain français, notamment au moyen de la traduction qu'il donna lui-même de son *Institution* latine. Les premières évaluations exactes dans ce domaine ne datent que d'un article, paru en 1894<sup>2</sup>, de l'illustre fondateur de l'histoire littéraire, et il revint au XX<sup>e</sup> siècle de situer de manière plus précise l'originalité de Calvin comme auteur simultanément français et latin, en restituant son œuvre d'une part au contexte humaniste, rhétorique et latin dans lequel s'exerça sa plume française, et d'autre part à celui de l'histoire de la prose française d'art, que son génie non pas inventa, comme on l'a cru au XIX<sup>e</sup> siècle, mais transforma et en quelque sorte réforma. Le « pré-classicisme » de Calvin, proclamé au tournant du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle notamment à travers la monumentalisation rétrospective de la première version de l'*Institution chrétienne*, celle de 1541, apparaît dès lors plutôt comme un effet de perspective, sinon comme une illusion d'optique<sup>3</sup>. D'ailleurs cette première version française n'avait eu en réalité au XVI<sup>e</sup> siècle qu'une « vie éditoriale » courte, jusqu'à la publication des éditions suivantes à partir de 1545, et elle fut vite oubliée<sup>4</sup>. Même les contemporains de Calvin qui appréciaient son apport à l'illustration

---

<sup>1</sup> *Seizième siècle. Etudes littéraires*, Paris, Lecène, Oudin et Cie, 1894, p. 188.

<sup>2</sup> « L'*Institution chrétienne* de Calvin : examen de l'authenticité de la traduction française », *Revue historique* (54), janvier-avril 1894, p. 60-74.

<sup>3</sup> On ne dirait plus aujourd'hui ce qu'écrivit un Brunetière en 1903 pour signaler la nouveauté de 1541 : « [...] aux alentours de 1540, on n'avait guère fait jusqu'alors en français que conter ou chanter » (*Discours de combat*, Paris, Librairie académique Didier, 1903, p. 129).

<sup>4</sup> Voir pour les détails de ce paragraphe à ce sujet notre communication « La redécouverte au XIX<sup>e</sup> siècle et la monumentalisation de l'*Institution de la religion chrétienne* de 1541 : réflexions sur une histoire éditoriale » au colloque de Florence, avril 2009, *Giovanni Calvino nel quinto*

de la langue française ne mentionnent pas spécialement cette édition : ils se réfèrent de manière générale à sa production dans la langue vernaculaire, sans s'arrêter sur telle ou telle date<sup>1</sup>. « L'invention » par Gustave Lanson – comme on « invente » après coup des reliques – de « l'événement » de 1541 garde cependant une signification permanente, que nos connaissances historico-littéraires actuelles peuvent corriger, mais que ne dément pas en tout cas le fait suivant : Calvin est, parmi les auteurs de la Renaissance française, un de ceux qui restent aujourd'hui le plus lisible ; il est un de nos écrivains aussi dont le style, disons même la voix, est à la lecture de quelques lignes seulement immédiatement reconnaissable. Ces deux faits sont bien sûr intimement liés au projet religieux et intellectuel du réformateur comme à sa personnalité morale et esthétique, et à sa décision, mise en œuvre en 1541, de devenir un auteur français.



---

*centenario della nascita. Interpretazioni plurali tra dissenso evangelico e critica cattolica*, dont les actes sont à paraître.

<sup>1</sup> Voir à ce sujet les travaux en cours de Mireille Huchon, notamment sa communication au colloque signalé dans la note précédente. À la différence des auteurs du XVI<sup>e</sup> siècle que nous avons mentionnés *supra*, ceux que M. Huchon signale comme admirateurs de Calvin au titre d'un « beau français illustre » ne prononcent pas le nom du réformateur (pour des raisons évidentes de prudence), et ils ne purent donc pas fonder une tradition admirative.

# Genève ou le laboratoire de la langue de Calvin

Olivier Pot

« S'il a re-formé l'Église, Calvin a aussi re-formé la langue nationale » : c'est dans ce parallélisme rigoureux que Jacques Pannier relevait l'adéquation profonde entre le religieux et le linguistique chez Calvin<sup>1</sup>. Efficacité doctrinale et efficacité de la langue vont de pair. Conscience théologique et conscience linguistique constituent les deux faces d'une même recherche de l'authenticité. Dans les deux cas il s'agit de redonner, par delà les déformations et les ajouts, leur forme pure et première, leur ligne simple et primitive, épurée, aux manifestations de la croyance comme aux expressions langagières, de donner la même immédiateté et transparence à l'intériorité comme aux signes qui l'extériorisent. On a dit que la langue allemande moderne était née avec la traduction de la Bible par Luther. On pourrait dire la même chose de Calvin : la langue française naît avec les écrits du Réformateur de Genève, avec l'*Institution de la Religion Chrestienne* qui est aussi l'« institution d'une langue »<sup>2</sup>. Bossuet en dépit de ses préventions à l'égard du Réformateur de Genève est sensible à ce parallèle : louant le « génie de Calvin », l'évêque de Meaux signale néanmoins les différences de style et de langue entre les deux Réformateurs. « Luther a quelque chose de plus original et de plus vif » mais « la plume de Calvin était plus correcte [...], son style qui était plus triste était aussi plus suivi et plus châtié ». Ce qui au-delà de ces différences de tempérament rapproche néanmoins Luther et Calvin, c'est qu'ils sont l'un et l'autre des maîtres dans l'utilisation de leurs vulgaires respectifs : « Ils excellaient l'un et l'autre à parler la langue de leur pays »<sup>3</sup>. Le grand orateur qu'était « l'Aigle de Meaux » savait de quoi il parlait : le « sentiment religieux », pour reprendre l'expression de Bremond, passe par le partage et la mise en commun de la langue, le « vulgaire » ou le « vernaculaire » qu'il faut « régler », « réformer » pour en faire une langue de communication universelle à l'intérieur d'une communauté, qu'elle soit confessionnelle ou non.

## De la confession à la nation : le destin de la langue de Calvin

« Parler la langue de [son] pays ». À cette vision d'une « communauté » (ou « confessionnalité ») de langue, le Romantisme donnera la coloration plus particulière

---

<sup>1</sup> J. Pannier, *Calvin écrivain. Sa place et son rôle dans l'Histoire de la Langue et de la Littérature française*, Paris, Fischbacher, 1930, p. 5-30.

<sup>2</sup> G. Gougenheim, « L'influence linguistique de la Réforme en France », *Français Moderne*, 1935, 3, pp. 45-52.

<sup>3</sup> Pour ces références et les suivantes voir Pannier, *op. cit.*, p. 5-30.

d'un *nationalisme linguistique et littéraire*. Dès 1842, dans sa grande édition des œuvres de Calvin, Jules Bonnet ne parle plus seulement de Calvin en tant que théologien mais réserve une place importante à l'écrivain dans le développement de la langue et de la littérature françaises. Comme le fera aussi Nisard, dans son *Histoire de la littérature Française*, en 1844, lorsqu'il loue « le style de la discussion sérieuse, plus nerveux que coloré » de Calvin. Brunetière ne cite pas Calvin dans la première édition de son *Manuel de l'Histoire de la littérature française* en 1898, mais plus tard il célèbrera, à côté de « la lucidité de sa pensée », ses dons de composition et d'écrivain ; « les proportions, l'ordonnance, l'architecture » monumentale de *l'Institution de la Religion chrestienne* désignent rétrospectivement le Réformateur comme un « classique » de notre littérature. Pour sa part Lanson voit dans Calvin « avec Rabelais le plus grand monument de notre prose dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle » (bien qu'il préfère au demeurant « les idées graves exprimées dans une forme grave » du Réformateur « aux facéties de Rabelais » qu'il n'apprécie guère). Mieux il n'hésite pas à attribuer aux qualités littéraires de Calvin un rôle prépondérant dans l'élaboration même de sa pensée théologique. « Une théologie nouvelle par l'esprit et la méthode autant que par le style » : le style, c'est le dogme. La manière d'écrire participe du mouvement de la pensée : le « Calvin théologien » devrait ainsi la réussite de son système au « Calvin écrivain », à la qualité et à l'originalité formelle de son écriture. Réforme et forme sont indissociables : aujourd'hui, à un moment où la critique littéraire tente de se réapproprier – dans une visée transdisciplinaire – la position dominante qu'occupaient autrefois les Belles-Lettres dans le champ des « sciences humaines », ce qui intéresse au premier chef dans la production de Calvin c'est moins à proprement parler ses conceptions théologiques que les stratégies rhétoriques ou stylistiques, langagières, narratives et fictionnelles (au sens large) qui la mettent en œuvre, l'informent et la construisent. Dans *l'Histoire de la littérature romande* de Roger Francillon<sup>1</sup>, Francis Higman consacre la moitié du chapitre consacré au Réformateur à des questions littéraires, questions à vrai dire limitées à la langue qu'il s'agisse de lexique ou de syntaxe (« L'intérêt littéraire de l'œuvre de Calvin »). Et l'édition récente de *l'Institution* qu'Olivier Millet – par ailleurs le plus grand spécialiste de la rhétorique de Calvin – a fournie aux éditions Droz accorde une place décisive à l'analyse littéraire du texte, au moins autant qu'à ses implications doctrinales, dogmatiques et théologiques<sup>2</sup>. Pour notre génération avant toutes choses sensible à la *littéarité* et à la *textualité*, Calvin tiendrait son *auctoritas* théologique d'abord de son statut d'*auteur* au sens moderne du terme.

---

<sup>1</sup> *Histoire de la littérature en Suisse romande*, publiée sous la direction de R. Francillon, Lausanne, Editions Payot, 1996, t. 1 « Du Moyen Âge à 1815 ».

<sup>2</sup> J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1541), éd. O. Millet, Genève, Droz, 2008.

Cette approche plus proprement formelle et « poétique » (la « chose littéraire » comme dirait Thibaudet) a au moins l'avantage de nous protéger contre une vision trop linéaire, généalogique voire téléologique du devenir d'une langue. Danger propre à l'époque romantique qui cherche à inscrire Calvin dans la longue durée de l'émergence du *nationalisme* : le Réformateur a droit d'entrée dans les histoires de la littérature française seulement dans la mesure où il est l'inventeur de la prose française. Avec lui commencerait et naîtrait véritablement la langue française telle qu'elle s'épanouira au siècle suivant avec le classicisme. Pour le Bibliophile Jacob (Paul Lacroix), Calvin est un des plus grands stylistes du XVI<sup>e</sup> siècle français ; avec son style simple, correct, élégant, clair, ingénieux, animé, il a commencé « à fixer la langue française pour la prose comme Clément Marot l'avait fait pour les vers ». Surtout, et ce qui est le plus important, Lacroix cherche à classer Calvin à l'intérieur d'un palmarès d'écrivains soigneusement modulé et nuancé : le style du Réformateur est moins travaillé, savant, que celui de Rabelais mais en revanche il est plus prompt, plus simple, et plus apte à exprimer toutes les nuances de la pensée et du sentiment. Ou encore il est moins naïf et riche que le style d'Amyot mais plus grammatical ; moins capricieux sans doute que le style de Montaigne mais plus concis, plus grave et plus français que le style quelque peu provincial du gascon. Véritablement, la langue de Calvin est reconnue comme un modèle du français moderne, dont elle réunit et condense idéalement toutes les virtualités et qualités. Comme le bibliophile Jacob, Brunetière opère aussi des classements pour les écrivains de la Renaissance : si la langue de Calvin n'a pas « l'originalité composite de la langue de Rabelais », ni « la fluidité » de celle d'Amyot, elle possède en revanche « sévérité, noblesse, raideur, tension, majesté ». Calvin aime « la comparaison familière et pittoresque », « il a déjà le rythme oratoire », la « vivacité dans le raisonnement, ou plutôt dans l'argumentation » ; chez lui dominent la « précision et propriété des termes », la « brièveté succincte et pénétrante », « la gravité soutenue du style », voire une certaine « tristesse ». Il faut attendre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour que Petit de Julleville s'intéresse, à la suite des philologues allemands, à la syntaxe de Calvin : « Quoique plus lente que la nôtre, et plus amie d'une phrase qui se déploie, et des tours périodiques, elle reste, pour nous-mêmes, parfaitement claire et intelligible ». Calvin annoncerait même Descartes par cette syntaxe qui ne s'embarrasse ni d'incises ni de phrases surajoutées car le français est pauvre en particulier de relatifs. Vers 1910, sous l'impulsion d'Abel Lefranc, on verra se multiplier en conséquence des études poussées sur le style de Calvin : on remarque par exemple que le Réformateur a tendance à supprimer pour leur lourdeur et leur obscurité les mots abstraits (sur le modèle suffixal en *-tion*), n'hésitant pas à les remplacer par des infinitifs qui donnent à la langue une tournure plus élégante, naturelle et française. La phrase de Calvin exprime en somme ce que l'on appelait depuis le XVII<sup>e</sup> siècle le « génie de la langue

française ». C'est à ce titre qu'un disciple de Lefranc, Jean Plattard, qualifia « *L'Institution chrestienne* de Calvin », « de premier monument de l'éloquence française », intitulé d'un article publié en 1935-36 dans la *Revue des cours et conférences*.

Pour peu qu'on les débarrasse de l'idéologie encombrante du nationalisme linguistique (le « génie de la langue française »), les classements et comparaisons opérés au XIX<sup>e</sup> siècle ont néanmoins le grand mérite de révéler que si *L'Institution de la religion chrestienne* est en même temps l'« institution d'une langue », c'est uniquement dans la mesure où la langue de Calvin cherche à trouver un point médiant et d'équilibre entre les différentes orientations, tentations, potentialités et possibles de la langue qui tiraillent, décomposent et fragmentent ce que plus tard les philologues désigneront comme « le moyen français ». Ce que Calvin entend par « langue commune », une langue claire et comprise de tous, c'est en réalité une « moyenne » entre un excès de composition (comme chez Rabelais) et une trop grande « fluidité » (propre à Amyot), entre une langue de cour jugée trop centralisée, élitiste, et la vulgarité excentrée et provinciale (dont l'exemple est Montaigne). À défaut d'une langue « nationale » qui serait par essence unifiée et autochtone, le Réformateur est le premier, peut-être avec le grammairien Meigret, à envisager l'existence d'une langue de communication transversale élaborée à partir d'un « caractère moyen »<sup>1</sup>, mais qui ne soit pourtant pas une langue artificielle, une *scripta*, mais une langue effectivement parlée et spontanément pratiquée.

En un certain sens, Calvin trouvera l'idée de cette langue à Genève, cette terre de l'exil qui peut se prêter à l'expérimentation d'une « langue de Chanaan », d'une langue post-babélique qui est la langue de l'Évangile.

### **« En langage maternel cest assavoir en rommant »**

C'est seulement trois ans après l'arrivée de Calvin à Genève et l'adoption de la Réforme dans cette ville, soit en 1539, que l'Ordonnance de Villers-Cotterêts décrète, comme chacun sait, que tous les actes administratifs « soient faits et écrits *clairement* » c'est-à-dire « en *languaige maternel françois* ». Pour le Républicain que fut l'historien de la langue Ferdinand Brunot, la formule « languaige maternel françois » signifierait l'exclusion non seulement du latin mais aussi des autres « vulgaires du pays » au profit du seul français de la capitale, Paris. À vrai dire comme le disait Geoffroy Tory en 1529 dans le *Champ Fleury*, loin de se réduire à la « langue de Court et parrhisienne », « nostre langue » ne serait au contraire que la somme ou la moyenne

---

<sup>1</sup> C'est l'expression utilisée Meigret pour défendre sa réforme de l'orthographe fondée sur une prononciation qui serait une moyenne tirée des différents idiomes.



des « diversitez de langaige » ? Aucun dialecte ne peut prétendre à lui seul à l'appellation de « français » lequel n'a d'autre réalité que *pan-dialectale*, née en somme des « différences et accordances » de tous « les langages français » qui concourent ainsi à dessiner, dans une perspective « ensembliste », le profil idéal de la langue-type<sup>1</sup>. Bref, le concept de « langue française » n'a pas en 1539 de réalité proprement linguistique : il désigne une *scripta* comme disent les philologues, une langue de culture, artificielle, uniquement écrite et jamais parlée comme telle, en quelque sorte une langue « inouïe » dans les deux sens du terme.

La situation du français en 1539 est à cet égard celle de l'italien défini par Dante dans le *De vulgari Eloquentia* (traduit en 1537 en français par Pierre Saliat). Pour Dante la « langue maternelle » (le « langage sucé avec le lait des nourrices ») ne peut accéder au statut normatif et réglé qui est celui de la *grammatica* caractérisant le latin ou les autres langues mortes. D'où la nécessité d'anoblir l'idiome vulgaire, de l'illustrer en l'élevant au rang de *litteratura* ou de *scripta* lesquelles ne sauraient être qu'une fiction ou une utopie linguistique. Jamais un dialecte à lui seul, fût-il le Toscan, ne pourra être le « vulgaire illustre » qui est, dit Dante, cette « panthère fabuleuse » parcourant les forêts d'Italie et ne résidant nulle part en particulier. C'est le cas de la langue de la Pléiade que Du Bellay dans la *Deffense et Illustration*, invite à illustrer par des créations concertées ou des emprunts à d'autres langues. Ou encore de la langue de Rabelais, cette mosaïque linguistique qui s'adresse à un locuteur abstrait, virtuel, polyglotte, peu ou pas déterminé géographiquement.

Ce n'est assurément pas le cas de la langue que Calvin envisage pour la diffusion de l'Évangile sur la base de son expérience genevoise.

La situation linguistique se veut en effet plus homogène dans l'aire francophone acquise à la Réforme, ne serait-ce qu'en vertu de l'importance que le système politique et juridique pousse à accorder à l'énonciation orale et à la langue vulgaire. Genève ne possède-t-elle pas dès 1260 la première Charte rédigée en français. En 1387 le texte intitulé les « Franchises de la Ville de Genève » impose la « langue maternelle » comme la langue du droit pour tous les citoyens. À l'article « Du stile de la court du vidomne », on peut lire en effet :

En la dicte cite de geneve les causes des citoyens ne se doivent nullement traiter *par escript ne par clerz en latin : mais par cueur et en langage maternel cest assavoir en rommant* ; et non pas par rigueur de droit : mais sommerement et de plan sans figure de plaît et non aultrement. Et aussi ne se doyye faire quelconque escripture que ce soit par escript : sinon en causes pesantes et ardues de grant pris<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir D. Trudeau, *Les inventeurs du bon usage (1529-1647)*, Paris, Éd. de Minuit, 1992.

<sup>2</sup> Pour les références voir O. Pot, « François ou Rommant ? Une variante originale du mythe de la langue maternelle », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. LVIII, 1996, 2, pp. 381-404.

Calvin hériterait donc, dès son installation à Genève, d'une conscience linguistique déjà affirmée où primerait un modèle de langue homogène, réellement parlée (en l'occurrence le français), et propulsée au rang de langue officielle, ou de *scripta*. Et je fais l'hypothèse que ce modèle d'une langue commune et citoyenne, « consubstantiellement » liée aux franchises de la ville, n'est peut-être pas sans avoir orienté la vision calvinienne de la langue comme médium de communication simple, efficace, claire, et somme toute évangélique. Certes l'intérêt de Calvin pour une langue unifiée et parlée (et non seulement écrite) pourrait trouver son explication dans les origines picardes du Réformateur : le dialecte du Nord, pour local qu'il soit, s'était imposé dès le Moyen Âge comme modèle du « bon » français bien avant le français de l'Isle de France, et Calvin n'ignore pas que les « grammairiens picards » ont dominé la réflexion linguistique au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Mais c'est à juste titre que Jean-François Gilmont et Francis Higman ont pu soutenir l'un et l'autre que la mutation du français de Calvin dans l'*Institution* entre 1541 et 1561 était due davantage à l'expérience de Genève et de la prédication telle que le Réformateur l'assumait chaque jour publiquement au titre de « lecteur » (exégète) et de prédicateur<sup>2</sup>. En ce sens, dans une Genève qui est en train de se créer et de s'inventer, qui est à la recherche de son système à la fois politique et religieux comme le note Olivier Millet<sup>3</sup>, s'instaurerait une sorte de concomitance – ou de synchronisation – entre l'élaboration de la langue d'une part et l'élaboration des institutions civiques d'autre part : l'*Institution de la Religion chrétienne*, c'est en même temps l'« Institution » d'une nouvelle langue adaptée aux besoins et aux objectifs nouveaux de la Rome protestante sur fond d'une conscience civique exacerbée.

De fait, les « Franchises de la Ville de Genève » de 1387 insistent, comme on vient de le lire, sur le droit que tout « citoyens » « en la dicte cite » pouvait faire valoir à la *transparence* linguistique. La « franchise civique » exige que les jugements ne soient en aucun cas rendus *par écrit* mais bien *oralement* (« par cœur »). Ce qui implique doublement l'usage de la « langage maternelle » puisque, précise l'édit, on ne recourra à l'*écrit* et au *latin* que pour des « causes pesantes et ardues de grant prix ». En somme le « langage maternel », au moins pour les affaires courantes et civiles, est promu de plein droit au statut de « stile de court », soit de langue officielle, ce qui n'est pas le cas dans l'édit de Villers-Cotterêts qui d'une part ne se réfère qu'à l'*écrit* et où d'autre part la mention « langage maternel » recouvre indifféremment, nous l'avons vu, tout vulgaire d'une manière indéterminée, et non une langue homogène et commune, et qui soit à la fois parlée et officialisée comme *scripta*. Marot par exemple ne confond en aucun cas sa

---

<sup>1</sup> Sur Calvin et les grammairiens picards au XVI<sup>e</sup> siècle, voir O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*, Paris, Champion, 1992, p. 25.

<sup>2</sup> J.-F. Gilmont, *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Droz, 1997 et F. Higman, *The style of John Calvin in his French Polemical Treatises*, Londres, Oxford University Press, 1967.

<sup>3</sup> O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, *op. cit.*, p. 65.

« langue *maternelle* » apprise à Cahors avec la langue « *paternelle* » qui est la langue de la cour, la « Langue Françoisse es grands Courts estimée », pour les mêmes raisons qu'Henri Estienne, à la suite de Dante, dénierait aux qualificatifs « aulique » et « curial » toute valeur autre que métaphorique. Si au surplus s'ajoute à ce constat négatif le refus de toute rhétorique judiciaire (le style prosaïque, simple ou *uni, sermo planus*, se trouve être privilégié au détriment des « figures de plait », le *sermo ornatus*), nous avons là exactement par anticipation le profil de la langue telle que Calvin entend la pratiquer : valorisation du modèle *oral*, idéal d'une langue *communautaire*, simple et efficace, définie par sa fonction communicative et civique. Comme si en somme la « langue maternelle » que promeuvent les « Franchises » genevoises, était par définition et statutairement déjà d'une certaine manière « caritative » et « proto-évangélique ». Appartenant à la classe des « langues civiles et politiques » que Jean Gauchy évoque en 1529 dans sa défense du vulgaire, la langue maternelle que le droit autorise et oblige les Genevois à mettre en œuvre en toutes circonstances n'a rien d'une langue *artificielle* tout en se voulant *officielle* et investie d'une vocation de « stile de cour ». Il faut dire qu'à Genève, c'est la langue du *peuple* qui sert de référence linguistique. C'est au moins ce que prétendra un concitoyen de Calvin, François Bonivard, écrivain et linguiste genevois, auteur d'un *Advis et devis des langues* publié en 1563. Pour Bonivard qui cite Saint Augustin, le « peuple » est une « multitude raysonnable » qui a « accord en la communication des choses qu'elle ayme »<sup>1</sup>, position consensuelle et « démocratique » qui au demeurant était en 1562 également celle d'un autre linguiste réformé, Pierre de la Ramée. De fait, l'introduction de la Réforme à Genève consacra sur le plan religieux et théocratique cette langue unique, homogène, d'origine orale et « vulgaire » qui préexistait comme langue de communication civique et juridique, comme langue de la liberté et des « franchises ». La « langue maternelle cestassavoir le Rommant » qui jusque-là garantissait aux citoyens genevois la possibilité de se défendre devant les tribunaux, s'étend désormais à tout l'espace public et politique. Dès 1536, soit au lendemain de l'établissement de la Réforme, tous les procès-verbaux des séances du Conseil, organe de surveillance et de décision de la République, auront l'obligation d'être rédigés dans un français issu de l'énonciation orale et donc compris de l'ensemble de la population (alors qu'ils faisaient précédemment l'objet d'un enregistrement dans un mauvais latin truffé de mots patois ou locaux, en l'occurrence savoyards)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> F. Bonivard, *Advis et Devis des langues*, 1563, rééd. 1865, p. 192.

<sup>2</sup> Jaako Ahokas, *Essai d'un glossaire genevois d'après les registres du conseil de la ville de 1409 à 1536*, Helsinki, 1959, montre comment des mots de dialecte genevois viennent s'intercaler dans les registres en latin comme par exemple dans ces syntagmes : « *artileria vocata aquebuc* » (arquebuse, 1505), ou « *duodecim ardillion* » (ardillons, aiguillettes) . Il s'agit le plus souvent de termes techniques, relatifs à des métiers ou désignant des *realia* qui n'ont pas leur équivalents en latin : comme *abbaye* (société de vigneron, de tireurs, etc.), *maladeria* (hôpital, Maladière), *stuba* (mot allemand), *esquenous* («eygenot »), D'ailleurs, comme le note justement Ahokas, il

C'est sur la base de ce français « populaire » imposé par les institutions civiques de Genève et pratiqué dans les faits librement et spontanément par les locuteurs citoyens, que Calvin peut faire de Genève, avec ses prédications régulières à Saint-Pierre ou dans d'autres lieux de pastorale, le laboratoire linguistique d'un médium évangélique appelé à une vocation plus universelle. Calvin prend parfaitement la mesure de l'enjeu que constituent la communication et la propagande de terrain. Lui qui prévoyait de traduire les homélies de Jean Chrysostome, pour « donner accès à la lecture de l'Écriture sainte aux ignorants et illettrés [...] il faut communiquer les mystères à tous les hommes », traitera en général en français des grandes questions de fond, les *fondamentaux* comme on dit aujourd'hui. C'est le cas par exemple avec le *Traicté de la Cène* : « La manière d'enseigner simple, populaire et adaptée à des ignorants montre quel fut mon propos initial », annonce Calvin. Cette simplicité ne va d'ailleurs pas sans faire problème dans la mesure où les Anabaptistes et les Libertins invoqueront aussi le peuple pour garantir d'une expression spirituelle immédiate, authentique et inspirée. Mais non sans duplicité : car s'ils usent aussi d'un « langage commun », les libertins le brouillent, le compliquent de façon délibérée afin de séduire le peuple.

La langue est créée de Dieu pour exprimer la cogitation, à ce que nous puissions communiquer ensemble. Pourtant c'est pervertir l'ordre de Dieu [...] de circuler par ambages à l'entour du pot, pour faire rêver les auditeurs et les laisser en tel état.

Dieu n'a-t-il pas donné l'exemple dans l'Écriture en usant de la langue maternelle la plus immédiate et naturelle, cette « langue de nourrice » selon l'expression de Dante : « Dieu s'accommode à nostre petitesse, et comme une nourrice bégaye avec ses enfants, aussi il use envers nous d'une façon grossière de parler à fin d'être entendu » (*Contre la secte des Libertins*). La langue deviendra ainsi le champ où s'affrontent mystification et démystification, le peuple se trouvant investi en quelque sorte inconsciemment, en vertu d'une forme d'innocence linguistique, du rôle de juge ou arbitre des conflits religieux. C'est pourquoi avec la période genevoise, le français est en très nette augmentation dans la production de Calvin. Évidemment les œuvres didactiques comme la *Forme des prières* et le *catechisme* sont en « vulgaire français ». Ce choix convient pour les mêmes raisons didactiques aux ouvrages polémiques qui doivent exposer des « erreurs populaires » comme dirait le médecin Joubert. *Le traicté*

---

est souvent difficile de décider s'il s'agit d'une transcription latine ou dialectale comme le *paleta* (un abécédaire). Les nombreuses finales en *a* (au lieu de *e*), parfois en *-az* (*Praz* pour *Prets*) semblent dénoter le franco-provençal. Selon O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole*, op. cit., p. 64, le français aurait été adopté comme langue administrative déjà dans les années 1520 au détriment du franco-savoyard et du latin.

*des reliques* ou *L'Advertissement contre l'astrologie judiciaire* mettent en garde le peuple des fidèles contre les fausses croyances ou les superstitions : ils seront donc rédigés en français. Le traité *Contre les Anabaptistes* comme en général les pamphlets contre les hérésies paraîtront en vulgaire puisque par définition le public visé est celui des « povres fideles qui sont rudes et sans lettres », « les plus rudes et moins exercés », « les moyennements savants », « les gens de moyen savoir », population qui risquerait le plus d'être contaminée au contact de l'hérésie (en revanche Calvin s'adresse en latin aux Nicomédites, car ces derniers appartiennent à la classe cultivée qui hésite à affirmer ouvertement ses convictions calvinistes).

Par ailleurs Calvin traduit souvent lui-même en « vulgaire » les textes qu'il a d'abord rédigés en latin. C'est le cas pour *l'Institution de la Religion chrestienne*, dont la version française en 1536 prend de grandes libertés avec l'original latin. Le critère de la clarté, déjà avancé par l'édit de Villers-Cotterêt, justifie l'option du « vulgaire » : c'est « la même doctrine, m'exprimant d'une autre façon, de façon plus claire ». Avec le *Petit traité de la Cène*, 1539, Calvin s'engage de même « à rédiger une somme brève, mais aussi à l'expliquer clairement et sans déguisement ».

S'il ne traduit lui-même aucun commentaire exégétique (à l'exception du *Pentateuque*), et s'il se contente de revoir les traductions de ses commentaires de la *Genèse*, le Réformateur prend bien soin au contraire de traduire lui-même les pamphlets, et surtout de les retravailler. C'est le cas de la *Psychopannychia*, dont la version latine de 1534 sera traduite par lui en 1558 avec cet avertissement : « J'espere que mon labeur pourra estre grandement utile aux plus rudes et moins exercez et servir aucunement à ceux qui sont moyennement savants ». En revanche Calvin traduit rarement lui-même du français en latin ; il laisse faire les traducteurs officiels. Preuve s'il en faut, de l'attention préférentielle que le Réformateur portait au français lorsqu'il s'agissait d'intéresser le grand public aux débats polémiques<sup>1</sup>.

Le « civisme » linguistique de Genève offrait ainsi au Réformateur une alternative à la langue de cour et parisienne liée à la monarchie catholique, tout en lui évitant l'écueil d'une langue littéraire et écrite. À partir d'une expression autochtone et indépendante, simple et dénuée de tout ornement comme le prescrivaient les Franchises de 1387, Calvin pouvait envisager d'expérimenter une langue minimale, économique, définie uniquement par les impératifs de la transmission directe et efficace du message évangélique.

---

<sup>1</sup> Il est significatif que, dans ces traductions, les qualités du français, en l'occurrence la clarté et la simplicité, déteignent en quelque sorte sur le latin ; elles en modifient la nature profonde qui est d'avoir une expression plus recherchée et savante.

## Le Rommant : entre Gaulois et Germains

Dans les Franchise de 1387, le « rommant » qualifié de « langage maternel » (« En langage maternel, cest assavoir en rommant ») désigne en réalité le *français* appréhendé dans son extension historique et géographique la plus ancienne, large et englobante. Au XVI<sup>e</sup> siècle, les verbes *romancer* ou *romandiser* équivalent encore à « franciser » (« parler ou écrire en François »). Selon Claude Fauchet en 1581, « les Souisses [...] au lieu de dire, *Je sçay bien parler françoys*, disent : *Je sçay bien parler roman* ». Pour Pierre de la Ramée en 1562, « nostre langaige est appellé tantost Roman, tantost François ». Si le terme « romand » est préféré en l'occurrence à « français », c'est pour insister sur sa valeur communicationnelle qui en fait un standard. Ainsi la *Comédie du Pape malade* de Conrad Badius, représentée en 1561 à Genève (*Hiérapolis*), porte en sous-titre la mention « en bon Rommand et intelligible », indication qui rappelle en tous points les désignations stéréotypées « bon François », « beau François », « beau et gentil François », « bon et pur François » qui abondent chez les grammairiens du temps, mais avec une insistance toute particulière sur le critère de « l'intelligibilité »<sup>1</sup>. C'est que à vrai dire, la dénomination de « rommand » correspondrait dans le contexte, mieux que le terme « français », à la définition d'une langue à la fois locale et générique. En effet le romand est à l'époque une langue effectivement parlée mais aussi conçue comme transversale par rapport aux dialectes, « supradialectale », unitaire à l'intérieur d'une aire linguistique géographiquement définie par ce qui s'appelait la Gaule. Au regard de l'équivalence avec le terme *français*, la dénomination *rommant* a l'avantage de maintenir l'unité, la cohésion ou la cohérence d'une langue issue à la fois du latin, du germanique et du gaulois. Dès le XII<sup>e</sup> siècle, le label *romand* sert à distinguer la langue vernaculaire opposée tant au latin qui était la langue écrite et savante qu'au germanique (le « francique ») appelé « thiois » en moyen français, deux langues qui avaient corrompu le substrat gaulois originel. Selon Vauquelin, dans son *Art poétique*, en 1574, la « langue romande » qualifie « un vulgaire François formé sur la langue gauloise, Que corrompt ainsi la latine et thioise, Qui par les cours des grands romande se forma ». Selon le *Dictionnaire* de Furetière la dénomination désignerait, au moins jusqu'à l'édit de Villers-Cotterêts, le « beau langage » né du latin et du gaulois, par opposition au wallon.

Romand signifioit autrefois le beau langage, ou le Romain, et étoit opposé à Wallon, qui étoit le vieux et l'originair. On disoit alors que les gens de la Cour parloient Roman. Ce langage étoit composé moitié de la langue des Conquéran, ou Romain, et moitié de Gaulois, qui étoit le peuple conquis. Il a été en usage jusqu'à l'Ordonnance de 1539, jusqu'auquel temps les Histoires les plus serieuses

---

<sup>1</sup> Pour ce qui suit voir O. Pot, article cité.

étaient appelées Romains, ou écrites en Roman, parce que c'étoit le langage le plus poli qu'on parloit en la Cour des Princes.

À cet égard Calvin ne pouvait ignorer que, depuis qu'un nonce apostolique l'eût qualifiée pour la première fois de « nation » en 1521, la Confédération helvétique qui était une des têtes de pont de la Réforme entre l'Allemagne luthérienne et les régions limitrophes francophones avait besoin d'un concept linguistique global et unitaire pour garantir sa cohérence politique, sinon religieuse. En particulier les historiens ou linguistes de la Réforme insisteront sur le substrat originaire *gaulois*. Gessner, dans le *Mithridates*, posait les termes de l'alternative : ou les Gaulois usent de la langue « germanique », plus particulièrement la langue en honneur chez les Helvètes (c'est aussi la conjecture de Sébastien Munster) ; ou alors la langue des Helvètes est vraiment du gaulois<sup>1</sup>. L'historien Aegidius Tschudi (1505-1572) affirme après César que les Helvètes sont des Gaulois, différents des Germains établis sur la rive droite du Rhin. Ils ont abandonné, dit-il, leur langue tudesque (« tüsche sprache ») pour un latin si mal baragouiné que le français (« un mauvais latin, une langue cochonnée ») laisse encore deviner son origine tudesque. Bibliander qui est à la recherche d'une « raison commune » des langues (« de ratione communi linguarum ») se réfère aussi au substrat gaulois qui lui sert de caution.

Une fois de plus c'est Glareanus, comme le rapporte Gessner, qui semble avoir théorisé le premier et le mieux cette origine germano-romaine de la langue française née sur le territoire helvétique. Après avoir rappelé que César divise la Gaule en trois parties, habitées par les Belges, les Aquitains, et par « ceux qui dans leur langue se nomment Celtes et dans la nôtre Gaulois », il prouve que « les Celtes non seulement gaulois mais aussi germains ont été appelés d'un même nom par les anciens ». C'est pourquoi

la langue des Gaulois est [...] celle qu'utilisent aujourd'hui les habitants du Rhin, et surtout les Helvètes et les Séquanais Rhénans [...]. Il ne fait de doute pour personne que la langue qui est aujourd'hui parlée en France, bien qu'elle soit corrompue, est une langue « romane » (*Romanam*), qui, naturellement, contient encore d'innombrables mots de l'ancienne langue gauloise [...]. Il est suffisamment clair que la langue des Helvètes [...] était vraiment du gaulois si ce n'est que les Germains ont introduit dans le mélange quelques éléments. [Mais] les Helvètes parlent en grande partie du Celte pur. [Ainsi] la langue actuelle des Français est dérivée de deux langues, l'ancien celtique et la langue romaine [et]

---

<sup>1</sup> C. Gessner, *Mithridates, de differentiislinguarum tum veterum quae hodie apud diversas nationes in toto orbe terrarum in usu sunt*, Zurich, 1555, folio 17 v- 21 v : « De lingua qua Helvetii et Galli Julii Caesaris tempore usi sunt, duae sunt conjecturae (...) Gallos tunc usos putant lingua Germanica, potissimum ea qua adhuc Helevtii utuntur (...) Hevetiorum linguam vere esse Gallicam ».

derechef, les Celtes et les Gaulois sont identiques aux anciens Germains et l'ancienne langue gauloise est une langue germanique.

Evoquant « la langue française moderne » (*gallica lingua recentior*), Gessner conclut toujours d'après Glareanus :

Le français comporte donc des termes latins pour la plupart, des termes gothiques ou germaniques (puisque aussi bien les Français (*Franci*) sont issus de Germains, les Francs, *a Francis Germanis*) et des termes issus de leur propre langue, la langue gauloise ancienne [...]. Le français comporte des variations dialectales (*dialectis*) non négligeables. Il y a en effet un dialecte plus élégant (*tersior*) qu'on parle dans cette partie qu'on appelle spécifiquement la France (*Francia*, l'Ouest) : les autres sont plus grossiers, comme le provençal, le lotharingien (lorrain), le bourguignon, etc. Le sabaudique (savoyard) est le plus grossier et il est parlé autour des Alpes.

L'appellation de « rommant » se justifie donc comme une variante dialectale qui, pour être moins pure, n'en est pas moins proprement du français et partant susceptible d'amélioration et de perfectionnement à titre de « bon rommant intelligible » : « Les gaulois (devenus) provinciaux adoptèrent des Romains leur langue [...]. C'est à partir de là que tous les Lotharingiens (Lorrains) – et les Sabaudes (Savoyards) aussi – s'appellent aujourd'hui « Romans » et appellent leur langue « romane », en tant que reçue des Romains ». Avec ce mélange parfois inextricable de celtophilie, de germanophilie, de « gallicanisme » et de romanisation dont le territoire confédéral serait le creuset, au carrefour de multiples rencontres et influences, Glareanus identifie la « langue gauloise » à la « langue helvétique » du fait que les *Romani* sont devenus des *Sabaudi*<sup>1</sup>.

On trouve à peu près à Genève le même raisonnement chez le chroniqueur linguiste François Bonivard. Sa généalogie des langues part des Thodesques ou Germains, subjugués par les Romains, peuples parlant mal le latin, de sorte à englober sous l'appellation de gaulois d'une part les « François orientaux » (le royaume Burgonde ou de Bourgogne qui va par la Saône et le Rhône jusqu'à Arles et qui comprend la Savoie et le Dauphiné), et d'autre part les « François de France » qui « passent la Loire » (les « Franciens »<sup>2</sup>). Preuve de cette unité gauloise-germanique de

---

<sup>1</sup> C. Gessner, *Mithridates*, 1555, éd. B. Colombat et M. Peters, Genève, Droz, 2009, p. 141-165. Gessner et Glareanus font le même raisonnement pour l'allemand parlé en Suisse qui est une « Germanica et Helvetica lingua » sur le fond d'une distinction entre *Oberdeutsch* et *Niederdeutsch* (p. 165). À cet égard un patriotisme linguistique traverse tout le *Mithridates* marqué davantage par une vision plus *politique* de la langue (*patrius sermo, patria lingua*) (p. 184) que proprement *ethnique* (la « langue maternelle »).

<sup>2</sup> F. Bonivard, *Advis et Devis des langues*, 1563, p. 10-11. Au folio 26 r, Gessner transcrit le « Nostre pere » « in Gallica lingua communi et tersiore ». Il existe donc une langue gauloise moyenne (*communis*) mais néanmoins réglée et correcte (*tersior*) qui est celle des Helvètes et que les Réformés genevois nommeront « le Rommant bon et intelligible ».



la langue française, Bèze utilise indifféremment soit le terme « Francique » (*De francicae linguae recta pronuntiatione tractatus*, 1584), soit le terme « gaulois » (*Dialogorum de linguae galicae origine eiusque cum Graeca cognatione*, 1555). En somme le « rommant » apparaît dans ce contexte comme le substitut réel, moderne, du gaulois. Aussi Bonivard prescrit-il que les traductions de l'hébreu doivent s'effectuer « en langue gauloise, tant en nostre cité de Geneve, comme au pays conquis par MM de Berne », à l'exemple (dit-il) de « Cauvin (Calvin), Wiret (Viret), Beze, etc. [...], les uns paysans de naissance, les autres advenaïres »<sup>1</sup>. Bonivard considère le gaulois comme sa langue natale : « Men retourney en mon pays quest en Gaule et messaïai en escrire en poesie de mon languaige quest gauloys »<sup>2</sup>. Ses poésies en 1528 porteront en conséquence le sous-titre : « Plusieurs vers ou rithmes en Gauloys », et s'adresseront à un « liseur Gauloys »<sup>3</sup>. On aura relevé au passage que Bonivard ne distingue pas entre la langue d'un autochtone ou natif comme Viret (« paysan de naissance ») et la langue d'un immigré comme Calvin (« advenaïre ») : toutes deux sont à ses yeux subsumées sous le concept englobant de Rommant ou Gaulois. Du même coup s'effacent, du point de vue de l'universalité du message évangélique, toutes les frontières linguistiques et dialectales qui auraient pu exister dans l'axe francophone dessinée par la Réforme entre Berne, Genève, Lausanne et Neuchâtel.

En tout état de cause l'invention du « romand » répondrait à une nécessité théologique qui tiendrait à l'universalité de la parole évangélique. Chez Thomas d'Aquin un concept générique de même nature n'expliquait-il pas pourquoi, lors de son reniement, saint Pierre ait pu être compris de la servante alors qu'il parlait un hébreu galiléen différent de celui de Jérusalem (Matt., XXVI, 73) ?

Dans *une même langue* on trouve *diverses façons de parler* (*In eadem lingua est diversa locutio*) comme il apparaît en français (*in Francia*), en picard, et en bourguignon ; pourtant il s'agit d'*une même langue* (*et tamen eadem loquela est*).

Thèse qui est également invoquée par Bacon : une même langue (*lingua*) est susceptible d'englober plusieurs dialectes (*idiomata*) sans que son unité en soit le moins du monde mise en question, « ainsi qu'il arrive en français (*de lingua Gallica*) qui varie de façon idiomatique chez les Français proprements dits (*apud Gallicos*), les Picards, les Normands et les Bourguignons ». C'est bien la stratégie suivie par Bonivard pour qui le *gaulois* (identifié au *rommand*) aurait pour vocation de pérenniser l'unité profonde et primitive de la langue au-delà de sa diversité et de sa

---

<sup>1</sup> F. Bonivard, *Advis et devis des lengues. Suivis de Lamartigenee cest a dire de la source de peche*, Genève, 1865, p. 27.

<sup>2</sup> F. Bonivard, *ibid.*, p. 78.

<sup>3</sup> P. Plan, « Les poésies de Bonivard », in *Mémoires et documents*, Genève, 1877, n° 19, p. 286.

diversification ultérieures : « La langue gauloise ha esté diverse non seulement selon les tempz, mais selon les lieux. » Un document genevois de 1460<sup>1</sup> fondait en conséquence toute sa politique juridico-linguistique sur l'opposition entre *romancium* et *gallicum*, couple prédestiné qui permettait déjà aux grammairiens anglais de distinguer dès le XIV<sup>e</sup> siècle la langue des *puri gallici* – l'expression est de Bacon – des autres aires linguistiques du français. Ainsi Coyrefully dans son *Tractatus ortographie* à propos de la prononciation de la lettre K en anglo-normand et en français parisien : « K. eciam in *lingua romanica*, non autem in *lingua gallicana*, nomine et loco c et h scribi debet et sonari, ut Kival in gallice chival, etc. » Pour Émile Littré, « le gaulois est, selon Bonivard, le nom générique qu'il faut pour désigner la langue que plusieurs populations qui ne sont pas françaises parlent avec les Français »<sup>2</sup>. Le lexicographe a raison sauf que l'appellation générique revendiquée devait, dans le cas de la Réforme, établir une unité de foi entre l'Allemagne et la France à travers le bilinguisme helvétique, le but de ces généalogies étant à terme de légitimer la langue vulgaire comme langue de culture, voire plus spécifiquement de « culture évangélique » : comme dit le linguiste réformé Bibliander « touz langages, tant barbares soient-ils, sont capables de règles et arts ». Et donc capables de véhiculer universellement la vérité en toute transparence et authenticité.

À l'évidence cette obsession d'une unité linguistique dont témoigne le « Rommant » ou le « Gaulois » devait apparaître à Calvin, dans le laboratoire et sur le terrain d'expérimentation en grandeur nature que lui offrait Genève, comme en parfait accord avec la nature translinguistique et universelle de l'Évangélisme. Dans son commentaire de la *Genèse*, n'affirme-t-il pas que la parole évangélique rédime la division née de Babel ?

Il y a une bonté de Dieu merveilleuse, qui reluit en ce que les gens communiquent entre eux d'une part et d'autres par divers langages, et principalement de ce qu'il a publié un Evangile par toute la terre en diverses langues, et appris à ses apostres à parler divers langages ; et par ce moyen ceux

---

<sup>1</sup> É. Ritter, « *Romancium et Gallicum* », in *Romania*, 30, 1901, p. 404, cite ce document daté du jeudi 30 octobre 1460 d'après Émile Rivoire, *Registres du Conseil de Genève*, Genève, 1900, t. I, p. 463 : « Guillelmus Genville, tenens per manum nobilem Humbertum de Bona, alta voce dixit quod ipsi duo nomine Communitatis et populi hic existentis illuc venerant, et quod certas raciones descriperant in *duo foliis papiri*, que in suis manibus tenebat ipse Genville, videlicet *unum ipsorum foliorum in galico et aliud in romancio*, propter quas asserrebant dictam levam fieri non debere nec exigi, ymo cassari et revocari ; que duo folia papiri eidem D. archiepiscopo (L'archevêque de Tarentaise, administrateur du diocèse de Genève) tradidit, illaque peciit legi ; quibus receptis per D. archiepiscopum, et ibidem folio galicali lecto per Mich. Montions, considicum, de mandato prefati Domini archiepiscopi, ipsi Genville et de Bona supplicaverunt eidem Domino archiepiscopo, nomine Communitatis, ut super contentis in ipsis foliis eisdem providere velit, ipsam levam revocando ».

<sup>2</sup> É. Littré, *Journal des Savants*, numéro d'août 1870, cité par Ph. Plan, « Les poésie de Bonivard », *Mémoires et documents*, Genève, 1877, no 19, p. 284.

qui auparavant estoient miserablement divisez, ont esté conjoints par unité de foy. C'est en ce sens qu'Isaïe dit que sous le royaume de Christ la langue de Chanaan sera commune à tous.

Calvin a-t-il pris le « bon rommant » parlé à Genève – idiome français simultanément et indistinctement *parlé et écrit* – pour le substrat le plus apte à former et réaliser ce que les Huguenots nommeront « la langue de Chanaan » ? De fait des Réformés comme Aubigné pratiqueront, peut-être sur le modèle civique de la « Rome protestante », une langue simple, de communion autant que de communication, quoique en partie codifiée et régulée par l'emploi d'expressions bibliques, en tous les cas susceptible d'assurer une solidarité confessionnelle. À terme cette conception communautaire de la langue préfigurera les contours au moins théoriques d'un *français standard* tout aussi *idéalisé* mais qui, fondé sur la transparence de l'oralité, conduira du moyen français au français moderne. Là encore le modèle translinguistique imposé par la situation polyglotte de l'espace helvétique, à l'intersection du gaulois et du germanique devenus des idiomes congénères, pouvait suggérer le besoin d'une langue moyenne et véhiculaire, apte à ménager les franchises civiques et à fédérer une société spirituelle après Babel. Une langue qui ne soit pas un dialecte particulier mais une langue « mixte » ou plutôt une sorte de *koinê*, en l'espèce à la fois (et d'abord) orale et (ensuite) écrite, conformément au modèle des Franchises. Il faut dire qu'un « mixage » trilingue existait déjà sous la forme d'un « pacte linguistique » dans les actes politiques de la Confédération des Cantons. Rendue nécessaire par le destin limitrophe de la Suisse linguistique au XVI<sup>e</sup> siècle, la possibilité de commuter – l'espace d'un mot, d'une tournure ou d'un énoncé – sur une autre langue (telle est la définition du « code-switching ») dresserait à cet égard le « cas limite » ou le « cas d'école » d'une langue post-babélique dont l'existence réelle reposerait sur la recherche de son unité mythique et translinguistique. Parcourons des yeux ce court extrait d'un « manual » du conseil de la ville de Fribourg, à la date du 26 juillet 1477 : l'allemand, le français, le latin alternent et s'entrelacent sans solution de continuité dans le cours d'une même période.

Ambaxiatores domini episcopi de Sitten et gemein landschaft von Wallis, id est VII, quod Martis preterita nuntius noster presentavit castris de Sallion et Contey quandam litteram castris missam touchant l'argent que nous est assigne sus lesdits places, laquelle lettre ils ont monstre a levesque et gemein landschaft. Sic requirunt, quod sibi lon leur monstroït, affin quil le sachent rapporte a levesque et aux paissant<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sur ce phénomène voir N. Furrer, *Die vierzigsprachige Schweiz: Sprachkontakte und Mehrsprachigkeit in der vorindustriellen Gesellschaft, 15.-19. Jahrhundert*, Chronos, Zürich, 2002.

Le fait que le registre de la ville de Fribourg soit en même temps un traité « confédéral » en administrerait la preuve si besoin était : la langue du XVI<sup>e</sup> siècle tient sa légitimité de sa capacité avérée à conduire des transactions et des contrats de langage. « Panglossique » plutôt que « pandialectale », une telle énonciation semble s'afficher comme une hyperlangue, une utopie langagière jamais parlée comme telle par aucun locuteur, ou sinon par un locuteur fictif et romanesque dont la compétence linguistique assumerait par son omniscience l'ensemble des énonciations potentielles, mais qui néanmoins enchaîne bout à bout des énoncés linguistiques compris de chacun partiellement ou communautairement (comme le fait l'Évangile). La babélisation devient alors, comme le notait Calvin, la chance même d'un nouvel ordre, toute langue étant sommée pour elle-même de dépasser ses propres différences, d'effectuer la synthèse de ses possibles<sup>1</sup>. Tel serait en définitive le cas du « rommant », cette utopie de langue réelle. Bonivard – évoquant le cas du français issu, selon lui, d'une « corruption des langues » à l'époque des invasions – fait de la polyglossie la forme même d'une communication réglée : « Ils commencèrent par communication apprendre les langues les uns des autres »<sup>2</sup>. Nul doute que Bonivard a en vue le problème de la diglossie qui se pose à l'intérieur de la Confédération. En 1409 une charte stipule : « en disant Alaman contre Roman », « les uns parlant allemand, les autres romain » (XV<sup>e</sup>). En 1424, les notaires fribourgeois sont autorisés à instrumenter « en teif ou en rommant », c'est-à-dire en allemand et en français. Le statut du « romand », en tant que symbole et mythe unitaire du « bon français » sur le plan généalogique, suggère en définitive une interprétation moyenne entre la théorie du monolinguisme autrefois soutenue par Brunot et la conception pandialectale que lui oppose Danielle Trudeau : si la Renaissance met bien en œuvre la conscience d'une unité linguistique – au moins sous la forme de cette « langue civile et politique » qui fait jouer au français le rôle unificateur que remplissait le latin de la *romania* –, la situation complexe de la Suisse francophone restitue pour sa part à cette conscience un de ses mythes essentiels : celui qui consiste à faire du langage un opérateur translinguistique de la communication.

Une telle conception qui exige une concertation de langues, la linguistique Réformée et Calviniste n'aura aucune difficulté à la reprendre à son compte convaincue

---

<sup>1</sup> La babélisation conditionne intrinsèquement l'existence de la langue, son autonomie et son identité. Borst l'avait déjà remarqué : dès Pierre Comestor, l'expression « *divisio linguarum* » se substituait à la formule biblique de « *confusio linguarum* », glissement lexical qui rapproche au surplus la notion de « division » de celle de « mise en ordre » (« *divisio scientiarum* »). Le mythe de Babel n'est plus alors seulement « un instrument pour penser les rapports entre les langues et pour les classer » comme le dit Serge Lusignan : il aide à faire comprendre au surplus le fonctionnement spécifique de toute langue prise séparément en tant que chacune est sommée de produire de l'ordre à partir du désordre, et de se donner à chaque fois comme l'hyperlangage et le métalangage de toutes les langues possibles et de tous les possibles de la langue.

<sup>2</sup> *Advis et Devis des langues*, rééd. 1865, p. 25

qu'elle est que la langue est un *sermo interior* entendu dans toutes les langues et en tous les sens, et qui se trouve être garanti par une suprématie du *Verbum* divin se transmettant miraculeusement et spirituellement, par la médiation du Saint-Esprit, à tous les fidèles dans sa vérité et son authenticité. Assurément, dans cette opération théologico-linguistique la nouvelle mythologie de la Confédération helvétique – confortée par le trait d'union translinguistique que constitue la Réforme – a joué le rôle d'un modèle inspirateur. En inventant et introduisant pour la première fois dans la langue le nom d'*Helvetia* dans son *Helvetiae descriptio et in laudatissimum Helvetiorum foedus panegyricum*, l'historien Glareanus n'avait-il pas donné naissance à une conception unitaire de l'espace occupé autrefois par les anciens Helvètes, celle d'un ensemble unifié et fédéré par un même esprit, et celle d'une langue qui, pour être diverse, n'en a pas moins des racines communes, anciennes et profondes<sup>1</sup> ? Déconstruisant les préjugés « anti-démocratiques » de Bodin qui accusait les Suisses d'avoir mis à ban leur noblesse, Josias Simler, dans son *De Alpibus Commentarius*, 1574 et son *De Republica Helvetiorum*, 1576, s'empressait de mettre l'accent sur les valeurs de l'ancienne confédération dont le système politique n'aurait absolument rien d'anarchique, mais reposerait tout au contraire sur un ordre consensuel, sur un pacte sacré. Comme le dira aussi François Guillemann, *De Rebus Helvetiorum sive Antiquitatum*, 1598, la Suisse est formée d'*états* légitimes et régulièrement constitués, de *civitates* au sens noble et cicéronien du terme (François Bonivard avait déjà insisté dans son *Advis et devis des langues* sur l'entité politique que constitue la « Cité » chez les Helvètes Gaulois)<sup>2</sup>. Mythe fondateur que l'iconographie enregistre dans le même temps, par exemple la gravure de Christoph Murer qui exhorte à l'union, à la *Fraterna pax* de la Confédération (1580) ou encore la fresque de hôtel de ville de Berne (1585) représentant le cercle des treize confédérés qui témoignent ainsi en acte de leur unanimité, oeuvre d'un huguenot réfugié en Suisse, Humbert Mareschet. À ce mythe d'une fédération ou confédération de cités, de langues et de populations, la Réforme n'a plus qu'à apporter conjointement ou en parallèle son équivalent, sinon sa caution, théologique : la « confession helvétique » de 1536 et 1566 rédigée par Bullinger visait à unifier et fédérer la Réforme germanophone (Zwingli) et francophone (Calvin) en élaborant un catalogue minimal de valeurs communes, de pratiques partageables. Signe que unité confessionnelle et unité politique pouvaient coïncider dans l'espace helvétique, et cela d'autant plus qu'elles se trouvaient être corroborées par une ensemble linguistique et « ethnique » à la fois divers et cohérent (le gaulois).

---

<sup>1</sup> La nouvelle science qu'est l'archéologie vient au secours de cette recherche des origines : au début du XVI<sup>e</sup> siècle, Peter Falck a visité le site romanisé d'*Aventicum*, capitale et haut lieu de la province de l'Helvétie romaine.

<sup>2</sup> *Advis et devis*, rééd. 1865, *op. cit.*, p. 34.

## Le refus du savoyard, langue de la superstition

En se référant à une image unitaire et mythique – unitaire parce que mythique – d'un français qui serait mêlé de gaulois, de latin et de germanique, le label « rommant » excluait par principe de son champ sinon les dialectes, du moins les patois (à Genève le franco-provençal aussi inférieur au « français civil » ou « illustre » représenté par le « rommant » que le patois du Limousin l'était du langage de Pantagruel). La permanence d'une désignation telle que « rommand » dans la Suisse francophone (alors qu'en France, on parle de « français ») serait alors imposée par la situation spécifique des Cantons : à Genève où disparaît en partie la diglossie qui avait prévalu depuis le XIII<sup>e</sup> siècle (le répartitoire patois oral / français écrit se trouve déséquilibré du fait de la suspicion à l'égard du parler savoyard passé à l'ennemi<sup>1</sup>), le « rommant » assurerait l'identité à la fois religieuse et confédérale. Il est important de préciser en effet que le « bon rommant », choisi comme langue autochtone de la Réforme, est bien le français et n'a rien avoir avec le patois genevois (pour qui le XIX<sup>e</sup> siècle inventera la notion de franco-provençal). Ce dernier est toujours désigné à Genève comme le « langage Savoyard ». *La Chanson de L'Escalade* de 1602 « Ce que l'aino » porte le sous-titre « en langage Savoyard »<sup>2</sup>. Nous ne trouvons pour tout le XVI<sup>e</sup> siècle que trois textes témoignant de l'existence du patois à Genève, textes d'ailleurs très brefs et à caractère marginal, contestataire ou subversif, en tous les cas liés à un contexte fortement émotionnel, voire insurrectionnel<sup>3</sup>. Le plus célèbre est le placard du « Gros pansard » que le libertin Jacques Gruet affiche en 1547 au bas de la chaire de Calvin à Saint-Pierre pour dénoncer la nouvelle théocratie et qui vaudra à son auteur

---

<sup>1</sup> Le statut de la langue suit en l'espèce les fluctuations de la politique liée à l'expansion de la Réforme. Après la défaite de Marignan en 1515, la Confédération qui depuis le XV<sup>e</sup> siècle penchait plutôt en faveur de l'Empereur (au détriment des « Welsche ») se tourne vers la France et le Roi de France. Aussi au moment où la Savoie tourne sa veste et s'allie à l'Empereur, Berne et Fribourg occuperont à partir de 1536 le Chablais et Vaud avec l'approbation de François I<sup>er</sup>, marquant ainsi un tournant dans les alliances et les ouvertures linguistiques en faveur du « Welsch » autrefois décrié.

<sup>2</sup> O. Keller, *La Chanson de l'Escalade de Genève : texte avec version en patois genevois moderne et commentaire philologique*, Genève, 1931. Les chansons de l'Escalade, épisode fondateur de la « Rome protestante », étaient imprimées sur de grandes feuilles que l'on déplaçait en famille le jour de la commémoration (à l'exemple de ce qui se faisait avec de « mappemonde papale » que Jean Baptiste Trento publie à Genève en 1566).

<sup>3</sup> Selon E. Ritter, « Recherches sur le patois de Genève », in *Mémoires et documents établis par la société d'Histoire et d'Archéologie de Genève*, t. XIX, 1877, p. 41-59, le patois n'a jamais reçu d'expression écrite à Genève avant la Réforme. Par ailleurs il existe entre le patois et le parler populaire une différence phonétique importante, *ibid.* p. 42. Voir aussi sur le caractère contestataire du « patois », Olivier Frutiger, « La conspiration de Compesières : le patois et la satire politique au XVII<sup>e</sup> siècle à Genève », in *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 1992 et René Merle, « Les publications « patoises » dans les révolutions de Genève : une originalité historique au temps des Lumières », in *Bulletin de la société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 1992,

d'être condamné à mort<sup>1</sup>. Dans une lettre à Viret du 2 juillet 1547, Calvin donne une copie fort altérée de ce texte, ce qui invite à supposer qu'il comprenait mal le savoyard. Par ailleurs l'identification très rapide de Gruet en tant qu'auteur et rédacteur du placard laisse à penser que peu de personnes à Genève se trouvait alors en mesure d'écrire, sinon de parler, le patois. Nonobstant la lettre à Viret ne peut dissimuler entièrement la fascination de Calvin à l'égard de ce mode d'expression : le « langage savoyard » est porteur d'une « spontanéité », d'un « naturalité », d'une « franchise » linguistique qui devait rappeler au même titre que le « rommant » la langue évangélique. Dans ses *Advis des langues*, Bonivard s'empresse d'adapter le scénario rabelaisien de l'écolier Limousin au bilinguisme de la région genevoise. L'anecdote met en scène « un jovencel de nostre pays de Savoye, qui havoit demeure III ou IV moys en France et en oublia son langage ». Un jour qu'il travaille aux champs, cet « Escolier Savoysien » marche par inadvertance sur un râteau qui le frappe au visage. Sous le coup de la douleur il s'exclame en langage savoyard, retrouvant ainsi dans l'épreuve physique son langage naturel. C'est que le recours à d'autres langues ou dialectes de la même famille ne remet aucunement en cause l'identité profonde, l'essence ou la dynamique expressives d'un idiome. Pour Henri Estienne, dans *La Précellence du langage François* en 1579, même un emprunt à l'italien n'est pas « un si grand mal [...] veu qu'il n'approche pas du cueur de nostre France. Car j'estime qu'en cas de langage je puis appeler le cueur de la France les lieux où sa nayfveté et pureté est le mieux conservée ». Ce qui revient à avouer que ce centre est une « utopie », un lieu originel qui n'a pas véritablement de définition géographique. En tout état de cause il s'en faut de beaucoup que ce « cueur de la France » se confonde avec Paris :

Et ne se fault esmerveiller si entre les mots des dialectes je mets ce Parisien [...] car comme on n'eust pas reçu au langage Attique tous les mots qui estoient du creu d'Athenes [...] Ainsi ne faut-il pas estimer que tout ce qui est du creu de Paris soit recevable parmi le pur et nayf langage François.

Corollairement et par voie de conséquence, s'il se trouve « en ce dialecte ou en quelque autre un mot plus beau ou plus significatif que celui duquel les autres contrees de France usent pour exprimer la mesme chose, il ne faut point douter qu'on ne doive prendre celui du dialecte ». À l'égalité diatopique Estienne ajoute une égalité diachronique en intégrant « le vieil langage » de nos « ancestres », les « beaux vocables et beaux traits » notamment ceux de « tant de *Rommans* anciens qu'ha nostre langage »<sup>2</sup>. La dénomination générique n'est pas sans rappeler, dans le contexte,

---

<sup>1</sup> Pour Jules Jeanjaquet, « Le placard genevois de Jacques Gruet », in *Bulletin du Glossaire des patois de la Suisse romande*, no 3-4, Lausanne, 1913, le « gro pansar » invectivé par le placard ne saurait être Calvin mais un certain Abel Poupin.

<sup>2</sup> Henri Estienne, *La Précellence du langage François*, éd. Edmond Huguet, 1896, p. 180-184.

l'appellation « rommant » comme modalité linguistique englobante. Dans la mesure où la discontinuité, comme le montre l'exemple des peintres, est ce qui permet spontanément d'atteindre le meilleur point de focalisation<sup>1</sup>, l'expérience genevoise devient alors, à travers le « Savoyard », tout à fait représentative d'un syncrétisme linguistique qui est inhérent à toute communication, particulièrement poétique ou inspirée :

Je di qu'on peut dispueter si nous pouvons pas faire nostre proufit (et principalement en poesie) d'un mot tiré de la langue Latine, que nous trouvons en quelque dialecte, en luy changeant toutesfois la terminaison qu'il ha convenable à ce dialecte, à celle qui convient à nostre langage. Pour exemple : en Savoye un laboureur s'en allant labourer la terre, dit qu'il s'en va *arar* : (syncopant le Latin *arare*) : or je demande si nous pouvons pas, au besoin, en changeant leur *a* de la fin en nostre *e*, dire *Arer*. Quant à moy je n'en ferois point de conscience. Or ce meme pays a retenu plusieurs belles paroles de la langue Latine, qui ne se trouvent point es autres dialectes, desquels on pourroit faire la mesme question<sup>2</sup>.

Avec cette valorisation du patois se retrouve la volonté proprement réformée de réconcilier les diverses strates du français (romain et germanique) qui justifiait le statut évangélique et universalisant du « rommant ».

Il convient ici de revenir à la terminologie, en l'occurrence suffisamment précise pour expliquer et légitimer le choix du « rommant » comme substitut de la langue évangélique auquel semble faire appel la complexité linguistique de la Réforme helvétique. Pour la langue de communication écrite et formelle, les textes recourent pour la partie francophone au label « français » (ou « wallon » pour le type franco-comtois selon un document jurassien du XVI<sup>e</sup> siècle), et dans la partie germanophone à l'appellation « tütsch ». Pour la langue de communication orale, quatre termes se font concurrence dans le premier cas de figure : *romand*, *savoyard*, *patois* et *welsch* (le

---

<sup>1</sup> Dans la Préface, Estienne qui doit répondre à l'accusation d'avoir appris le grec avant le français insiste sur la naturalité et la spontanéité du langage vulgaire : « je nieray [...] que ce langage estrange m'ait gardé de sçavoir bien parler celui qui m'est naturel ». Au contraire la « discontinuation », le dépaysement linguistique, est un véritable laboratoire pour expérimenter sa propre langue autochtone en offrant un point de vue surplombant et en créant un effet de distanciation : « Les mesmes m'objectent aussi les voyages que j'ay faicts parci devant, et que je fay encores d'ordinairement es pays lointains, où on parle un langage du tout different au nostre : comme si ceste discontinuation devoit beaucoup incommoder ma memoire (qui est une chose semblable à celle qu'on a dicte de Xenophon, pour luy oster l'honneur de parler purement) mais je respon qu'au contraire j'experimente en ceste discontinuation, n'estant point trop longue, une telle chose que dit Plutarque des peintres : qu'ils jugent mieux de leurs ouvrages, quand ils ont esté quelque temps sans les regarder. Et qu'ainsi soit, la discontinuation a este cause de me faire prendre garde de plus pres à quelques changemens et quelques nouveutez de mauvaise grace, qui eschappent à aucuns mesmement des mieux parlants », *ibid.* p. 13.

<sup>2</sup> Estienne, *La Précellence*, *op. cit.*, p. 184.



franc-comtois ne possède que la dénomination *patois*)<sup>1</sup>. Dans le second cas de figure, soit l'aire germanophone, il n'y a au contraire qu'une seule appellation – en l'occurrence toujours « tüstch » – qui donc désignera indistinctement à la fois l'oral et l'écrit. Autrement dit, l'allemand ne connaît pas de différence terminologique entre *scriptae* régionales et variétés orales alors que dans l'espace francophone *écrit* et *oral* reçoivent des noms différents. C'est dans ce contexte que la Réforme va introduire une homogénéisation des pratiques linguistiques : rendue effective par une scolarisation plus ou moins massive de la population, cette homogénéisation est ressentie comme nécessaire pour des raisons religieuses, l'usage du vulgaire étant requis pour le culte et pour l'accès individuel ou collectif à la Bible (sous la forme de la *lectio*). C'est pourquoi dans des régions limitrophes comme la ville de Morat, la langue sera soumise à de fortes pressions politico-religieuses. Immédiatement après la conquête bernoise (1450-1509) les autorités adoptent le compromis du « code-switsching » (mélange de français et d'allemand)<sup>2</sup>, puis imposent l'allemand, puis à nouveau le français, enfin définitivement l'allemand (lors de son séjour à Morat, Farel avait obtenu provisoirement l'égalité des deux langues : « Tüschen/ Welschen »). À la vérité cette politique linguistique repose moins sur un critère « national » (qui n'a alors aucune existence conceptuelle) que religieux : il s'agit non de faire prévaloir une langue au détriment d'une autre mais plutôt d'assurer l'unité linguistique nécessaire à la transparence et à l'universalité (au moins intra-communautaire) du message évangélique. Ainsi les autorités bernoises de tutelle respectent la langue autochtone (le français) lors de l'introduction de la Réforme dans le Canton de Vaud ; et si elles l'abolissent à Morat, c'est *a contrario* uniquement à cause des risques de confusion et de corruption du français que le bilinguisme pourrait faire courir à une population par ailleurs majoritairement germanophone. Globalement, on peut affirmer que s'instaure dans l'espace confédéral aussi bien que réformé une *diglossie* qui admet en définitive l'équivalence, établie sur le fond du mythe gaulois, entre le français et l'allemand, les différences n'ayant d'autres justifications que conjoncturelles et locales. Comme le dit tardivement un acte de 1683, il vaut « mieux s'exprimer en allemand qu'en français » quand les locuteurs francophones usent d'une « Welsch corrompu » (« in Tüstche Sprache liechter als in französischer Ihnen, die der corrupten Welsch sich bedienen »).

<sup>1</sup> Pour ce qui suit, je relis et réinterprète parfois les données factuelles d'une grande précision fournies dans André Kristoll, « Politiques et discours linguistiques explicites en Suisse occidentale (XV<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles », in *Le discours sur les langues en Suisse : d'un modèle d'exemple à un cas problématique ?*, Berne, 2005, pp. 49-64. Kristoll définit p. 50 le patois comme des formes « corrompues du français, mélangées à du celtique, du latin et de l'allemand ». Je crois plutôt qu'il s'agit plutôt de la pratique de commutation (« code-switching ») que nous avons analysée plus haut.

<sup>2</sup> Cette pratique du mélange sera condamnée en 1713 : les actes officiels ne devront pas commuter entre le *teusch* et le *frantzösisch*.

Quoique tardive (en 1683 le français de cour et « classique » s'impose dans les élites suisses et particulièrement bernoises) l'idée d'« un français corrompu » est déjà concevable à la Renaissance : écrit plus que parlé le français est une langue scolaire dans la Suisse francophone alors que dans l'Helvétie germanophone les dialectes allemands (et non l'allemand) valent indistinctement aussi bien pour l'écrit et pour l'oral. D'où l'imposition par la Réforme, nous l'avons vu, d'un « bon rommand » à Genève, c'est-à-dire d'une langue réglée qui ne soit pas le « savoyard » (langue de l'ennemi et des superstitions) mais bien un français autochtone réglé et « communément » partagé. La politique de la langue est donc très différente à cet égard entre les régions catholiques et Réformées : par exemple Morat qui a passé à la Réforme se voit imposer par décision une langue unique, « démocratique », soit l'allemand, tant pour la scolarisation que pour la communication quotidienne, le français devenant alors une langue étrangère. À Porrentruy au contraire qui demeure catholique on ne cherche en aucun cas à germaniser les couches populaires mais seulement les élites (on demande en 1547 d'« enseigner les escoliers en langues latines et wallones » alors que la langue épiscopale de l'Empire est l'allemand). C'est en somme la situation qui prévaut en France où l'usage administratif de la « langue maternelle française », pour reprendre les termes de l'édit de Villers-Cotterêts, n'implique pas l'abandon des dialectes régionaux à l'oral, et même peut-être à l'écrit. En revanche, la Réforme semble bien avoir imposé dans la Suisse francophone pour l'ensemble de la collectivité religieuse identifiée à la cité ou à la République une sorte de français commun et standard, « le bon et intelligible rommand », une *vulgate du vulgaire* pour ainsi dire.

### **Le français de Calvin : une langue moyenne**

La réalité linguistique de Genève jointe aux nécessités non moins réelles de la pastorale qui impose la communion du peuple genevois aura donc suggéré à Calvin de renoncer à créer une « langue à part » (Ronsard désigne ainsi en 1550 la langue artificielle de la Pléiade) pour expérimenter une langue qui soit au contraire le plus petit dénominateur commun d'intelligibilité entre des locuteurs « gaulois » (le terme générique de « gaulois » correspondrait, *mutatis mutandis*, à ce que nous appellerions aujourd'hui la « francophonie »). Le génie du Réformateur en l'occurrence sera d'avoir opté en ce qui concerne le vulgaire français pour une solution moyenne qui cherche un point de juste équilibre entre diverses options linguistiques. Pour faire bref et me limiter au plan lexical je dirai que la position calvinienne oscille entre celle d'Olivetan et de Castellion. Olivetan pensait que le vulgaire, ce qu'il appelle le « commun patoys et plat languaige », ne pouvait en aucun cas servir à la traduction de la Bible. « Il est difficile », note-il en 1535 « de bien faire parler à l'éloquence ebraïque et grecque le

language françois (lequel n'est que barbarie au regard d'icelles) ». D'où l'emploi d'un français recherché, savant, intellectuel, un peu grandiloquent, que Calvin recommandera pour sa part de simplifier en le rapprochant davantage du vulgaire effectivement parlé et pratiqué. Car Calvin partage la foi dans le « vulgaire » comme le fait Robert Estienne dans la préface de son *Nouveau Testament latin-français*, 1551 : « Il n'y a nul doute », écrit Estienne, « que la langue françoise n'exprime et represente au plus près le grec, comme aussi elle fait l'hebreu, que ne fait le latin ». À une époque où ce choix n'était pas évident, les Réformateurs se sont prononcés sans ambiguïté pour la langue française en tant que médiateur privilégié pour la transmission du message évangélique. Mais à l'inverse, Calvin ne partage pas davantage le choix de Castellion qui, pour des raisons exclusivement pastorales, privilégie le « plat langage » que dénonçait Olivetan, « les mots des gueux » comme dira de lui Henri Estienne dans le *Traité de la conformité*. Quitte à dire et écrire « repas » pour la « Cène », « avant peau » pour « prépuce », « rongné » pour « circoncis »<sup>1</sup>. Calvin optera en conséquence pour la position intermédiaire, entre un français latinisant et un français populaire. Contre Castellion, il continuera à utiliser le terme biblique d'origine latine « Cène » par respect pour l'original. Contre Olivetan, il cherche à atténuer l'aspect trop savant et intellectuel de son français comme le montrent les versions successives de *l'Institution de la religion chrestienne* : là où il avait d'abord écrit *sapience*, mot calqué sur le latin *sapientia*, le Réformateur corrige en *sagesse*, terme moins savant, plus commun. *Mutation* se changera en *variété* ; *simulacre* deviendra *image* etc. Le Réformateur est partagé entre son éducation humaniste et sa vocation pastorale, entre sa réflexion théologique et ses obligations d'enseigner les simples fidèles, entre son travail d'intellectuel et son engagement dans la catéchèse. Il n'est pas impossible que ses auditeurs et lecteurs genevois, préparés par l'école ouverte à tous et formés à l'Académie, n'aient été non seulement les « povres fideles rudes et sans lettres », « les plus rudes et moins exercés » mais aussi « les moyennements savants », « les gens de moyen savoir » à qui Calvin prétendra s'adresser.

On sait par ailleurs, grâce aux travaux de Suzan Baddeley<sup>2</sup>, que les Réformés, avant même la Pléiade et pour des raisons similaires qui tiennent à l'oralisation du texte<sup>3</sup>, se sont intéressés de près à la Réforme de l'orthographe qu'ils souhaitaient

<sup>1</sup> Voir M. Bossard, « Le vocabulaire de la Bible française de Castellion (1555) », in *Études de Lettres*, Lausanne, série II, t. 2, 1959, pp. 61-87 et Jacques Chaurand, « La question des régionalismes chez Castellion », in *Journal de la Renaissance*, III, 2005, p. 69-82. Pour la syntaxe voir Carine Skupien Dekens, *Traduire pour le peuple de Dieu : la syntaxe française dans la traduction de la Bible par Sébastien Castellion, Bâle, 1555*, Genève, Droz, 2009.

<sup>2</sup> S. Baddeley, *L'orthographe française au temps de la Réforme*, Genève, Droz, 1993.

<sup>3</sup> La Pléiade à ses débuts insiste sur l'aspect « prosphonématique » de la poésie lyrique, d'où la recherche d'une transcription la plus phonétique possible comme le réclame Ronsard dans la Préface des *Odes* de 1550 (Du Bellay reste cependant un conservateur de l'ancienne écriture). Elle

précisément introduire pour faciliter la lecture des textes et accélérer l’alphabétisation des fidèles. L’« Apologie du translateur » qui ouvre la Bible d’Olivetan en 1535, se réfère déjà à l’un des premiers grands grammairiens de l’époque, Jacques Sylvius, pour la réforme de l’orthographe en faveur de laquelle militent les origines et l’ancienneté de la langue « gauloise » :

Que si les François eussent bien gardé leur ancienne langue (dont on trouve encore plusieurs motz en Pline et aultres autheurs qui en parlent) l’orthographe ne fut pas maintenant comme elle est [...]. Je dy ceci pour reveiller et adviser noz espritz gauloys : affin qu’ilz y mettent quelque ordre [...] combien que avons aujourd’huy Jacques Sylvius (lequel) en telle matiere a cœur et le scavoir pour le faire<sup>1</sup>.

Quant à la syntaxe, Calvin doit beaucoup sans doute à la notion d’« ordre naturel » du français que le grammairien Meigret, à nouveau, avait théorisé vers 1540 : le français, disait en substance Meigret, obéit à la séquence analytique sujet-verbe-complément qui est la séquence à la fois la plus logique et la plus naturelle, contrairement à ce qui se passe pour les langues à inversion comme le latin ou l’allemand où cet ordre s’avère être de nature totalement artificielle. Quand Calvin évoque le « parler naturel », il penserait de toute évidence à ce qui constitue aux yeux des grammairiens de l’époque le privilège même du français. Une fois de plus il lui suffira de « réformer » en ce sens une langue qu’il partage avec ses interlocuteurs genevois, et qu’il n’aura pas de peine à identifier comme étant le « bon rommand ».

### **Le cas Servet : la langue de l’esprit**

Dans le « bon rommand », langue à la fois réelle et mythique, Calvin a sans doute deviné la possibilité de posséder un médium de communication propre à la transparence spirituelle de l’Évangélisme (les Évangélistes ne sont-ils pas, selon ses propres termes, « les notaires jurés du Saint-Esprit » ?). Le commentaire que Calvin fait d’un passage de la *Genèse* révèle à cet égard toute l’importance que le Réformateur accorde à la Parole comme transcendant toutes les expressions linguistiques. C’est que la « langue vulgaire », parlée réellement par le peuple, ne figure aux yeux des Protestants une norme linguistique qu’au regard d’une transcendance « évangélique »

---

reviendra plus tard sur sa position à l’exception de Baïf qui poursuit l’expérience dans le cadre de l’Académie du Palais et en relation avec la musique. L’« orthographe réformée » varie aussi chez les Réformés : Estienne reste fidèle aux anciennes graphies. Voir N. Catach, *L’orthographe française à l’époque de la Renaissance : auteurs, imprimeurs, ateliers d’imprimerie*, Genève, Droz, 1968.

<sup>1</sup> Fol. V ro. Comme on le sait, la grammaire de Sylvius fonde toute sa morphologie sur une double appréhension, synchronique et diachronique (étymologique) du vocabulaire.

dépassant toute langue pratiquée. Comme Luther, Calvin estime que l'épisode de Babel est davantage une chance qu'un malheur dans la mesure où le message évangélique, comme dans la polyglossie de la Pentecôte, traverse – miracle spirituel – toutes les langues indistinctement. Il y aurait là en somme une rencontre ou tout au moins une « complicité objective » entre théorie linguistique et théologie réformée. Castellion par exemple répugne à supprimer le pronom sujet à la troisième personne (contrairement à l'usage au moins écrit et latinisant du moyen français) quand le sujet est une personne divine. De même pour Calvin, l'« obsession de l'unité » dont témoignerait en quelque sorte la réflexion sur le « Rommant » revêt à la lumière du *Fiat Lux* de la *Genèse* la figure du dogme de la Trinité dont le « Verbe Johanimique » ne s'avère en aucun cas pouvoir être dissocié.

Au commencement était le Verbe. La Parole pour Calvin ne saurait être que divine, éternelle et créatrice. Le commentaire de l'expression « Et Dieu dit » au début de la *Genèse* est significatif à cet égard. Si Dieu parle pour la première fois seulement lorsqu'il crée la lumière (*Fiat Lux*), cela ne signifie en rien que la Parole divine n'existe pas de toute éternité, dans le sein de Dieu le Père. Car c'est le Verbe qui fait l'unité de Dieu ; sans le Verbe au commencement, il n'y a plus de Trinité. Calvin s'oppose avec force aux anti-trinitaires comme Servet. Ceux-ci, interprétant faussement le Prologue de *Jean I*, réservaient le Verbe à la seule personne du Christ, l'excluant du même coup de la Trinité, alors que pour Calvin, la parole est originelle et première, antérieure à la lumière qu'elle fait surgir.

Moïse introduit d'abord Dieu parlant, comme s'il avait créé cette masse du ciel et de la terre sans sa Parole ; et toutefois S. Jean témoigne que rien n'est fait sans elle de tout ce qui est fait. Il est certain que le monde a été commencé par la même efficace de la Parole par laquelle il a été parachevé, mais Dieu n'a point mis sa parole en avant, sinon en la création de la lumière, parce que la distinction de sa sagesse commença alors à apparaître clairement.

Cela suffit à réfuter le blasphème de Servet. Ce vilain chien aboie ici que ça été le commencement de la Parole quand Dieu a commandé qu'il y eût la lumière, comme si la cause n'eût pas été avant son effet. Bien plutôt, de ce que les choses qui n'étaient point ont soudainement été par la Parole de Dieu, il faut recueillir que son essence est éternelle. Les Apôtres prouvent donc à bon droit la divinité du Christ, de ce qu'étant la Parole éternelle de Dieu, toutes choses ont été faites par lui. Servet imagine une qualité nouvelle en Dieu quand il a commencé de parler. Mais il faut bien autrement sentir de la Parole de Dieu ; à savoir que c'est la sagesse résidant en lui et sans laquelle Dieu n'a jamais pu être, dont toutefois l'effet est apparu quand la lumière a été créée<sup>1</sup>.

*Post tenebras Lux* : telle est la devise que la Réforme adopte à Genève, sans doute à l'instigation de Calvin lui-même. Car cette « illumination », c'est le langage – et

---

<sup>1</sup> p. 26.

plus précisément le Verbe créateur – qui la porte et la dissémine. Heureuse réinterprétation des *lumina* traditionnels de la rhétorique dans la perspective d'une communication spirituelle, transparente et lumineuse. Ou pour le dire maintenant en d'autres termes, d'une sorte de « vulgaire illustre » qui fait l'économie des fausses apparences de la rhétorique tout en échappant à l'écueil d'un langage « de gueux » parce qu'il « illumine de l'intérieur » : « L'Esprit de Dieu a son éloquence, mais laquelle est plutôt un *lustre* naturel, propre à elle, ou encore (pour mieux dire) *intérieur*, qu'ornements empruntés et parure prinse d'ailleurs. »

Ce « vulgaire illustre », Calvin en a peut-être trouvé l'idée dans la réalité linguistique de Genève, dans ce « bon rommant intelligible », langue naturelle, autochtone et pourtant capable de tenir le rôle plus noble d'une *scripta*.



## Calvin et la langue de l'évangélisme français : continuités et infléchissements

Isabelle Garnier-Mathez

Poursuyvons maintenant [...] chacun mot :  
lesquelz après avoir diligemment espluchez, il  
ne restera plus, comme je pense, aucune  
difficulté.

Calvin, *Institution de la religion chrétienne*,  
chap. IV, « De la foy » (1541).

Calvin, sacré par la postérité le plus grand théologien de langue française à la Renaissance, n'est pourtant pas le premier à oser franchir le pas du latin à la langue vernaculaire pour vulgariser sa conception de la doctrine chrétienne : quand il traduit en 1541 son *Institution de la religion chrétienne*, publiée en latin en 1536, Lefèvre d'Étaples, le grand humaniste proche de Marguerite de Navarre, l'a précédé dans ce qui apparaît non seulement comme une révolution linguistique et spirituelle, mais aussi – le dogme en serait menacé – comme une hérésie naissante. Presque deux décennies séparent en effet les premiers écrits en français qui s'affranchissent de la tutelle de la Faculté de Théologie et la traduction de l'*Institution* : après les « epistres exhortatoires » de Lefèvre, préface à sa traduction du Nouveau Testament (1523), après le *Pater noster et le Credo en françoys* de Guillaume Farel (1524), après les *Épîtres et Évangiles* de Lefèvre d'Étaples et ses disciples (1525), des centaines de textes novateurs, pour ne pas dire réformateurs, voient le jour, directement édités dans le royaume ou imprimés hors des frontières. Si Calvin est le premier à forger un discours théologique en français de l'ampleur que l'on sait, il se place donc dans la continuité d'une tradition et d'une communauté. Une tradition d'abord : celle du luthéranisme allemand qui, pour être récente, n'en est pas moins importante dans l'Europe religieuse d'alors, disposant dès 1522 d'une traduction de la Bible en langue vernaculaire, œuvre de Luther lui-même, et de nombreux ouvrages doctrinaux en latin et en allemand, qui explicitent et divulguent depuis 1517 les conceptions théologiques du moine de Wittenberg. Une communauté aussi : celle des novateurs français qui pour prôner, comme Luther, mais sur des bases spécifiques, partiellement distinctes, un retour à l'Évangile, sont nommés, à l'instar de leurs homologues allemands, les *Évangéliques* ; ils se dotent eux aussi d'une traduction de l'Écriture en langue vernaculaire à partir de 1523<sup>1</sup>, et de traités

---

<sup>1</sup> Elle est l'œuvre de Lefèvre d'Étaples pour le Nouveau Testament (*Les choses contenues en ce present livre. [I] : La S. Evangile selon S. Matthieu, Marc, Luc, Jehan. [II] : [...] Epistres, Actes, Lapocalypse S. Jehan*, Paris, S. de Colines, 1523) comme pour la Bible (*La sainte Bible en*

doctrinaux et didactiques en français, qui sont le fruit de l'action concertée des novateurs réunis par la Reine de Navarre<sup>1</sup>.

À la différence de l'apport de Calvin et des siens dans la constitution du français moderne, étudié notamment par Francis Higman<sup>2</sup>, l'interaction de la langue du réformateur avec celle de l'évangélisme français, en amont, a été jusqu'alors peu traitée en elle-même. Quand on envisage cette question, on aborde *de facto* celle de la rencontre du calvinisme et du luthéranisme, mais un luthéranisme remodelé selon les besoins spécifiques des novateurs du royaume de France : les Évangéliques français avaient un socle spirituel et théologique suffisamment nourri pour proposer par eux-mêmes un nouveau rapport à l'Écriture et à Dieu dès les deux premières décennies du XVI<sup>e</sup> siècle, mais les cadres linguistiques en vernaculaire étaient déficients. Au-delà du Rhin, les textes luthériens avaient innové tant par des formes littéraires originales, comme des genres catéchétiques brefs, que par la clarté de la langue et des images destinées à la masse des fidèles, « simples & sans lettres & non point clerz »<sup>3</sup>. La traduction de ces textes en français apporte son efficacité didactique aux Évangéliques ; ils retrouvent dans les formules de Luther les mots de l'Évangile qu'ils ont eux aussi remis au premier plan : de part et d'autre du Rhin, les ouvrages exploitent un *héritage linguistique commun* qui est celui de la Bible, affranchie de la tradition scolastique. Toutefois la revendication polémique luthérienne reste en grande partie étrangère aux textes français, qui évitent les positions sujettes à controverse, sur l'eucharistie notamment : les Évangéliques francophones ne sont pas prêts à aller jusqu'à rompre avec Rome. Ils s'affirment « non schismatiques »<sup>4</sup> jusque dans leurs traductions d'ouvrages réformés, qui font l'objet d'une saisie sélective à la source ou de modifications discrètes qui témoignent de subtiles nuances doctrinales<sup>5</sup>.

Avec les tensions qui surgissent inévitablement parmi les novateurs, le luthéranisme francophone devra s'exiler, et trouvera bientôt en Calvin sa voix pour une majorité d'adeptes. Ceux qui souhaitaient le moins adoucir les formulations de Luther au moment de les transmettre aux chrétiens de France sont précisément ceux qui se

---

*Francoys, translatee selon la pure et entiere traduction de saint Hierome, conferee et entierement revisitee*, Anvers, Martin Lempereur, 1530).

<sup>1</sup> Voir I. Garnier-Mathez, *L'Épithète et la connivence : Écriture concertée chez les Évangéliques français (1523-1534)*, Genève, Droz, « Travaux d'Humanisme et Renaissance » n° 404, 2005 ; à propos du terme *Évangéliques*, utilisé par leurs proches comme par leurs sectateurs, et que retiendra la critique historique et littéraire pour désigner les tenants d'une réforme religieuse modérée sous François I<sup>er</sup>, voir p. 25-55.

<sup>2</sup> Voir F. Higman, « The Reformation and the French language », *L'Esprit créateur*, XVI, 1976 /4, p. 20-36, ainsi que l'article du même auteur dans le présent volume.

<sup>3</sup> Lefèvre d'Étaples, *Epistre exhortatoire*, préface à la traduction du Nouveau Testament, *Les choses contenues en ce present livre...*, *op. cit.*, t. 2, A iiiii v<sup>o</sup> - A(5) r<sup>o</sup>.

<sup>4</sup> Voir F. Higman, *Censorship and the Sorbonne : a bibliographical study of books in French censored (1520-1551)*, Genève, Droz, 1979.

<sup>5</sup> Voir I. Garnier-Mathez, *L'Épithète et la connivence...*, *op. cit.*, p. 287-320.



retrouveront aux côtés de Calvin à Genève ; Guillaume Farel en est l'exemple emblématique : lui qui faisait partie du groupe de prédicateurs rassemblé dès 1521 à Meaux par l'évêque Guillaume Briçonnet, guide spirituel de Marguerite de Navarre, trône aujourd'hui aux côtés de Calvin sur le Monument de la Réformation au centre de Genève. On peut alors postuler que la relation entre le discours des Évangéliques et les premières prises de parole de Calvin est à comprendre davantage en termes de continuité, voire d'interpénétration, que de rupture ; l'on peut évoquer pour illustrer cette hypothèse, avant de la valider à l'épreuve des textes, l'affaire du discours de Nicolas Cop et la coopération de Calvin avec Clément Marot pour la traduction des Psaumes.

Rappelons brièvement l'un et l'autre épisode. Le discours prononcé à la Toussaint 1533 par le recteur de l'université Nicolas Cop aurait été rédigé par son ami Calvin. Parce qu'il exprime des idées évangéliques un peu plus radicales que celles des sermons prononcés la même année par l'aumônier de Marguerite de Navarre, Gérard Roussel, ce discours vaut à Cop une accusation d'hérésie le contraignant à quitter Paris. La Reine de Navarre intervient auprès du cardinal Jean de Lorraine pour défendre Cop, c'est-à-dire selon toutes probabilités un texte de Calvin – lequel entre à partir de cette période, si l'on en croit ses biographes, véritablement « en réforme »<sup>1</sup>. Seconde illustration, la demande faite par Calvin au poète Marot de s'associer à son entreprise de traduction des Psaumes de David, qui aboutira en 1539 à la publication à Strasbourg d'un premier recueil anonyme, *Aulcuns pseumes et cantiques mys en chant*. Ce sera le point de départ de la traduction de cinquante psaumes par Marot, qui formeront le cœur du psautier huguenot, Théodore de Bèze assurant après lui la traduction des cent pièces restantes<sup>2</sup>. Le texte marotique paraphrase librement les psaumes, en empruntant notamment à la traduction de la Bible faite par le cousin de Calvin, Pierre-Robert Olivetan, à l'intention des réformés francophones<sup>3</sup> ; c'est dans cette Bible publiée à Neuchâtel en 1535 qu'apparaît pour la première fois un nouveau « nom divin » forgé par le traducteur pour désigner Dieu, « L'Éternel ». Marot l'insèrera dans certains psaumes, même quand il ne figure pas dans la traduction d'Olivetan : « Le Dieu, le fort, l'Éternel parlera »<sup>4</sup>, lit-on au premier vers du psaume L, quand Olivetan écrivait : « Le Dieu des dieux le Seigneur a parlé ». L'appropriation marotique du nom divin issu d'un

---

<sup>1</sup> Marguerite de Navarre est au même moment aux prises avec la censure pour son propre poème le *Miroir de l'ame pecheresse*.

<sup>2</sup> Marot réunit ses propres traductions en recueils, soit trente psaumes fin 1541, suivis de vingt autres en 1543.

<sup>3</sup> Voir I. Garnier-Mathez, « Traduction et connivence : Marot, paraphraste évangélique des psaumes de David », *Les Paraphrases bibliques aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Actes du Colloque de Bordeaux réunis par V. Ferrer et A. Mantero, 22-24 septembre 2004, Genève, Droz, THR 415, 2006, p. 241-264.

<sup>4</sup> Marot, *Cinquante Pseumes de David*, éd. G. Defaux, Paris, Champion, 1995, ps. L, p. 180, v. 1.

contexte réformateur (nom qui n'entrera pas dans la pratique des fidèles conservateurs, sinon ironiquement<sup>1</sup>) atteste la présence d'éléments communs aux patrimoines linguistiques évangélique et calvinien.

Cet indice d'une connivence linguistique et spirituelle entre les deux communautés n'est pas isolé, et l'on pourra mettre au jour réciproquement mainte autre trace du parler évangélique dans les textes du fondateur du calvinisme. L'étude des relations entre la langue de Calvin et celle de ses devanciers évangéliques constitue ainsi un immense champ de recherche qui appellerait des investigations systématiques ; la présente analyse, qui ne prétend pas en épuiser la richesse, mènera l'enquête autour de deux des signes les plus prégnants de la langue évangélique, le martèlement théologique de l'adjectif *seul*, et l'exploitation rhétorique du syntagme original *vive foy*.

### **Le martèlement théologique de l'adjectif *seul***

L'expression « seule foi », caractéristique de la théologie calvinienne, avec « ce mot Seule » dont il sera le premier à commenter l'usage réformé, a déjà une longue existence théologique quand le réformateur s'en empare :

le Seigneur, destournant, son regard des œuvres de ses serviteurs, lesquelles méritent tousjours plutost confusion que louange, il reçoit et embrasse iceux en son Christ, et par le moyen de la *seule foy*, sans aide aucune des œuvres, il les réconcilie avec soy. [...] Ainsi, il reste que tous, estans desnuez de toute aide de leurs œuvres, soyent justifiez par la *seule foy*<sup>2</sup>.

Depuis plus de deux décennies, la mise en valeur du terme *seul* est emblématique du discours des novateurs, évangéliques ou luthériens – ouvertement et de façon polémique dans la traduction de la Bible de Luther et dans ses commentaires ; subrepticement, puis de façon de plus en plus apparente dans les écrits évangéliques<sup>3</sup> –,

---

<sup>1</sup> Par exemple dans les *Discours des Misères de ce Temps* de Ronsard, publiés à partir de 1562, et opposant en particulier le poète du Roi à celui qu'il nomme le « Picard usurier » ; voir I. Garnier-Mathez, « Héritage marotique et parler protestant dans les *Discours des Misères de ce Temps* », in : *Ronsard poète militant*, éd. V. Duché, Paris, PUF-CNED, 2009, p. 66-91.

<sup>2</sup> *Institution de la religion chrestienne*, livre III, chapitre XI (texte de 1560), éd. J. D. Benoît, Paris, Vrin, t. 3, 1960, p. 283 et 288. La présente étude ayant été conçue avant la publication de l'édition de l'*Institution* établie par Olivier Millet (Droz, 2008), le texte de Calvin est cité dans les éditions effectivement consultées : celle de Jacques Pannier, Paris, Les Belles Lettres, 1961, pour le texte de 1541, et celle de J.-D. Benoît, Paris, Vrin, 1957-1960, pour le texte de 1560, désormais abrégées en *IRC*, éd. Pannier (le cas échéant suivi entre crochets de l'année de publication du texte latin à partir duquel est réalisée la traduction de 1541), et *IRC*, éd. Benoît.

Sauf mention contraire, le soulignement est nôtre dans l'ensemble des citations de Calvin et des autres auteurs.

<sup>3</sup> S'il intervient pour souligner de nombreux points doctrinaux, il est utilisé avec parcimonie pour qualifier la foi elle-même, à la différence de l'emploi réformé ; voir I. Garnier-Mathez, *L'Épithète et la connivence...*, *op. cit.*, p. 180-185.

tant et si bien que *seul* est devenu un point de cristallisation de la controverse sur la foi, qui contribuera à fixer les frontières confessionnelles entre catholiques et protestants dans les décennies suivantes.

Luther, on le sait, a, le premier, introduit dans sa traduction allemande de l'épître aux Romains<sup>1</sup> le terme *allein*, « seul, seulement », pour rendre avec plus de clarté l'idée du salut par la « seule foi » (*sola fide*) ; la justification de l'homme se fait sans la médiation des œuvres, que le chrétien réalise par charité, non pour être sauvé : « So halten wir es nun, das der mensch gerecht werde, on [ohne] des Gesetzes werck, *allein* durch den glauben »<sup>2</sup>. L'introduction de *allein* avait été soigneusement préparée par un ensemble de textes doctrinaux, dont le *De libertate christiana* (1522, traduction du *Von der Freiheit*, 1520), qui rapprochait déjà le syntagme *sola fides* du thème de la justification sans les œuvres<sup>3</sup>. L'année suivante, Lefèvre, dont la théologie se construit parallèlement (mais indépendamment de celle de Luther comme l'a montré Guy Bedouelle<sup>4</sup>), s'en tiendra à la lettre du texte paulinien : « Car nous croyons que l'homme peult estre justifié par foi sans les œuvres de la loy. »

Douze ans après lui, quand Olivetan traduit la Bible pour les réformés, et bien qu'il suive dans le sillage de Calvin la doctrine de la seule foi, il n'ajoute rien non plus au texte grec de l'apôtre : « Nous reputons donc l'homme estre justifié par foi sans les œuvres de la loy »<sup>5</sup>.

Chez les Évangéliques comme chez les réformés français, l'ensemble des textes didactiques autour de la Parole joue du terme controversé de *seul*, et Calvin semble le premier, sinon à percevoir, du moins à expliciter la charge théologique et potentiellement polémique de « seul » dans une doctrine fondée sur la justification par la foi :

les lecteurs peuvent voir de quelle équité usent aujourd'hui les Sophistes en cavillant [raillant] nostre doctrine : c'est où nous disons que l'homme est justifié par la seule foi. Ils n'osent pas nier que l'homme ne soit justifié par foi, voyant que l'Esriture le dit tant souvent, mais pource que ce mot Seule n'y est point

---

<sup>1</sup> Rom. 3, 28, « *Arbitramur enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis* », *Biblia*, Robert Estienne, éd. 1545.

<sup>2</sup> Bible de Luther, 1534 (je souligne) ; l'on peut traduire par « l'homme est justifié sans les œuvres de la loi, seulement par la foi / par la seule foi ».

<sup>3</sup> Par exemple : « *Fides enim sola est salutaris et efficax usus verbi dei, Ro. 10 [...]. Queris autem, qua ratione fiat, ut sola fides iustificet, et sine operibus, tantorum bonorum thesaurum praebeat [...]. Ante omnia, memor esto eius, quod dictum est *sola fide*, sine operibus, iustificare, liberare et salvare... » », *De libertate christiana / Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in *Martin Luther. Studienausgabe*, in Zusammenarbeit mit H. Junghans, J. Rogge und G. Wartenberg, herausgegeben von H.-U. Delius, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, Bd. 2, 1982, p. 268-270.*

<sup>4</sup> Voir G. Bedouelle, « Lefèvre d'Étaples et Luther. Une recherche de frontières. 1517-1527 », *RHPR*, 1983, p. 17-31.

<sup>5</sup> *La Bible qui est toute la sainte escripture. En laquelle sont contenus le Vieil Testament et le Nouveau, translatez en francoys. Le Vieil, de Lhebreu : et le Nouveau, du Grec*, éd. P.-R. Olivetan, Neuchâtel, Pierre de Vingle, 1535.

exprimé, ils nous reprochent qu'il est adjoustré du nostre [...] en disant : La seule foy<sup>1</sup>.

Si Calvin brandit, le premier, « ce mot » et en fait le point nodal des griefs des conservateurs « sophistes » contre les réformés, *seul* était déjà identifié par les Évangéliques comme l'un des termes essentiels du combat linguistique contre les formulations scolastiques. Lefèvre d'Étaples et ses disciples le martèlent dans leurs sermons :

S. Paul en cette Epître nous veut donner à entendre que grace & benediction ne nous est point donnée par Saint ne Sainte, ne même par l'observation de la Loi, mais par la *seule foi & fiance* qu'on a à J. C. qui *seul* a satisfait & accompli la Loi pour nous.<sup>2</sup>

Et la Sorbonne ne s'y trompe point, qui censure cet énoncé des *Epistres & Evangiles* et tous les autres de teneur analogue. Cela n'empêchera pas le réseau évangélique d'amplifier l'usage de *seul*, pour tirer parti de sa force argumentative. Ainsi *seul* entre-t-il dans la composition d'expressions originales, destinées à restaurer des aspects de la théologie obscurcis par des années de glose scolastique. Moins que d'une visée restrictive potentiellement polémique, *seul* procède d'un élan laudatif ; il contribue puissamment à valoriser la prééminence du « seul Dieu », « seul seigneur » et « seul médiateur » :

[...] ne recevant aultre commandement que du *seul* Dieu, aultrement ce ne seroit pas servir au *seul* Dieu, car on est serviteur de celluy qu'on fait les œuvres, et duquel on garde les commandemens, puyque donc nostre seigneur est *seul* seigneur, et *seul* maistre, pere, et sauveur<sup>3</sup>.

La reprise de l'adjectif pour qualifier des concepts théologiques (par exemple *seule grâce*), ainsi que sa répétition presque litannique après des pronoms qui réfèrent à Dieu Père et Fils (*celuy seul, lequel seul, toy seul...*) reproduisent l'insistance rhétorique des textes luthériens, comme cette traduction anonyme du *De libertate christiana* parue en 1525 sous le titre *Livre tresutile de la vraye et parfaicte subjection des chrestiens* :

[...] que l'on entende que tout bien vient de dieu *seulement*, et que c'est luy *seul* qui donne et fait tout, tant les commandemens, que l'accomplissement

---

<sup>1</sup> IRC, éd. Benoît, livre III, chapitre XI, p. 225.

<sup>2</sup> Lefèvre d'Étaples et ses disciples, *Epistres et Evangiles pour les cinquante et deux semaines de l'an*, fac-similé, éd. M. A. Screech, Genève, Droz, 1964, p. 50.

<sup>3</sup> *Exhortation sur ces saintes parolles de nostre seigneur Jesus. Retournés vous et croiés à Levangile*, Bâle, Cratander, 1525, B 2 r<sup>o</sup>.

d'iceulx. C'est luy *seul* qui commande et luy *seul* qui accomplit ce qu'il commande.<sup>1</sup>

Le texte calvinien reprend abondamment à son compte ces pratiques d'écriture, si bien que l'on peut avoir du mal à le distinguer du discours évangélique (ici, le premier énoncé est de Lefèvre, le second de Calvin) :

Entendez mes amis quelle est la pâture de l'ame ; certes c'est la *seule* parole de Dieu : c'est elle *seule* qui nous peut donner salut & la vie éternelle.<sup>2</sup>

Je vous prie, si la foy dépend de la *seule* parole de Dieu, et regarde à icelle *seule*, et sur icelle *seule* se repose, que reste-il plus à la parole de tout le monde ? Et de cela, nul qui saura bien que c'est de foy n'en pourra douter ny hésiter<sup>3</sup>.

Comme la prose évangélique, le discours réformateur est envahi, parfois jusqu'à la saturation, de dérivés de *seul* martelant le propos, en dehors même de toute référence explicite à la doctrine de la *seule* foi. Dans l'extrait qui suit, en outre, une habile substitution phonique (« une seule voye ») suggère le syntagme clé de la doctrine réformée (*seule* foy), selon un procédé récurrent sous cette forme chez les Évangéliques, l'*emphasis*, et auquel Calvin attache une importance décisive<sup>4</sup> :

si nous ne regardons que nous *seulement*, considerantz de quoi nous sommes dignes, il ne nous reste *une seule* goutte de bonne espérance, mais certaine confusion de mort, entant que nous sommes du tout rejettez de Dieu. Puis après il a esté monstré qu'il n'y a qu'*une seule voye* d'éviter ceste calamité : à sçavoir la miséricorde de Dieu<sup>5</sup>.

Calvin retrouve donc des traits rhétoriques et lexicaux du discours évangélique, les associant à d'autres formulations empruntées de manière sélective, afin de construire la spécificité et la richesse de l'argumentation de l'*Institution*. La force persuasive du martèlement de *seul* fera florès dans le discours réformé : de *La Perfection des Chrestiens* de Heinrich Bullinger (1<sup>ère</sup> édition, 1551), aux *Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné, « ce mot » *seul* s'érige en barrière linguistique entre les théologies

---

<sup>1</sup> *Livre tresutile de la vraye et parfaite subjection des chrestiens, et ensemble de la sacree franchise et liberté, qu'ilz ont en Saint Esperit*, [Strasbourg], [Johann Schott, Wolfgang Köpfel], [1525 ?], (B4) r<sup>o</sup>-(B4) v<sup>o</sup>.

<sup>2</sup> Lefèvre d'Étaples et ses disciples, *Epistres et Evangiles...*, éd. cit., p. 45.

<sup>3</sup> *IRC*, éd. Benoît, t. 4, p. 161.

<sup>4</sup> Selon Quintilien, l'*emphasis* « donne à entendre au-delà de ce que les seuls mots expriment » (*Institution oratoire*, VIII, 3, 87). « Emphasis, c'est quand dessoubz aucun dict, aultre sentence peut être entendue » écrit pour sa part Pierre Fabri dans *Le Grand et Vrai Art de pleine rhétorique*, Rouen, 1521 (éd. A. Héron, réimpression, Genève, Slatkine, 1969, p. 193) ; pour l'usage de ce procédé, voir *L'Épithète et la connivence...*, op. cit., p. 75-78 et 305-311.

<sup>5</sup> *IRC*, éd. Pannier, t. 2, p. 7 [1536].

protestantes et catholiques<sup>1</sup>. Les novateurs de la première heure, autour de Marguerite de Navarre, ayant perçu très tôt la possibilité d'une telle radicalisation du discours religieux, avaient tenté de s'en prémunir.

### **L'exploitation rhétorique de la formule originale *vive foy***

Afin d'éviter la controverse suscitée par la doctrine luthérienne de la *seule foi*, les Évangéliques forgent une théologie originale qui tente de réconcilier les interprétations de deux épîtres de saint Paul et de saint Jacques, fondement scripturaire de la notion : sans refuser absolument la *sola fides*, puisqu'ils continuent à traduire les textes luthériens qui en développent le principe, ils s'ingénient à en nuancer le contenu doctrinal, c'est-à-dire à accepter les œuvres qui viennent illuminer la foi du chrétien. C'est à cette fin qu'ils ajoutent l'adjectif *vive* devant le mot *foi*, ou opèrent la substitution de *seule* par *vive* dans leurs traductions de Luther. L'expression *foy vive* ou *vive foy* devient ainsi dans les textes évangéliques une dénomination clé, qui marque une distance par rapport à la conception luthérienne de la foi<sup>2</sup> :

[...] Il fault premierement  
Adorer Dieu en pure et *vive foy*  
[...]  
C'est que par *foy* le cueur soit à Dieu joinct,  
J'entens *vive* : c'est le don que Dieu baille  
A ses amys, et telle Dieu vous doint.<sup>3</sup>

Elle désigne « la foi qui vivifie, la foi qui sauve », une foi qui *seule* donne le salut, mais *avec* les œuvres qu'elle conduit le chrétien à réaliser, comme l'explicite Guillaume Farel en amplifiant l'expression :

Nostre père celestiel [...] nous a envoyé [...] nostre sauveur unique, et seul mediateur, pour [...] nous confermer par sa sainte doctrine en la *vraye et vifve foy plaine de bonnes euvres*.<sup>4</sup>

Lefèvre d'Étaples développe l'idée, en la rattachant à la vertu de charité, dans le recueil d'homélie publié avec ses proches, pour accompagner l'action pastorale

---

<sup>1</sup> « Trois mots feront par tout le vray departement / Des contraires raisons, *seul, seulle, seulement* », Agrippa d'Aubigné, *Les Tragiques*, IV, v. 655-656, éd. J.-R. Fanlo, Paris, Champion, 2006, p. 534 (italiques de l'auteur).

<sup>2</sup> Voir I. Garnier-Mathez, *L'Épithète et la connivence...*, op. cit., p. 157-197.

<sup>3</sup> Marguerite de Navarre, *Dialogue en forme de vision nocturne*, éd. R. Salminen, Helsinki, 1985, v. 695-696 et 1090-1092. La Reine mentionne « une si vive foy » dans son *Miroir de l'ame pecheresse* (v. 797).

<sup>4</sup> G. Farel, *Le Pater noster et le Credo en françoys*, Bâle, 1524 ; éd. F. Higman, Genève, Droz, 1982, p. 35.

menée avec l'évêque de Meaux : « la foy que nous avons sans charité, ce n'est point foy, car ce n'est que une foy morte, une foy imparfaite et non pas vive, car la *foy vive œuvre par charité* »<sup>1</sup>. Dans ce propos, nulle condamnation radicale de la charité à la manière de Luther, bien au contraire. Entre les conservateurs, pour lesquels la charité précède la foi, et les réformés, pour lesquels la foi est source de tout<sup>2</sup>, les Évangéliques adoptent une position médiane, qu'exprime la qualification *vive* de la foi. Celle-ci s'oppose autant au *sola fide* luthérien en amont, qu'elle se distinguera du *seule foi* calvinien en aval : « ce que les Sorboniques enseignent : que la charité précède la Foy et l'espérance, n'est que pure resverie, veu qu'il n'y a que *la seule Foy* laquelle premièrement engendre charité en nous »<sup>3</sup>.

Ce n'est pourtant pas cette expression « seule Foy », porteuse de l'essence de la doctrine calvinienne sur la foi, qui retiendra l'attention des lexicographes modernes : Émile Littré relèvera dans l'*Institution* l'expression *foy morte* au sens de « foi sans œuvres »<sup>4</sup>, qui représente en effet une acception nouvelle de la locution antérieurement utilisée par les scolastiques (les « Sorboniques »), au sens de « *foy imparfaite* » (« *informis* » dit Thomas d'Aquin), c'est-à-dire le tout premier degré de la foi. La notion a pour origine l'épître de Jacques<sup>5</sup>, comme le rappellent les lexiques théologiques faisant autorité à la Renaissance, tel le *Lexicon theologicum* de Johannes Altenstaig, dont la première édition date de 1516<sup>6</sup>. Mais – l'opposition de Lefèvre entre *foy morte* et *foy vive* dans l'avant-dernière citation le prouve – cette expression figure dès les

<sup>1</sup> *Epistres et Evangiles pour les cinquante et deux dimanches de l'an*, éd. G. Bedouelle et F. Giacone, Leiden, Brill, 1976, p. 113.

<sup>2</sup> La position quant à la *fides caritate formata* des scolastiques devient un élément distinctif des nuances confessionnelles : voir F. Higman, *La diffusion de la Réforme en France, 1520-1565*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 59.

<sup>3</sup> *IRC*, éd. Pannier, t. 2, chap. IV, p. 43.

<sup>4</sup> É. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, édition intégrale, Paris, Jean-Louis Pauvert, 1956, tome 3, p. 1682, article « Foi » : « Foy morte [sans oeuvres], Calvin, *Inst.*, 642 » ; repris par A.J. Greimas et T.M. Keane, *Dictionnaire du moyen français*, Paris, Larousse, 1992, p. 297, article « Foi », sans précision d'œuvre ni de date.

<sup>5</sup> Jacques II, 17, « la foy si elle n'a les œuvres, elle est morte en soyemesmes. [...] Aussi les diables le croyent : et en tremblent », traduction de Lefèvre d'Étaples, *Les choses contenues en ce present livre...*, *op. cit.* ; voir aussi l'épître *exhortatoire* qui figure en tête du second tome de cette traduction de Lefèvre : « Elle enseigne que ung chrestien ne soit point accepteur de personnes, qu'il ne soit point chrestien par dict seulement mais soit chrestien par fait et œuvre de foy. Car la *foy sans œuvre est morte*, & semblable à celle des malingz esperitz reprouvez eternellement de dieu », A(7) r<sup>o</sup> - A(7) v<sup>o</sup>.

<sup>6</sup> « Fides mortua, est credere veritatem Evangelii Dei, sine hoc quod quis faciat opera. Et dicitur mortua, quia non movet creaturam ad bona opera exercenda. *Jacobi 2. Fides si non habet opera mortua est, &c.* », Johannes Altenstaig, *Lexicon Theologicum*, Hildesheim ; New York, G. Olms, 1974, fac-similé de l'édition de Cologne, Johannes Tytz (1619), p. 328 (« la foi morte consiste à croire à la vérité de l'Évangile, sans faire les œuvres qui en découlent. Elle est appelée morte parce qu'elle ne pousse pas la créature à l'exercice des bonnes œuvres, selon l'épître de Jacques II, [17], *la foi si elle n'a les œuvres est morte etc.*' », traduction personnelle).

années 1523-1525 avec un sens nouveau dans les écrits évangéliques, bien avant la publication du premier ouvrage du réformateur genevois.

À côté de la « foi sans charité », cette foi qui ne rayonne pas, le corpus évangélique recèle une autre nuance de sens de l'expression « foi morte »<sup>1</sup> : une foi qui ne pousse pas à agir par charité n'est qu'une simple croyance. La présence de cette acception nous renseigne aussi bien sur l'origine de l'expression en français que sur l'exploitation qu'en fera le discours calvinien. Farel publie à Bâle en 1524, peu après son départ du groupe de Meaux, *Le Pater noster et le Credo en françoys*, traduction et commentaire didactique de ces prières, destinés aux « simples gens qui ne sont point exercités en la sainte escripture » :

mon benoist dieu, je ne croy point seulement que tout ce qui est dict ou escript de toy en la sainte escripture est vray, car croire seulement ainsy est mieulx dict une cognoissance que creance, et n'est aultre chose qu'une *foy morte*, mais je croy davantaige en toy, mettant toute mon esperance et fiance en toy seul, sans moy attendre ou fyer en nulle aultre chose.<sup>2</sup>

Dans cette œuvre qui est la première d'édification imprimée en langue française connue à ce jour, Farel reprend partiellement le texte d'un célèbre ouvrage de Luther, le *Betbüchlein*, paru deux ans plus tôt – texte qui peut avoir inspiré Calvin pour rédiger le développement « De la Foy » de l'*Institution*<sup>3</sup>. Le texte allemand ne comporte aucune expression qui s'apparente à la « foi morte », préférant évoquer une croyance en Dieu qui est plus une « connaissance » (« *wissenschaft oder merkung* ») qu'une véritable foi. La formule *foy morte* qui n'est donc pas plus d'origine calvinienne ne serait donc pas davantage luthérienne, mais pourrait provenir du réseau évangélique français. Elle s'y trouve en concurrence avec d'autres, plus spécifiquement empruntées à l'aire germanique, comme l'atteste un sermon de 1525, conservé grâce au jugement de la Faculté de Théologie, l'ayant censuré au motif qu'il est tiré « des mensonges de Luther et de Melanchthon »<sup>4</sup> :

---

<sup>1</sup> Sur le plan lexicographique, nous pouvons donc compléter les travaux existants, et avancer à la date de 1524-1525 l'apparition de l'expression « foi morte », avec deux acceptions théologiques nouvelles, par rapport au sens de l'expression source *fides mortua* du latin scolastique, comme par rapport au sens calvinien postérieur de « foi sans œuvres » : « foi sans charité » et « croyance dans l'histoire de l'Écriture, foi historique ».

<sup>2</sup> G. Farel, *Le Pater noster et le Credo en françoys*, éd. cit., p. 51.

<sup>3</sup> C'est ce que relève Jacques Pannier dans les notes du Chapitre IV, « De la Foy, où le symbole des Apostres est explicqué » : « Le *Betbüchlein* de Luther (1522) renferme des passages à comparer avec le début de ce chapitre », *IRC*, éd. cit., t. 2, p. 369.

<sup>4</sup> Duplessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus. In quo exquisita monumenta ab anno 1100 usque ad annum 1542 continentur*, Paris, 1728, t. II, p. 27 (« [Les théologiens disent que] cette distinction est insolite parmi les Docteurs catholiques et tirée des mensonges de Luther et de Melanchthon », traduction F. Higman, *La diffusion de la Réforme en France*, op. cit., p. 31).



Il y a une *foi* qui s'appelle *historique* ; comme de croire que le Fils de Dieu a prins humanité ; qu'il a été crucifié, ressuscité & monté au Ciel, & ainsi de tous les autres mysteres de la Bible. Cette foi ne vivifie point, ne justifie l'homme.<sup>1</sup>

Dans ce sermon, Pierre Caroli, ancien membre du groupe de Meaux protégé par Marguerite de Navarre, futur curé d'Alençon, qualifie d'*historique* la foi que Farel nomme *morte*, d'après un autre traité luthérien, l'*Epitome renovatae ecclesiae* de Melanchthon ; paru en France sous le titre *Brief Recueil de la substance et principal fondement de la doctrine évangélique*<sup>2</sup>, l'opuscule, publié en 1525, distingue la foi de la simple croyance « en l'histoire de la sainte escripture » :

ilz n'entendent point de quelle foy nous parlons. Car ce n'est point de celle laquelle la puissance raisonnable de l'homme fainct d'avoir, comme de ceulx qui croient bien estre vray ce qui est escript *en l'histoire* de la sainte escripture, car ceste la convient à l'aparence presques à tous. Mais nous parlons de foy laquelle est la vraye congnoissance de dieu<sup>3</sup>.

Calvin reprend en termes analogues cette notion de croyance dans l'histoire de l'Écriture, dans la traduction de l'*Institution* réalisée sur le texte latin de 1536 :

plusieurs croient qu'il y a un Dieu et pensent que ce qui est comprins en l'Évangile et l'Écriture est veritable, d'un mesme jugement qu'on a accoustumé estre veritable ce qu'on lit aux *hystoires*, ou ce qu'on a veu à l'œil.<sup>4</sup>

L'édition latine de 1539 amplifie ce passage, fidèlement repris dans la traduction de 1541 :

la *vraye Foy chrestienne*, laquelle seule merite d'estre appelée Foy, n'est pas contente d'une simple congnoissance de *l'hystoire*, et prend siège au cœur de l'homme, le nettoyant de fard, de fiction et Hypocrisie.<sup>5</sup>

Dans sa recherche de « la vraye nature de la Foy », Calvin exploite la distinction entre la simple connaissance de l'histoire de la Bible et la vraie foi chrétienne ; c'est à la fois une concession « aux iniques » et un argument pédagogique envers les « enfans de Dieu » :

---

<sup>1</sup> Duplessis d'Argentré, *op. cit.*, t. II, p. 27, partiellement cité par F. Higman, « Introduction », *Guillaume Farel, Le Pater Noster et le Credo...*, p. 16, note 10. (Début de la citation : « En declarant ce mot de S. Paul, justus meus ex fide vivit, sic dixit : Plût à Dieu que S. Paul vous eût baillé l'intelligence de cette proposition, & je cuide que vous l'entendrez, mais que vous élevez vos esprits, & pour l'entendre je vous baillerai une distinction de foi »).

<sup>2</sup> Voir J. Reid, *King's sister – Queen of dissent. Marguerite de Navarre (1492-1549) and her Evangelical Network*, Leiden-Boston, Brill, “Studies in Medieval and Reformation Traditions”, 2009.

<sup>3</sup> *Brief Recueil de la substance et principal fondement de la doctrine évangélique*, [Paris], [Simon Du Bois], [1525], Bii v°.

<sup>4</sup> *IRC*, éd. Pannier, t. 2, p. 8 [1536].

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 10 [1539].

combien que, par forme d'enseignement, nous concédons qu'il y a *deux espèces de Foy*, quand nous voulons monstrier quelle est la congnoissance de Dieu aux iniques ; neantmoins nous recongnoissons et *confessons avec Sainct Paul une seule Foy* aux enfans de Dieu.<sup>1</sup>

Ce faisant, il introduit très habilement le syntagme « une seule Foy » sur lequel se cristallise le clivage théologique. Mobilisé sans l'arrière-plan doctrinal de l'exclusion des œuvres, mais simplement avec le sens numéral d'une « foi unique » opposée à « deux espèces de Foy », la « seule Foy » fait ici écho à toutes les autres occurrences théologiques du corpus calvinien, dont elle renforce le message par l'effet de superposition. Elle devient mot d'ordre et signe de ralliement des « enfans de Dieu », et se fait repoussoir de toute autre « espèce de Foy », qu'elle soit *morte, historique, informe* – voire *vive* au sens évangélique.

**« Le premier fondement est en la vraye et vive foy » (IRC, VI, 1541)**

Le jeu sur l'adjectif *seule*, tel que nous venons de le mettre en valeur dans la formule « confessons avec Sainct Paul une seule Foy », n'est en fin de compte pas très loin de la syllepse sémantique. Il acquiert une portée accrue lorsque l'on prête attention à l'autorité qu'allègue ici Calvin. Tous les novateurs, depuis le début du xvi<sup>e</sup> siècle, relisent le christianisme à la lumière de l'apôtre des Gentils et puisent dans ses épîtres leur définition de la foi ; mais c'est « une seule Foy » que Calvin confesse « avec saint Paul », tandis que les Évangéliques en faisaient le promoteur de la « vive foy », tel Marot dans la *Deploration sur le trespas de Florimond Robertet* (1527) :

Prie à Dieu seul que par grace te donne  
La vive Foy dont saint Paul tant escrit<sup>2</sup>.

En fait, aucune des deux formules *seule foi* et *vive foi* n'apparaît sous la plume de l'Apôtre. Chacune d'elles, nous l'avons souligné, renvoie à une interprétation théologique précise de la doctrine paulinienne et témoigne donc d'un inflexionnement confessionnel sensible<sup>3</sup>. Dans la formule de l'*Institution* qui oppose une foi unique aux « deux espèces de foy », quand Calvin associe l'autorité paulinienne à la formule « une seule foy », il renvoie donc par *emphasis* à sa propre théologie inspirée de saint Paul. Les présupposés doctrinaux du réformateur genevois se démarquant nettement de ceux de la *vive foi* évangélique, on pouvait s'attendre à une mise à distance de l'expression dans l'*Institution*, soit que Calvin décidât de l'ignorer purement et simplement, soit

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 8 [traduction 1539].

<sup>2</sup> C. Marot, *Œuvres poétiques*, éd. Gérard Defaux, Paris, Dunod, coll. « Classiques Garnier », 1996, t. I, p. 216, *Deploration sur le trespas de Florimond Robertet*, v. 325-326.

<sup>3</sup> Voir I. Garnier-Mathez, *L'Épithète et la connivence...*, *op. cit.*, p. 170-185.

qu'il en pourfendît les bases en l'opposant à la *seule foi*. Il n'en est rien. Par une habileté remarquable, Calvin conjoint une terminologie empruntée au courant évangélique et une théologie qui s'en démarque, par exemple à la fin du chapitre « De la foy » :

Or par tout où sera *ceste vive Foy*, il est impossible qu'elle n'emporte tousjours avec soy *l'Espérance de salut eternal*, ou plustost qu'elle ne l'engendre et produyse. Car si ceste Espérance n'est pas en nous, quelque beau babil et parolles fardées que nous ayons de la Foy, il est certain que nous n'en tenons rien.<sup>1</sup>

Dans la mesure où la dernière mention explicite de la foi, avant la reprise « ceste vive foy », se donne à lire plusieurs pages en amont dans le développement<sup>2</sup>, le démonstratif et l'épithète ne peuvent se comprendre que de façon résumptive ; ils reprendraient alors de manière anaphorique des caractéristiques de la foi disséminées dans les propos antérieurs, une foi rayonnante fondée sur la confiance en Dieu :

Dont il apert que la Foy est par dessus tout intelligence humaine. Et encores ne suffist-il point, que l'entendement soit *illuminé* par l'Esprit de Dieu, sinon que le cœur soit confirmé par sa vertu.

En laquelle chose les Théologiens Sorboniques faillent trop lourdement, qui pensent que la Foy soit un simple consentement à la parole de Dieu, lequel consiste en intelligence, laissant derrière la *fiance et certitude de cœur*.<sup>3</sup>

Or la *vive foi* de Calvin n'est pas celle de Lefèvre d'Étaples, de Marguerite de Navarre ou du Farel de la première heure : ce qu'elle « engendre et produ[it] », ce n'est pas la charité et des « œuvres qu'on peut nommer bonnes »<sup>4</sup>, mais « l'Espérance de salut eternal ». L'énergie persuasive de l'expression empruntée aux Évangéliques n'alimente pas le débat sur les œuvres (la *seule foi* a apporté une réponse sans ambiguïté à la question de leur rôle dans le processus du salut) ; elle sert une perspective eschatologique, en confortant les croyants dans la nécessaire union de la foi et de l'espérance : « Il n'y a que les élus ausquels il face ce bien d'enraciner la *foy vive* en leur cœur, pour les y faire persévérer jusqu'en la fin »<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> IRC, éd. Pannier, t. 2, p. 167 ; ce texte de l'édition de 1541, traduit sur le latin de la version de 1536, sera conservé en termes analogues dans l'édition de 1560.

<sup>2</sup> « [L]e Seigneur ne veut point donner quelque marque visible pour donner à congnoistre à l'œil ceux qui sont liez ou absoulz, mais simplement il testifie, que ceux qui auront en terre, c'est-à-dire en ceste vie, receu par Foy la doctrine de l'Evangile, par laquelle Christ nous est offert en rédemption et délivrance, ilz seront vrayement deslyez et absoulz au Ciel, c'est-à-dire devant Dieu en son Throne celeste », *ibid.*, p. 140.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 29 [1539].

<sup>4</sup> *Exhortation sur ces saintes parolles de nostre seigneur Jesus*, *op. cit.*, [B(6) r].

<sup>5</sup> IRC, éd. Benoît, livre III, chapitre II, p. 28. L'expression « foy vive » apparaît dans cet ordre dès 1524 dans *Le Pater noster et le Credo en françoys* de Farel : « nul malicieulx, double cueur peult avoir une telle foy, car c'est une *foy vive*, laquelle tu commandes en ton premier commandement, auquel tu dictz : Je suis ton seigneur dieu, tu n'auras nulz aultres dieux » (éd. cit., p. 51).

Lorsque la formule *vive foi* apparaît dans l'*Institution* – avec quelque emphase, marquée ici par la postposition *foi vive*<sup>1</sup> –, elle est donc moins destinée à étayer la conception calvinienne de la foi, ou à l'en démarquer<sup>2</sup>, qu'à conférer chaleur et persuasion à la notion dans un discours eschatologique destiné aux « élus ».

Serait-ce ainsi qu'il faut expliquer l'emprunt du tour évangélique amplifié « vraie et vive foi », en clôture d'un raisonnement que la brièveté des propositions rend très percutant, dans le chapitre fondamental « De la justification de la foi » ? Calvin y renforce l'affirmation de la prééminence de la « seule Foi » – et le fondement scripturaire allégué cette fois est la parole de saint Pierre – par cette expression évangélique, en posant implicitement une équivalence entre les deux : « Or le saint Esprit a une fois prononcé par la bouche de saint Pierre que par la *seule Foi* noz coeurs sont purifiez. Il s'ensuit *donc* que le premier fondement est en la *vraye et vive foi* »<sup>3</sup>.

On peut être étonné que Calvin reprenne à son compte une formule théologiquement connotée, évoquant spécifiquement les qualités de la foi ouverte sur la charité et les œuvres, que nous avons relevée chez ses prédécesseurs : « [...] vivre selon la parole de nostre seigneur en *vraye et vive foi* laquelle produysse et face vray fruit de charité qui sont les seules œuvres qui plaisent à dieu et qu'on peut nommer bonnes »<sup>4</sup>. Or Guillaume Farel – l'un des premiers à s'approcher de Calvin, nous l'avons souligné – est aussi le premier à user de l'expression ; quand il s'affranchit progressivement du discours évangélique pour embrasser la doctrine réformée, il fait évoluer les contours de la *vive foi* : après « la vraie et vive foi pleine de bonnes euvres » dans *Le Pater noster et le Credo en françoys* de 1524, l'expression référera plutôt à la foi-confiance en Dieu (la *ferme foi* chère à Calvin) dans ses textes ultérieurs, comme l'abrégé de la foi chrétienne publié peu avant l'*Institution* : « Qui congnoist et entend cecy par *vraye et vive foi*, il ha veritablement la vie eternelle »<sup>5</sup>.

Reprenant la formule, Calvin consacre son glissement sémantique dans la sphère réformée, moins pour la revivifier, semble-t-il, que pour la neutraliser – non sans tirer parti au passage de son efficacité rhétorique, comme l'ont montré les trois collocations de *vive* et de *foi* relevées dans l'*Institution*. Ainsi resituée dans une

---

<sup>1</sup> La postposition de l'épithète (*foi vive*) est un moyen d'accroître la portée argumentative de l'expression *vive foi* dans les textes évangéliques (voir *L'Épithète ...*, *op. cit.*, p. 186-188).

<sup>2</sup> Dans l'*Institution*, le terme « foi » est accompagné majoritairement de l'adjectif « seule » (dix-neuf cooccurrences) et de l'adjectif « vraie » (vingt occurrences) : « vive » apparaît très exceptionnellement, à trois reprises.

<sup>3</sup> *IRC*, traduction de 1541, chapitre VI (« De la justification de la foi »), éd. J. Pannier, p. 291. Ce passage, traduit sur le latin de la version de 1539, est conservé à l'identique dans la version de 1560.

<sup>4</sup> *Exhortation sur ces saintes parolles...*, *op. cit.*, B(6) r.

<sup>5</sup> G. Farel, *Summaire et briefve declaration d'aucuns lieux fort necessaires a ung chascun chrestien, pour mettre sa confiance en Dieu, et ayder son prochain*, « Turin » [=Alençon], [Simon Du Bois], [1532 ?].

perspective chronologique et théologique, la récupération terminologique calvinienne relèverait-elle de la « réappropriation lexicale » que, selon Luce Albert, l'on observe dans les phases d'établissement d'un dogme nouveau ?<sup>1</sup>

Deux événements linguistiques survenus dans le réseau des Évangéliques accréditent cette interprétation, en attestant l'extrême sensibilité des novateurs envers la formule *vive foi*. Le premier est une substitution. Consciente de l'impact et de la notoriété croissante de la notion de *vive foi*, et surtout de ses dérives potentielles (la récupération réformée), une frange plus conservatrice des Évangéliques a été jusqu'à remplacer l'expression *vive foi* par *foi vivante*, plus neutre et moins connotée, dans un ouvrage majeur de propagande religieuse, *Le Livre de vraye et parfaicte oraison* (1528) ; dans ce traité qui reprend en grande partie les commentaires du *Pater* et du *Credo* élaborés par Farel en 1524, une telle action revient à effacer par anticipation (avant même la publication de *l'Institution*) toute filiation entre le discours novateur « non schismatique » et une parole réformatrice voire réformée<sup>2</sup>. Ce livre, véritable best-seller des plus modérés – auquel la Sorbonne elle-même ne trouvera rien à redire – connaîtra treize rééditions jusqu'en 1545, et entrera donc directement en concurrence avec *l'Institution* de 1541.

Quant au deuxième événement linguistique, il est à mettre en rapport avec la question (qui mériterait d'être approfondie) de l'influence potentielle de l'écriture calvinienne sur la langue évangélique, dans un mouvement inverse à celui qui vient d'être étudié. Avant la publication de *l'Institution*, le qualificatif prépondérant de la foi dans le discours évangélique est incontestablement *vive* ; dans un discours plus tardif, après l'affaire des Placards et après *l'Institutio* de 1536, on constate le recours accru à l'expression *ferme foi* : il semble s'opérer, notamment chez Marguerite de Navarre, une substitution au détriment de la formule *vive foi*, qu'elle tend à remplacer de façon quasi-synonymique<sup>3</sup>. Faut-il imputer cette évolution à une influence des pratiques d'écriture du réformateur genevois ?

Quoi qu'il en soit, on peut mettre en avant une facette méconnue du talent de propagandiste de Calvin. La porosité que nous constatons dans les frontières

---

<sup>1</sup> Voir L. Albert, « *Double de cuer et de langue* : discours et contre-discours dans la polémique calvinienne contre les libertins au XVI<sup>e</sup> siècle », thèse de l'université Paris IV sous la co-direction des Prs F. Hallyn et P. Galand (mai 2008), p. 498-523 (à paraître aux éditions Classiques Garnier, 2011). En ce qui concerne le camp adverse, nous avons observé dans plusieurs publications postérieures à l'affaire des Placards que les docteurs de la Faculté de Théologie (Jérôme d'Hangest, *Contre les Tenebrions, lumière évangélique*, Paris, 1535 ; Pierre Doré, *Dialogue instructoire des Chrestiens en la foy, esperance, et amour de Dieu*, Lyon, 1538) ont réagi dans leurs ouvrages en récupérant également au profit de la cause « catholique » une terminologie d'origine « évangélique », pratiquant eux aussi une forme de « réappropriation lexicale ».

<sup>2</sup> Voir *L'Épithète et la connivence...*, *op. cit.*, p. 308-311.

<sup>3</sup> Voir G. Ferguson, *Mirroring belief : Marguerite de Navarre's Devotional Poetry*, Edinburgh, University of Edinburgh Press, 1992, p. 149-157.

linguistiques entre la langue de l'évangélisme français et celle du calvinisme est le signe de l'adoption par le réformateur de « mots de la tribu », avec un glissement subtil vers la doctrine qu'il défend : ainsi la *foi morte*, qui était chez les Évangéliques « foi sans charité » et « croyance dans l'histoire de l'Écriture, foi historique », devient « foi sans œuvres », ce qui en fait l'antonyme de l'expression *seule foi*. Des lecteurs peu avertis, que la prudence théologique des novateurs autour de Marguerite de Navarre avait séduits, auront pu l'être encore à la lecture de certaines pages de *l'Institution* où se retrouvent des formulations emblématiques comme celle de la *vive foy*, dont le déplacement contextuel, et partant théologique, n'est pas toujours aisément perceptible. La parfaite connaissance des écrits de ses devanciers par Calvin lui permet de jouer de connivence avec leurs lecteurs ; mais en infléchissant assez sensiblement la signification théologique, il introduit un léger brouillage référentiel – pour gagner quelques ouailles ?

Bien que la Réforme ne l'emporte pas en France, et que Calvin ne joue pas pour le français un rôle aussi décisif que celui que l'on reconnaît à Luther pour l'allemand moderne, notre langue reste marquée par l'effort calvinien d'ouverture au débat intellectuel. L'apport théologique de *l'Institution*, sa visée didactique, la rigueur sans faille de ses démonstrations et leur diffusion font de ses textes une référence : la prose de Calvin, plus percutante, se distingue nettement de celle des premiers adaptateurs de Luther en français ; même ses détracteurs, reconnaissant que ses écrits sont empreints de « plus de véhémence et de doctrine méthodique », tenteront de l'imiter. S'il a durablement marqué la langue française par l'impeccable nouveauté de sa clarté, il s'est aussi approprié avec succès des termes et des tours parmi les plus marquants forgés par ses prédécesseurs. Non qu'il en eût besoin sur le plan théologique : « ce mot Seule » emblématique de la conception réformée de la foi, n'avait pas besoin de s'adjoindre *vive* pour assumer le rôle de marqueur doctrinal. Cependant, le terreau linguistique et doctrinal dans lequel prend racine la parole de Calvin sur la foi est riche de l'écriture des Évangéliques réunis autour de Marguerite de Navarre, qui ont acclimaté, les premiers, la doctrine luthérienne en français – on pourrait ainsi voir en Farel un médiateur linguistique entre évangélisme et calvinisme. L'auteur de *l'Institution* leur emprunte des formulations devenues familières aux lecteurs contemporains, telle la « vive foy », pour leur rayonnement sémantique et leur chaleur persuasive, conférant à son discours une coloration alors plus affective que doctrinale, en jouant sur le *movere* – quitte à neutraliser théologiquement certains termes ainsi détournés. Procédant ainsi, Calvin a pérennisé des traits saillants de la langue évangélique, la première à parler de religion en français au peuple des « simples gens » dès les années 1520 : nous lui devons de l'avoir maintenue vivante.



## « Les vraies Odes ou Chansons spirituelles de l'Église » : Calvin inspirateur d'une réforme poétique ?

Christophe Bourgeois

La réflexion engagée par ce colloque serait incomplète si elle n'abordait pas le domaine des Muses, puisque c'est au XVI<sup>e</sup> siècle la poésie qui dut d'abord *illustrer* la langue française. Dans quelle mesure Calvin a-t-il transformé l'écriture poétique ? Poser une telle question est à la fois légitime et problématique. En effet, d'un côté, le projet de Calvin est de réformer l'homme par le dynamisme libérant de la Parole vivante : dans cette perspective, un usage droit du langage a la puissance de sauver et de condamner. L'émergence d'une culture religieuse en langue vernaculaire devient alors, pour la Réforme telle que l'envisage Calvin, un instrument capital. Dans la culture humaniste dont participe Calvin, la création poétique peut jouer un rôle essentiel, vue l'*auctoritas* dont est investie le poète. D'un autre côté, cette question soulève plusieurs difficultés : Calvin, contrairement à Théodore de Bèze, n'est guère poète : il est d'abord un modèle pour la prose d'idées<sup>1</sup> ; il ne propose d'ailleurs aucune réflexion théorique sur la poésie et son influence, si elle existe, risque fort d'être indirecte et, par conséquent, difficile à évaluer.

Pourtant, dans un volume intitulé *Réforme et poésie en Europe aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Véronique Ferrer, assumant pleinement cette hypothèse, tente, dans un article très stimulant, de reconstituer à partir du *Commentaire* sur les Psaumes de Calvin ce que pourrait être une « Défense et illustration de la poésie réformée »<sup>2</sup>. Pour ma part, j'ai déjà eu l'occasion d'interroger les liens entre la doctrine de la prière que développe Calvin et les poèmes inspirés de la Réforme calviniste<sup>3</sup>. Le sujet que j'aborderai aujourd'hui sera beaucoup plus circonscrit : je partirai de la préface rédigée en 1543 pour les *Cinquante Psaumes* de Marot. L'intérêt de ce texte est évident pour notre propos : d'une part, il s'inscrit dans un compagnonnage à la fois biblique et poétique entre le théologien et le poète ; d'autre part, le Psautier de David est un enjeu

---

<sup>1</sup> V. Ferrer, dans l'article mentionné *infra*, p. 56, cite cependant une lettre de 1557 à Conrad Hubert : « Par nature j'étais assez porté à la poésie [...] mais je lui ai dit adieu, et depuis vingt-cinq ans je n'ai rien composé, si ce n'est à Worms, à l'exemple de Philippe [Melanchton] et de Strume, je fus amené à écrire par amusement ce poème que tu as lu ».

<sup>2</sup> « Calvin et la réforme poétique en France », *Revue d'histoire des religions*, tome 226, 1/2009, p. 55-75.

<sup>3</sup> *Théologies poétiques de l'âge baroque, la Muse chrétienne (1570-1630)*, 2006, voir en particulier le chapitre VIII.

capital pour toute lyrique chrétienne. Peut-on préciser le lien qui existe entre cette préface et la composition de recueils poétiques, principalement lyriques ?

### **Le mythe fondateur du « saint Cancionaire »**

*Calvin et Marot : l'Église et la maison*

Pourquoi cette préface de 1543 est-elle importante ? Si l'on se réfère aux travaux de Pierre Pidoux, on doit admettre que l'imprimeur genevois Jean Gérard publie cette année-là deux éditions distinctes des *Cinquante Pseaumes en François* de Marot. L'une, dont aucun exemplaire ne nous serait parvenu, probablement accompagnée de mélodies, précédée de la seconde version de l'épître de Calvin, est destinée à un usage interne. L'autre édition, qui nous est conservée, sans mélodies et sans texte de Calvin, est destinée à la France et précédée de l'épître au roi, déjà publiée dans des éditions antérieures et, pour la première fois, de l'épître aux Dames de France. Ces deux éditions sont le fruit d'un travail de collaboration intense entre Calvin, le chantre Guillaume Franc et Marot, présent à Genève depuis novembre 1542. Si Calvin « a dû éprouver ce qu'[il] valait en poésie », lors de son séjour à Strasbourg en 1538, comme il l'écrit à Guillaume Farel, c'est pour étoffer le petit recueil des *Aulcuns Psaumes* qu'il fait publier alors. Il ajoute ainsi six psaumes versifiés de sa main aux treize composés par Marot. Cette production poétique est essentiellement motivée par le désir de *faire chanter* les Psaumes sur les mélodies qu'il a entendues à Strasbourg, dans un cadre liturgique. Une fois à Genève, Marot versifie de nouveaux psaumes, modifie certains de ses textes, reprend et corrige les psaumes déjà versifiés par Calvin, tout en retenant souvent la structure strophique<sup>1</sup>. Dans tous les cas, il semble que Marot soit invité à travailler en fonction des exigences imposées par le chant liturgique des Psaumes<sup>2</sup>.

Ces deux éditions comportent deux discours préfaciels nettement distincts, qui fonctionnent pourtant en miroir<sup>3</sup>. L'épître de Calvin et l'épître « Aux Dames de France » appellent l'une et l'autre le fidèle à substituer aux chansons du monde le chant du Psautier pour connaître la joie. Les deux textes chantent la nécessaire harmonie des lèvres et du cœur converti. L'épître au roi souhaite comme Calvin que le texte soit à

---

<sup>1</sup> Voir en particulier l'introduction de Pierre Pidoux aux *Psaumes en vers français*, édition en fac-similé de l'édition de Genève, 1562, Genève, Droz, 1986 et son *Psautier huguenot, deuxième volume : documents et bibliographie*, Bâle, Baerenreiter, 1962, p. 20-25. Ces éléments sont repris également par G. Defaux dans l'édition des *Cinquante Pseaumes* citée *infra*.

<sup>2</sup> Calvin s'efforce d'obtenir auprès du Conseil des subsides et pour Guillaume Franc et pour Marot, voir *Le Psautier huguenot, op. cit.*, t. II, p. 24-25).

<sup>3</sup> Les deux préfaces sont reproduites dans l'édition des *Cinquante Pseaumes de David selon la vérité hébraïque* de G. Defaux, Paris, Champion, 1995, éd. critique de l'éd. publiée à Genève en 1543 par J. Gérard.



nouveau rendu intelligible par la traduction ; Marot insiste comme Calvin sur le fait que l'Esprit saint est en David le véritable auteur des Psaumes<sup>1</sup>. Autant de points de rencontre qui ne peuvent être innocents. Pourtant, comme l'a montré avec précision Olivier Millet dans un article consacré au chant des Psaumes chez Marot et Calvin, la différence de point de vue est capitale entre, d'une part, l'édition à usage interne qui considère la fonction liturgique des Psaumes, et, d'autre part, l'édition à usage externe, qui n'est pas orientée vers cette fonction liturgique, dans laquelle Marot invite les « Dames de France » (et non les enfants des écoles de Genève) à inaugurer un nouveau « siecle doré » en puisant leurs chants dans le « saint Cancionnaire » qu'il publie<sup>2</sup>. Je ne reviens pas sur cette analyse. Ce qui me paraît intéressant, c'est qu'un *même* texte (la paraphrase poétique de Marot) peut être envisagé selon différents points de vue. Des Psaumes primitivement composés pour la cour de France, pour un usage privé, à la Cour, dans le cadre décrit par la lettre de Villemadon à Catherine de Médicis<sup>3</sup>, deviennent les chants liturgiques de l'église genevoise. Inversement, des paraphrases écrites en lien avec Calvin et Guillaume Franc pour être chantées au temple reçoivent une fonction proprement poétique, celle de devenir des chansons spirituelles qui, tout en se substituant aux « chansons mondaines et salles » auxquelles la Cour peut être accoutumée, comblent l'attente des lecteurs de recueils poétiques :

Et sachant que point ne vous plaisent,  
Chansons qui de l'amour se taisent :  
Celles qu'icy presenter j'ose  
Ne parlent, certes, d'autre chose. (v. 15-18)

La préoccupation *liturgique* n'exclut donc pas une préoccupation plus proprement *poétique*.

Ce double usage de la poésie psalmique, public et liturgique d'un côté, pour la récréation privée de l'autre, est d'ailleurs bien attesté par les compositions musicales de l'époque. Lorsque Claude Goudimel publie ses mélodies composées pour les 150 Psaumes du psautier de Marot et Bèze, il signale que cette musique est faite « pour s'esjouir en Dieu particulièrement ès maison »<sup>4</sup>. Ce rapport entre musique et réjouissance spirituelle est d'ailleurs l'une des perspectives développées par Calvin dans sa préface : « Or entre les autres choses qui sont propres pour *recréer* l'homme et luy

<sup>1</sup> Calvin : « les Pseaumes de David, lesquels le saint Esprit luy a dictez et faicts » ; Marot : « Icy oyt on l'Esprit de Dieu, qui crie / Dedans David, alors que David prie ».

<sup>2</sup> O. Millet, « Marot et Calvin : chanter les Psaumes », in *Marot, « prince des poètes français » (1496-1996)*, actes du colloque de Cahors, éd. G. Defaux et M. Simonin, Champion, 1997, p. 470 : l'édition française « s'adresse de nouveau au roi et de manière nouvelle aux dames ; son origine genevoise est masquée, et son usage reste étranger aux besoins liturgiques ».

<sup>3</sup> Voir *Le Psautier Huguenot*, *op. cit.*, p. VIII-IX.

<sup>4</sup> *Les Cent cinquante Pseaumes de David. Nouvellement mis en musique à quatre parties*, A. Le Roy et R. Ballard, 1565.

donner volupté, la Musique est ou la première, ou l'une des principales : et nous faut estimer que c'est un don de Dieu, député à cet usage ». C'est à cet espace intermédiaire de l'*otium* spirituel, qui existe à l'époque aussi bien du côté catholique que du côté protestant, qu'appartiennent les chansonniers huguenots : si l'on reprend les éditions analysées par Jacques Pineaux, sa constitution, au fil des ans, est parallèle à l'élaboration du Psautier<sup>1</sup>. Calvin y fait allusion, me semble-t-il. C'est même le point à partir duquel s'amplifie la préface de 1542 :

combien que l'usage de la chanterie s'estende plus loin. C'est que mesme par les maisons et par les champs ce nous soit une incitation et comme un organe à louer Dieu, & eslever nos cœurs à luy pour nous consoler, en meditant sa vertu, bonté, sagesse & justice, ce qui est plus necessaire qu'on ne sauroit dire.

Mais c'est Marot seul qui développe réellement cette possibilité simplement envisagée par Calvin.

#### *Une Réforme poétique ?*

Je voudrais ici insister sur un point : le réformateur ne propose dans ce texte aucun discours théorique et programmatique sur la réforme des Muses. Pour le dire autrement, dire qu'il faut chanter les Psaumes ne signifie pas nécessairement qu'il faille écrire de la poésie spirituelle<sup>2</sup>. Cette reconquête de l'espace musical et poétique voulue par Calvin et Marot invite-t-elle à fonder une nouvelle culture poétique, à l'imitation des chansons spirituelles du Psautier ? Une telle interprétation n'est possible qu'au moyen d'un glissement métonymique du chant à la composition poétique. Cette transposition est au XVI<sup>e</sup> siècle convenue mais Marot ne l'exploite pas explicitement : il n'invite pas à *composer* des vers ; en décrivant le monde dans lequel se lit et s'écrit la poésie, il rend tout au plus ce glissement métonymique plus aisé. Le pas est en revanche franchi dans plusieurs recueils d'inspiration protestante publiés dans le dernier tiers du XVI<sup>e</sup> siècle, qui reprennent souvent des textes antérieurs et font de la traduction du Psautier un acte fondateur de la nouvelle Muse réformée. J'en retiens deux :

---

<sup>1</sup> J. Pineaux, *La Poésie des protestants de langue française, du premier synode national jusqu'à la proclamation de l'édit de Nantes (1559-1598)*, Klincksieck, 1971.

<sup>2</sup> Si l'on admet que le chant des Psaumes doit suffire, c'est même le contraire qui est vrai : la critique a d'ailleurs souvent rappelé que le triomphe du Psautier semble paralyser la composition de paraphrases psalmiques. Voir en particulier J. Goeury, « Paraphrastes ou réviseurs ? Les poètes protestants face au Psautier sous le régime de l'édit de Nantes (1598-1685) », in *Les Paraphrases bibliques aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, actes du colloque de Bordeaux*, éd. V. Ferrer et A. Mantero, Genève, Droz, 2006.

1) Le recueil genevois des *Poemes chrestiens* recueillis par le ministre Philippe de Pas signale d'emblée cette ambition<sup>1</sup>. C'est en « voyant que nos François n'ont encores gueres de poësie chrestienne », affirme le compilateur, qu'il rassemble plusieurs textes poétiques, dont les *Imitations Chrétiennes* de l'infatigable Simon Goulart. L'une des odes attribuées à Bernard de Montméja rattache explicitement cet effort de création poétique à l'épître « Aux Dames de France ».

Or sus Bergers, venez en ce bocage,  
Princes venez ; dames et courtisans,  
Venez chanter bourgeois et artisans  
Pour acomplir de Marot le presage.

La connivence avec Marot se manifeste d'ailleurs tout au long du poème. La sixième strophe

En ce psautier, comme en une *peinture*,  
On voit les cloux, les fouets, la passion,  
La croix, la mort, la resurrection,  
Et de mon Christ l'entiere pourtraiture<sup>2</sup>.

rappelle l'épître au Roi de Marot « Christ y verrez par David figuré / Et ce qu'il a pour nos maux enduré, / Voire mieux paint, mille ans ains sa venue [...] ». La mention de « l'espinette », la critique des « mondaines chansons », l'opposition des deux amours : tout rappelle l'épître de Marot. L'ode V, dans laquelle la Musique se plaint d'avoir été défigurée par les « mondaines chansons ». Les Muses la consolent en lui montrant que la *France* à présent change ses « blâmes » en « gloire » grâce au chant des Psaumes et mentionnent Goudimel et Le Jeune<sup>3</sup>. Le Psautier apparaît bien ici comme la matrice d'une nouvelle poésie spirituelle réformée.

2) *L'Uranie ou nouveau recueil de chansons spirituelles et chrestiennes*, publié à Paris chez Jacques Chouët en 1591, vraisemblablement par les soins d'Odet de La Noue, dont Eustache Vignon publiera trois ans plus tard, à Genève, le très beau

---

<sup>1</sup> *Poemes chrestiens de Bernard de Montméja, et autres divers auteurs* (s.l. [Genève], Jacob Stoer, Stoer, 1574). Nous voici trente ans environ après les préfaces de 1543 : mais Jacques Pineaux, *op. cit.*, note que Philippe de Pas rassemble des textes qui ont été composés (et peut-être circulent) depuis plusieurs années et qui risqueraient sinon de sombrer dans l'oubli. Bernard de Montméja est déjà mort.

<sup>2</sup> *Poemes chrestiens, op. cit.*, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 16 :

Voicy la dextre du Compte,  
Qui vos ennemis surmonte,  
Vous donnant vie en leur mort :  
Goudimel, Claudin le Jeune  
D'une adresse non commune  
D'Alcide imitent l'effort.

recueil des *Poésies chrétiennes*. Le titre est intéressant : il rappelle d'un côté celui des chansonniers huguenots, intitulé en 1555 et 1558 *Recueil de plusieurs chansons spirituelles*, puis, à partir de 1569, *Chansons spirituelles à l'honneur et louange de Dieu*, de l'autre, par l'allusion à la Muse céleste, les recueils qui ambitionnent une poésie chrétienne de genre élevé, conforme aux codes de la grande culture humaniste : l'*Uranie* de Du Bartas est ainsi publiée en 1574. L'épître liminaire est adressée « A toutes personnes qui aiment Dieu, et qui desirent s'esjouir en le louant », en écho à la préface de Calvin, adressée « A tous chrestiens et amateurs de la Parole de Dieu ». Or elle rapporte en premier lieu une anecdote empruntée à l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret : un « excellent personnage nommé Ephraïm » retourne en un sens spirituel les chansons lascives composées par Harmonius. La même logique providentielle semble avoir présidé, selon cette même préface, à la palinodie de Marot et au succès qu'elle remporte.

[Dieu] a voulu que celui qui avoit esté des premiers à publier des chansons folles et lascives, venant à faire comme amende honorable devant tous les fideles, ait mis heureusement la main à la traduction en vers François d'une partie des vrayes Odes ou Chansons spirituelles de l'Eglise, qui sont les Pseaumes de David, ayant esté secondé depuis bien à propos par un autre excellent personnage [Th. De Bèze]. [...] D'avantage, pour accroissement de consolations ont esté publiees presque d'annees en annees beaucoup de saintes poesies, pour esmouvoir tant plus les cœurs et les eslever au ciel<sup>1</sup>.

Fait significatif, ce recueil unit *poésie et chant* : il marque pour chacune des chansons spirituelles publiées l'air du psaume sur laquelle elle peut être chantée. Or, comme l'a bien montré Jacques Pineaux, Odet de La Noue, sans citer les auteurs, reprend dans ce recueil un grand nombre de poèmes déjà publiés, dont certaines dans les *Poèmes chrestiens* rassemblés par Philippe de Pas<sup>2</sup>. Souvent, il reprend un texte en changeant le mètre pour l'adapter à la mélodie du Psaume. Il intègre en particulier de nombreux cantiques de Maisonfleur et Valagre : on sait que leurs cantiques sont un des très grands succès éditoriaux de la Muse chrétienne protestante (au moins sept rééditions au XVI<sup>e</sup> siècle)<sup>3</sup>. Il s'agit donc d'un travail de compilation de textes composés depuis plus d'une trentaine d'années qui veut proposer une *lecture rétrospective cohérente de tous ces vers* : le Psautier est l'acte fondateur d'une réforme des muses.

Ces deux recueils correspondent à un courant littéraire qui a bel et bien existé dans la culture réformée : une poésie lyrique se forme, où l'on trouve le leitmotiv de la palinodie, des poèmes en forme de prière ou d'enseignement sapientiel, également

---

<sup>1</sup> *L'Uranie ou nouveau recueil*, op. cit., préface non pag., f. 4v<sup>o</sup>-6r<sup>o</sup>.

<sup>2</sup> J. Pineaux, op. cit., p. 337sq.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 319-332. Après la première édition d'Anvers en 1580, puis de Genève en 1581, le recueil est réédité en 1584, 1586, 1587, 1591, 1592 et 1602.

caractéristiques des Psaumes. Il s'agit bien de mettre en vers l'itinéraire du sujet touché, bouleversé, réformé par l'expérience de la justification qui lui est gratuitement offerte. Jusqu'où la réinterprétation de ce courant par Philippe de Pas et Odet de La Noue (et d'autres, d'ailleurs) est-elle justifiée, ou, pour être plus précis, que signifie-t-elle exactement ? Elle atteste que le Psautier de Marot et de Bèze, promu voire inspiré par les principes de Calvin, a été considéré comme l'emblème d'une nouvelle culture poétique ; toutefois, peut-on affirmer que la collaboration de Marot et de Calvin a fourni un modèle poétique que les poètes protestants ont exploité ?

### **Le Psautier huguenot, un modèle poétique ?**

Parallèlement à la réforme du Psautier, une autre réforme poétique d'envergure se prépare, autour de Ronsard. Je rappelle les dates : la préface à l'*Art poétique* d'Horace composée par Pelletier du Mans date de 1545 ; la *Deffence et illustration* de 1549. Bèze s'est déjà mis au travail pour poursuivre le psautier, achevé en 1561, publié avec mélodies en 1562. L'ambition de réaliser la *translatio studii et imperii* humaniste en élaborant une langue poétique française spécialisée, loin de l'usage commun, de ressusciter les grands genres antiques contre la chanson marotique ou les options des Grands Rhétoriciens engageait la création poétique sur une voie diamétralement opposée à la poétique de la chanson spirituelle. On sait par exemple que l'*ode* est, dans la perspective marotique, le moule poétique le plus adéquat au langage psalmique ; dans la perspective ronsardienne, au contraire, l'*ode* devient l'instrument pour ressusciter Pindare. On peut donc se demander si le psautier huguenot a promu un modèle marotique contre le modèle ronsardien qui allait bientôt s'imposer.

Certaines déclarations peuvent le laisser penser. En préfaçant en 1559 *La Christiade* d'Albert Babinot, Antoine de Riveaudeau attaque de manière virulente l'imitation de Pindare ; il défend Marot contre ceux qui le considèrent comme un simple « rimeur » :

Abus, car si Marot eust eu de la doctrine,  
Il seroit sans second, ceus cy n'ont que la mine,  
L'enflure, le caquet [...] <sup>1</sup>.

On retrouve une idée analogue dans la préface des *Poèmes chrestiens* déjà citée : les auteurs, dit Philippe de Pas, « se sont contentez d'exprimer simplement leurs saintes affections, sans vouloir se distiller le cerveau, ou trop *pindariser*, comme on

---

<sup>1</sup> *La Christiade*, Poitiers, P. et J. Moines, 1559, épître en vers, p. 5.

dit »<sup>1</sup>. Dans ses *Commentaires* sur les Psaumes, Calvin affirme, on le sait, que le Psautier est « une anatomie de toutes les parties de l'âme, pource qu'il n'y a affection en l'homme laquelle ne soit yci representee comme en un miroir ». David exprime avec sincérité ce que Calvin appelle les « affections intérieures ». Marot relève aussi ce point dans l'épître au roi : « D'affections, il n'en est point de telles ». Calvin précise : « David n'emprunte point une rhétorique fardee ». Face à cet idéal, l'ingéniosité verbale de la Pléiade risque toujours de n'être que fard, ostentation et affectation. Il s'agit donc, autant que possible, de ne *pas* pindariser, c'est-à-dire, on l'aura compris, de ne pas *ronsardiser*. Doit-on pour cela marotiser ? En fait, la veine marotique est beaucoup moins exploitée qu'on aurait pu le penser car l'héritage de Marot est embarrassant.

Pour bien comprendre cela, on doit s'arrêter un instant sur l'un des relais fondamentaux dans le rattachement de la Muse réformée au modèle du Psautier : Théodore de Bèze. Il formule immédiatement le conflit à la fois éthique et esthétique qui l'oppose à la Pléiade dans la préface à l'*Abraham sacrificiant*. Nous sommes en 1550. Le texte, qui attaque aussi bien *L'Olive* de Du Bellay que les *Odes* de Ronsard, est bien connu :

A la vérité il leur serait mieux séant de chanter un cantique à Dieu que de pétrarquiser un sonnet et faire l'amoureux transi, digne d'avoir un chaperon à sonnettes, ou de contrefaire ces fureurs poétiques à l'antique pour distiller la gloire de ce monde et immortaliser celui-ci ou celle-là : choses qui font confesser au lecteur que les auteurs d'icelles n'ont pas seulement monté en leur mont de Parnasse, mais sont parvenus jusqu'au cercle de la Lune<sup>2</sup>.

Or, très peu de temps après, Théodore de Bèze compose, pour les éditions du Psautier qui vont paraître à partir de 1552, une épître en vers « à l'Église de nostre Seigneur » qui forme le pendant à celle de Marot<sup>3</sup>. Peut-être n'a-t-on pas suffisamment souligné la différence entre les préfaces de 1543 et celle-ci : en réalité, seul Bèze, à la fin de cette épître, s'adresse aux Poètes et non aux lecteurs, utilisant avec ironie les titres prestigieux dont ils se parent eux-mêmes : « Sus donc, esprits de celeste origine / Monstrez ici vostre fureur divine ». Il les invite à chercher des sujets dignes de leur talent littéraire, ajoutant aussitôt : « Mais pour ce faire, il faut premierement, / Que reformiez vos cœurs entierement ». Que ce texte de Bèze soit le fruit du zèle de Calvin pour le Psautier est certain. Il reste que c'est bien ce texte, et non les préfaces de Calvin ou de Marot, qui fixe pour longtemps les traits principaux du discours métalittéraire

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, dédicace, non pag.

<sup>2</sup> Théodore de Bèze, *Abraham sacrificiant*, « avis au lecteur », éd. Marguerite Soulié, Mugron, José Feijòo, 1990, p. 5-6.

<sup>3</sup> Cette préface est citée ici d'après l'éd. des *Cinquante Pseaumes* de G. Defaux, *op. cit.*, qui la reproduit en appendice p. 321-325. Elle est reprise, à la suite de la préface composée par Calvin, dans toutes les éditions du psautier huguenot à partir de 1553.

que nous retrouvons dans un grand nombre de recueils protestants : rejet de l'inspiration antérieure, critique des réalisations de la Pléiade, primat accordé à l'éthos de la sincérité sur la virtuosité poétique. Dans l'épître de Bèze, ce motif relève à première vue simplement de l'*excusatio propter humilitatem* : la réussite de Marot est si grande, nous dit Bèze, que personne n'a osé poursuivre son œuvre : « Craignans quasi tous les meilleurs esprits / Mettre la main à ton œuvre entrepris ». Bèze avoue son incompetence : « Je say tresbien que ma condition / Suit de bien loin ma bonne affection ». Mais l'argumentation peut aussi se retourner contre Marot : celui-ci n'était qu'un poète virtuose, il lui manquait peut-être le cœur. Gérard Defaux rappelle d'ailleurs dans son introduction aux *Cinquante Pseaumes* que la Réforme protestante n'a pas été tendre pour Marot. Bèze, dans les *Vrais Pourtraits des hommes illustres* est implacable : Marot possède une « admirable félicité d'esprit » et sa traduction des Psaumes fait qu'il « surpassa tous les poetes qui l'avoient devancé ». « Mais », ajoute-t-il, « au reste ayant passé presque toute sa vie à la suite de la Cour (où la pieté et honnesteté n'ont gueres d'audience), il ne se soucia pas de reformer sa vie peu chrestienne »<sup>1</sup>.

Signe de cet embarras et, aussi, de l'influence exercée par ce texte de Bèze, les recueils déjà cités utilisent le nom de Marot au prix d'un désaveu de l'œuvre marotique. L'opposition entre les deux types d'amour, qui forme pendant aux antithèses de la préface de Calvin, est ainsi entièrement réinterprétée en termes palinodiques. Il n'y a guère de place, dans ce discours, pour la cohérence de l'œuvre marotique, pourtant affirmée en conclusion de l'épître « Aux Dames de France ». Pourquoi chanter le « saint Cancionaire » ?

Afin que du monde s'envole  
 Ce Dieu inconstant d'amour folle,  
 Place faisant à l'amyable  
 Vray Dieu d'amour, non variable.

Il existe une trajectoire possible du « Ferme Amour » chanté par exemple dans *Le Temple de Cupidon* au psautier. Rien de tel chez Bèze et dans le discours métalittéraire des recueils cités. Dès lors, le modèle interprétatif le plus adéquat est naturellement le *contrafactum* – ce qui est une réduction. La grâce de Marot est d'avoir accepté d'utiliser son ingéniosité poétique au service de Dieu et non celle d'être, dans l'entourage de Marguerite de Navarre, un poète évangélique.

La référence au mythe fondateur du Psautier cache donc l'absence d'un véritable modèle poétique. Pour preuve, les recueils que j'ai cités s'avèrent, si on les

---

<sup>1</sup> *Les Vrais Pourtraits des hommes illustres*, Genève, Jean de Laon, 1581, p. 161-162, cité par G. Defaux, dans l'introduction des *Cinquante Pseaumes*, *op. cit.*, p. 13.

analyse de près, extrêmement composites. C'est un phénomène d'ailleurs beaucoup plus large, que le numéro dirigé par Véronique Ferrer analyse avec une grande acuité. Philippe de Pas a beau dire que ses auteurs ne sont pas là pour pindariser, il accueille volontiers les *Imitations chrétiennes* de Simon Goulart, qui utilise toutes les formes du langage poétiques à la mode et, pour parler de Dieu, pétrarquise volontiers.

O beaux œillets, lors que mon œil s'amuse  
A contempler vostre souësve beauté,  
L'esprit dans moy je sens tout escarté,  
Pensant pour vray que ma veuë l'abuse<sup>1</sup>.

Plus encore, les *Cantiques* de Maisonfleur et Valagre comme *L'Uranie* intègrent les poésies chrétiennes d'origine catholique composées à la Cour. Dès les premiers *Cantiques*, la Pléiade est représentée par Belleau et Du Bellay. *L'Hercule chrestien* de Ronsard, pourtant fustigé tant côté protestant que côté catholique, fait même son entrée à partir de 1592. On trouve ainsi dans les *Cantiques* de Maisonfleur une très belle ode qui chante le rejet des poèmes d'amour :

Arriere ô fureur insensee,  
Jadis si forte en ma pensee  
Quand d'erreur j'estois allumé.  
Rempli d'une flamme plus sainte  
Je sens maintenant toute esteinte  
L'ardeur qui m'a tant consumé.

Elle est en fait l'un des grands succès de Desportes<sup>2</sup>. *L'Uranie ou nouveau recueil*, qui pratique le même type de compilation l'imité d'ailleurs volontiers :

Sus, sus, arriere, ô fureur insensee,  
Jadis si fort gravee en ma pensee,  
Lors que d'erreur j'estoy tout allumé :  
Ores rempli d'une flamme plus sainte,  
Je veux louer celui par qui esteinte  
Je sens l'ardeur qui m'avoit consumé »<sup>3</sup>.

Ailleurs, *L'Uranie* réécrit selon les principes du *contrafactum* certains vers amoureux de Desportes.

---

<sup>1</sup> *Poemes chrestiens, op. cit.*, p. 175.

<sup>2</sup> *Les Premieres Œuvres de Philippe Desportes Au Roy de France et de Pologne*, Anvers, Nicolas Soolmans, 1582, f. 234 v<sup>o</sup> et 236 r<sup>o</sup>. Le poème, qui date de 1577, est repris dès le recueil des *Cantiques du sieur de Maisonfleur*, s.l. [Genève], Antoine Chuppin, 1581, p. 124sq.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 21. Le recueil s'en justifie en affirmant que ces poètes qui ont trahi la poésie par leurs « rimes infames » ont été contraints par Dieu « de semer parmi les ordures certaines pieces qui servent tant plus à leur condamnation » et que l'on peut donc publier (et surtout lire) sans risquer de cautionner (préface non pag., f. 6r<sup>o</sup>-7v<sup>o</sup>).



L'Hyver n'a point tant de glaçons,  
L'Esté tant de jaunes moissons,  
L'Afrique tant de chaudes areines,  
Le Ciel de feux estincelans,  
Et la nuit de songes volans,  
Que pour vous j'endure de peines.

(Desportes)

L'hiver n'a point tant de glaçons,  
L'aesté tant de jaunes moissons,  
Le ciel de feux estincellans,  
Et la nuit de songes volans  
Que pour ma chair cruelle et vaine  
Mon esprit endure de peine.

(L'Uranie)<sup>1</sup>

S'il est vrai que l'on chantait de tels textes, on se demande quelle impression pouvait produire le fait d'entonner, sur un air du Psautier chanté au Temple (ou en privé ?) des vers de Desportes. Ronsard puis Desportes : on a le sentiment que ces recueils se contentent d'enregistrer les variations de la mode poétique. Le phénomène est d'autant plus surprenant que le même Odet de La Noue, éditeur de cette *Uranie* pour le moins composite, semble avoir composé un recueil personnel extrêmement unifié, publié de manière posthume, qui chante dans une lyrique épurée les soubresauts et les affections contrastées d'une âme qui passe de la maladie à la guérison spirituelle. L'allégeance au modèle psalmique se laisse aisément percevoir. Ainsi la seconde partie du recueil s'ouvre-t-elle par deux vers qui paraphrasent le Psaume 86 : « O Seigneur Tout-puissant, tout bon, tout pitoyable, / Dieu plus prompt à merci mille fois qu'à courroux [...] »<sup>2</sup>. Les modulations pathétiques du poème retrouvent souvent l'énergie et les soubresauts du cri psalmique :

Or tu promets de ne mettre onc arriere  
L'humble discours de pas une priere  
Qui te soit faite au Nom de ton cher Fils.  
Et c'est celui au Nom duquel je crie,  
Voire c'est luy, qui luy-mesme te prie  
D'avoir pitié de mes si piteux cris<sup>3</sup>.

Faut-il voir dans ce décalage entre le discours théorique sur le Psautier, le discours métalittéraire dont Théodore de Bèze forge les *topoi* et la diversité des solutions poétiques retenues l'échec d'un programme de réforme des Muses ? Avant de répondre à une telle question, il convient de faire une distinction importante.

---

<sup>1</sup> Rapprochement mentionné par J. Pineaux, *op. cit.*, p. 352.

<sup>2</sup> Odet de La Noue, *Poesies chrestiennes*, [...] *nouvellement mises en lumiere par le Sieur de la Violette*, Genève, Eustache Vignon, 1594, « le Remède », p. 27. Cf. le Ps 18, 15 dans la Bible genevoise de 1567 : « Mais toy, Seigneur, tu es le Dieu pitoyable, et misericordieux, tardif à ire, et de grande beneficence, et fidelité ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, « La Guerison », s. 28, p. 41. Voir pour la promesse évangélique Mt 18, 19.

## **Théologie du poétique et pratique poétique**

Opposer David et Pindare et affirmer que le psalmiste est le modèle des poètes n'est jamais un discours original. St Jérôme dans sa célèbre lettre à Paulin le dit déjà. David est « notre Simonide, notre Pindare, notre Alcée, notre Horace, notre Catulle et notre Serein »<sup>1</sup>. Affirmer que le Psaume est un modèle par sa *simplicité* relève en fait d'un jugement plutôt éthique, voire théologique, que stylistique.

### *Calvin ou la théologie de l'efficacité*

Calvin, en effet, développe une analyse magistrale de la relation entre le fidèle et la Parole de Dieu. L'une des phrases les plus connues de l'*Institution de la religion chrétienne* le montre à l'évidence : « c'est la *majesté de la matière plus que la grâce des paroles* qui nous ravit en admiration d'icelle »<sup>2</sup>. En unissant dans sa profération la majesté de ce qu'elle transmet à cette « simplicité rude, et quasi agreste », elle réalise pour l'intelligence et le cœur le paradoxe de la Révélation par la Croix, où la majesté de Dieu respandit dans l'humiliation du Fils. Olivier Millet a attiré l'attention sur les catégories rhétoriques qu'utilise Calvin pour développer son analyse de la conversion par la Parole. L'un des traits les plus saillants de cette réflexion est l'*efficacité* de la Parole :

si delà nous nous transportons à la lecture des saintes Escritures, vueillons ou non elles nous poindront si vivement, elles perceront tellement nostre cœur, elles se ficheront tellement au dedans des moelles, que toute la force qu'on les Rhétoriciens ou Philosophes au prix de l'efficace d'un tel sentiment ne sera que fumée<sup>3</sup>.

La réflexion de Calvin est une épure : elle se concentre essentiellement sur les deux pôles du *docere* et du *movere*, requalifié, conformément à l'héritage augustinien, en *flectere*. La préface de 1543 s'inscrit tout à fait dans cette perspective : cette émotion théologale s'accomplit tout particulièrement dans la louange et la prière collective des Psaumes. Celle-ci fait naître cette « bonne affection envers Dieu » dont parle aussi Théodore de Bèze. Cette *affection*, explique Calvin, « est un mouvement vif, procedant du saint Esprit, quand le cœur est droitement touché, et l'entendement illuminé ». Ces « paroles visibles », selon l'expression de saint Augustin, exigent, dit en substance

---

<sup>1</sup> *Lettres, op. cit.*, t. III, lettre LIII, 8, p. 21.

<sup>2</sup> *Institution de la religion chrétienne*, texte de 1560, éd. J. D. Benoît, Paris, Vrin, 1957-1963, I, 8, p. 100.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 101. Voir O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole, étude de rhétorique réformée*, Paris, Champion, 1992.

Calvin, la traduction pour être réellement entendues, la Musique pour attacher nos affections à Dieu.

Cette analyse rhétorique définit-elle une poétique qu'il faudrait imiter ? Cela est peu probable.

D'une part, nous sommes bien ici devant une théologisation du rhétorique. Cette expression n'a de mon point de vue aucun caractère péjoratif. Calvin, comme beaucoup de ses contemporains, prend très au sérieux le fait que la Révélation, du point de vue chrétien, est une Parole adressée et que Dieu se dit par l'action personnelle du Verbe dans le cœur du croyant. C'est donc très logiquement qu'il rencontre le schème rhétorique, qui lui est familier, et en tire toutes les conséquences. Mais il le fait en se situant sur un plan essentiellement théologique et éthique.

D'autre part, « le Poétique » a dans ce schéma une position originale. Les *Commentaires* sur les Psaumes portent ainsi la trace d'une mise à distance des artifices poétiques : « David n'amplifie pas la tristesse à la façon des Poètes, mais déclare vraiment et simplement combien elle est dure et aspre »<sup>1</sup>. Mais on trouve également une interprétation de ces mêmes artifices selon le schème de la Parole *efficace*, comme le montre le commentaire du Psaume 18.

*Les cordes de mort.* [...] Et ne se faut pas esbahir si ces choses qui pouvoient estre dites plus simplement et d'un style commun, sont yci *amplifiées* par des façons de parler *Poétiques*, et avec *elegances* et *ornemens* de langage : car le S. Esprit voulant batailler contre le naturel des hommes, malin et tortu, a yci fourni à David une *facon de pleine de majesté, véhémence, et efficace merveilleuse, pour resveiller le monde* à considerer les benefices de Dieu<sup>2</sup>.

Les figures existent bel et bien ici : elles sont suffisamment motivées par l'éthos du psalmiste, c'est-à-dire par la vérité de ses affections, pour entrer dans la catégorie de l'*art sans art*. L'Écriture, en un sens, est tout aussi bien une non-rhétorique (une parole sans artifice) qu'une rhétorique parfaitement accomplie (une parole de vérité qui persuade de la manière la plus efficace possible). Les deux propositions sont toutes deux, strictement, vraies. Les mots du style sont donc, d'une certaine manière, piégés : *simplicité* et *humilité* sont des catégories avant tout éthiques ; *majesté, véhémence, efficace* et même, en un sens, les *affections* sont en fait des catégories, du point de vue linguistique, qui relèvent de la pragmatique parce qu'elles décrivent l'impact d'une proclamation sur l'auditeur. Elles sont le signe d'une logique spirituelle, ce que nous devrions nommer la sacramentalité de la Parole.

---

<sup>1</sup> Cité par V. Ferrer, art. cité, p. 68.

<sup>2</sup> *Commentaires de M. Jean Calvin sur le livre des Pseaumes*, Conrad Badius, 1561, p. 95 (je souligne).

### *Poétiques de Sponde et d'Aubigné*

La vraie question est donc de savoir comment mettre en œuvre cette théologie de la Parole. Pour l'ensemble de la poésie didactique ou polémique, très abondante, comme l'a montré Jacques Pineaux, la solution, en un sens, est simple : le primat du *docere* garantit une certaine transparence du discours. Mais s'il s'agit d'élaborer une poésie lyrique digne de rivaliser avec les grandes productions du temps, les solutions poétiques sont infiniment plus variées. Je voudrais mentionner ici deux exemples délibérément paradoxaux qui illustrent ce fait : Sponde et d'Aubigné. Nous sommes face, ici, à deux poètes profondément inspirés par la spiritualité de Calvin, dont les vers frappent par leur cohérence doctrinale. La méditation des *Stances de la Cène* chez Sponde apparaît ainsi comme une transposition poétique extrêmement réussie de la doctrine eucharistique de Calvin.

Embrasse estroictement ce Corps brillant de gloire,  
Embrasse-le, mon Ame, et à force de croire  
Mange le tout entier, comme tu doibs manger  
Hume ce sang vermeil respandu de ses veines [...]<sup>1</sup>

Comment exprimer mieux la doctrine formulée dans l'*Institution*, « Je dy qu'en croyant nous mangeons la chair de Christ »<sup>2</sup> ? Quelques vers plus loin, le vocabulaire des affections exprime la conjonction de volonté obtenue par la foi, qui permet à la manducation eucharistique d'être pleinement réelle tout en étant pleinement spirituelle.

Ha ! que je suis heureux de sentir en mon Ame,  
Les savoureux effets du zele qui l'enflamme,  
Je sens, mon Dieu, je sens ces effets savoureux.  
Je te prends Hommedieu, Hommedieu je te mange,  
En te mangeant je sens que je fays un eschange  
Du fiel amer du monde au miel des bienheureux<sup>3</sup>.

Quant à Agrippa d'Aubigné, il s'agit non seulement de cohérence doctrinale, en particulier dans son usage de l'Écriture, mais, plus profondément encore, d'une fidélité très profonde à la théologie de la Parole du réformateur genevois. Les *Tragiques* ne cherchent-ils pas eux aussi cette « faconde pleine de majesté, véhémence, et efficace merveilleuse, pour resveiller le monde » que Calvin louait chez le Psalmiste ? L'*Avis au*

---

<sup>1</sup> *Essay de quelques poemes chrestiens*, publié à la suite des *Méditations sur les Pseaumes*, s.l., 1588, « Stances de la Cène », v. 49-52.

<sup>2</sup> *Institution*, op. cit., IV, 17, p. 379.

<sup>3</sup> *Essay*, id., v. 79-84.

lecteur demande d'ailleurs, « en un siècle où tout zèle chrétien est perçu » des livres « pour *esmouvoir* »<sup>1</sup>. On se souvient surtout de la prière de *Misères* :

Dieu qui d'un *style vif*, comme il te plaist, écris  
Le secret plus obscur, en l'obscur des esprits [...]<sup>2</sup>

Comment mieux dire que ce style efficace grave tel un stylet la grâce dans le cœur des hommes ? On peut être tenté de poser une question parfaitement anachronique et, en un sens, tout à fait impertinente à ces poèmes : comment Calvin aurait-il réagi en lisant Sponde, les *Tragiques* et les *Petites œuvres meslées* d'Agrippa d'Aubigné ? Bien qu'il soit impossible de répondre, reconnaissons que la question pourrait être, à première vue, embarrassante. Et c'est là tout son intérêt. Nul ne peut nier, en effet, que ces auteurs sont remplis de « fureur poétique » et utilisent force énigmes, fictions, pointes, figures ingénieuses et amplifications poétiques de tous ordres que dénoncent les préfateurs, dans le sillage du poème de Bèze. Le texte des *Tragiques* est souvent délibérément obscur, il ne cache pas son admiration pour Ronsard et explicite son allégeance au Tasse ; il est surtout, comme l'*Essay de quelques poèmes chrétiens* de Sponde, extraordinairement virtuose. Est-il pour cela moins *rude*, moins *véhément* et moins *efficace* ? C'est tout le génie d'Agrippa d'Aubigné de nous dire au contraire, souvent de manière convaincante, que sa parole est la plus fidèle au langage de Canaan<sup>3</sup> et la plus radicalement opposée au langage doux-coulant des poètes de cour, à « L'arsenic ensucré de leurs belles paroles », le seul qui se dresse contre ces « affectez poètes », ces « rythmeurs hypocrites », ces « corbeaux enfarinez » et ces « escolliers d'erreur » dont le « luth est macquereau »<sup>4</sup>. La plus fidèle à la rudesse du désert et, paradoxalement, la plus conforme à l'ambition poétique d'un grand genre à la fois lyrique et épique.

De la préface de Calvin écrite en 1543 aux recueils poétiques de la Muse réformée, il y a, comme j'ai essayé de le montrer, une série de relais qui sont autant de réinterprétations. Le travail de déconstruction, très relatif, auquel je me suis livré ne doit pas être mal interprété. J'ai insisté sur le décalage entre les discours métalittéraires d'un Théodore de Bèze ou de certains recueils collectifs et la réalité, pour que l'on ne se représente pas un processus linéaire et univoque. On peut lire ce décalage comme une limite des recueils réformés, qui peinent à élaborer une poétique autonome par rapport aux modèles prisés par la Cour – et ce n'est pas faux ; on peut le lire aussi comme un

---

<sup>1</sup> *Les Tragiques*, éd. Critique J.R. Fanlo en 2 tomes, Paris, Champion, 2002, *Avis*, l. 14.

<sup>2</sup> *Ibid.*, *Misères*, v. 43-44.

<sup>3</sup> « En vain vous desployez harangue sur harangue / Si vous ne prononcez de Canaan la langue », *Ibid.*, *Princes*, v. 441-442.

<sup>4</sup> *Ibid.*, *Princes*, v. 415-448.

signe du génie de Calvin, qui a su inspirer des poètes différents. Il ne s'agit pas en effet de nier le principe de filiation qui unit les textes que j'ai cités. C'est bien la grille théologique de Calvin que Bèze utilise pour élaborer son discernement sur les ambiguïtés de la Pléiade ; c'est bien aiguillonnés par le succès des « Chansons spirituelles de l'Eglise » que de nombreux poètes tentent d'élaborer une lyrique singulière. Mais on chercherait en vain le programme poétique de cette Réforme, et ce pour une raison simple : une théologie ne commande jamais une langue ou une stylistique. L'Écriture elle-même possède une grande variété de styles : Calvin ne l'ignore nullement dans l'*Institution* et cette variété ne déroge pas, selon lui, à la structure paradoxale de cette parole, qui fait resplendir la majesté de Dieu dans une forme déroutante. La transcription littéraire de l'éthique de la Parole qu'exige l'imitation du Christ est toujours à inventer.



# **Tout n'est que trace, tout n'est que grâce. Calvin ou le christianisme à l'épreuve de la grammaire**

Bernard Cottret

Calvin, par son œuvre théologique, par son sens aigu de la polémique, par son souci pastoral de s'adresser au plus grand nombre, a participé, aux côtés de Rabelais et de Montaigne, à l'avènement de la langue française. On se souvient, au Grand Siècle, de la prévention de Pierre Nicole ou encore de celle de Bossuet envers Calvin et les calvinistes, ces alliés encombrants dans l'affirmation de la langue. Dans ses *Préjugés légitimes contre les calvinistes* (1671), le premier contestait la fiabilité du texte biblique, en dehors du magistère de l'Église, et remettait en cause « la prétendue clarté que les calvinistes attribuent à l'Écriture ». Bossuet écrivait pareillement, au comble de l'exaspération, que ces « Messieurs », visant par là les disciples de Calvin, étaient « humanistes et grammairiens » (*Histoire des variations*, 1688).

D'où leur venait cette virulence ? Sinon du sentiment intime que Calvin, en appliquant à l'Écriture les règles de la grammaire avait tenté d'en élucider le sens. C'était laïciser le texte sacré permettant, sinon au peuple, du moins aux lettrés, aux érudits et aux doctes d'en mieux pénétrer le sens que les ecclésiastiques catholiques, dépositaires de la Tradition. La Réforme comme l'a excellemment écrit Olivier Millet était intimement liée, « dans sa genèse et sa diffusion, à l'humanisme rhétorique de la Renaissance » (*Histoire de la rhétorique*, Paris, PUF, 1999).

Nous avons tenté d'appliquer cette règle de lecture laïque aux controverses eucharistiques, et tout particulièrement à ce célèbre accord intervenu entre Calvin et Bullinger, le successeur de Zwingli à Zurich généralement connu sous son nom latin de *Consensus Tigurinus* (1549). Nous avons reçu à l'époque les encouragements d'Emmanuel Le Roy Ladurie qui avait présenté nos conclusions à la revue les *Annales* qui les avait publiées en 1984 sous le titre programmatique de « Pour une sémiotique de la Réforme ». Toute la question était de savoir comment comprendre les propos de Jésus, lors de la dernière Cène. Que signifiaient ces propos rapportés : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang » ? Calvin avait recours à une figure de style : la métonymie.

Nous rejetons donc comme mauvais expositeurs ceux qui insistent ric à ric au sens littéral des mots : Ceci est mon corps, Ceci est mon sang, écrivait-il, car nous tenons pour tout notoire que ces mots doivent être sainement interprétés et avec discrétion, à savoir que les noms de ce que le pain et le vin signifient leur sont attribués. Et cela ne doit être trouvé nouveau ou étrange que par une figure qu'on dit métonymie, le signe emprunte le nom de la vérité qu'il figure.

Il ajoutait « que de telles façons de parler sont plus que fréquentes en l'Écriture ». Le cas particulier de la sainte Cène, et de son institution par le Christ posait donc le problème plus général des figures de style et de leur utilisation dans la Bible. Les règles de lecture que Calvin proposait se révélaient applicables à d'autres énoncés, voire à l'ensemble des textes révélés. Il précisait plus avant, dans sa *Brève résolution* de 1555, le sens de cette métonymie : « Le nom de la chose signifiée s'attribue au signe, par une figure qu'on appelle métonymie, qui vaut autant comme transport de nom ». Il observait :

C'est une maxime tant reçue et commune entre tous fidèles que c'est grande honte d'y résister, car les exemples en sont si fréquents que les plus obstinés de ceux qui bataillent contre nous n'oseraient nier que cela est ordinaire partout. Par quoi, comme la manne a été jadis viande spirituelle, comme le rocher était Christ, comme la colombe a été le Saint-Esprit, comme le baptême est le lavement de régénération, aussi le pain et le vin sont nommés le corps et le sang de Jésus-Christ. S'ils aiment mieux une autre figure, ce combat devrait plutôt renvoyer aux écoles de grammaire, tant s'en faut qu'il mérite qu'on en trouble toute la chrétienté.

L'on peut certes exprimer des désaccords sur le sens à donner à telle ou telle image ; l'essentiel pour Calvin demeure d'admettre l'existence de « figures » de style afin de parvenir à décoder le texte biblique. La « métonymie », qu'il propose de reconnaître dans l'énoncé eucharistique, est une forme minimale pour définir ce transport de nom qui conduit à parler de corps à propos du pain et de sang à propos du vin. Si le corps est comme le pain et si le sang est comme le vin, l'on ne saurait en déduire un rapport d'essence. Il s'agit seulement du degré zéro d'une comparaison. La métonymie, encore que Calvin ne se prononce guère sur ce point, se distingue probablement de la plénitude de la métaphore dans laquelle la ressemblance ou l'analogie jouent un rôle déterminant. Le sacrement est chez Calvin un fait d'« institution », pour reprendre un terme qui lui est cher. L'eau du baptême, le pain et le vin de la sainte Cène n'ont en soi aucune action, aucune efficacité en dehors de la Parole qui leur donne corps. Ils sont des choses inertes auxquelles il faut se garder de vouer un culte idolâtre, sous peine d'en pervertir le sens. La signification l'emporte sur la représentation. La Cène n'est pas un tableau figuratif mais un mémorial, qui succède à une promesse :

Nous confessons donc simplement et purement que les fidèles sous le signe du pain reçoivent le corps de Jésus-Christ, pource que lui qui l'a promis est véritable et n'a garde de nous frustrer en nous montrant un signe vide ; mais cependant qu'on se garde aussi d'imaginer que son corps soit enclos au pain, ou qu'il se fasse quelque infusion ou mélange charnel de sa substance avec la nôtre.



Les substances ne communiquent pas chez Calvin, contrairement à ce qui se produisait chez Luther, un peu malmené au passage par la *Brève résolution* : « Tout le monde n'est que trop averti combien le docteur Martin Luther a été âpre à démener cette cause », « il lui est échappé beaucoup de mots excessifs en cette contention dont il a été trop ému ». Chez Calvin, qui se distingue radicalement de Luther sur ce plan, le Christ est homme et Dieu sans que les attributs de sa divinité ne s'étendent à son humanité. De la même façon, la substance du Christ ne saurait pénétrer la substance du pain ou se mêler physiquement au corps du fidèle. Le sacrement relève à sa façon de la grammaire, ou plus encore la définition calvinienne de la sainte Cène anticipe les développements de la linguistique ultérieure, en particulier saussurienne. Le sacrement est un acte de langue, il est donc vain de s'interroger sur la substance du pain, sur la substance du vin ou sur la substance de l'eau du baptême. Le sacrement ne relève pas de la nature mais de la culture. En 1549 l'*Accord sur les sacrements* se terminait sur cette mise en garde :

Or s'il n'est pas licite d'attacher par nos folles rêveries Jésus-Christ au pain et au vin, c'est encore plus mal fait de l'adorer comme étant là. Car combien que le pain nous soit donné pour un méreau et gage de la communication que nous avons à Jésus-Christ, toutefois pource qu'il en est le signe, non pas la chose même, et n'a pas la chose encluse en soi, ceux qui arrêtent là leur esprit en adorant Jésus-Christ en font une idole.

La réflexion sur le signe était tributaire de la critique de l'idolâtrie. Faute de comprendre le signe comme signe, en lui donnant un sens substantiel, comme le faisaient catholiques et luthériens, l'on sombrait inmanquablement dans la superstition selon Calvin. La croyance en Christ risquait à son tour de devenir idolâtre. S'il ne distingue pas encore « signifiant » et « signifié » comme le fera ultérieurement le linguiste Ferdinand de Saussure († 1913), il anticipe largement la découverte de cette double articulation. Il ne faut pas confondre, selon Calvin, le « dehors » et le « dedans », le « signe » et la « chose signifiée », les « images qui touchent » et la « Parole »... Il est doublement impossible selon Calvin d'« enclure » le Christ dans les espèces ou d'« enclure » Dieu dans les mots. Le signifié est au-delà du signifiant ; leur liaison est purement gratuite, pour ne pas dire arbitraire.

Nous avons tenté en 2009 de reprendre ces analyses, poursuivies dans notre biographie de Calvin et dans notre *Histoire de la Réforme protestante*, pour les appliquer à l'un des textes les plus célèbres de Calvin, le *Traité des reliques*, éditions de Paris/M. Chaleil, 2009. Le *Traité sur les reliques* en 1543 marque déjà cette maturité de la langue, son entrée en philosophie. À cette époque, le plus clair des productions savantes était évidemment en latin. Rédigé directement en français, le *Traité sur les reliques* s'inscrivait dans une tradition humaniste, la critique des abus du clergé, qui

avait trouvé chez Érasme son expression la plus accomplie. Il s'agissait aussi, écrivions-nous, de « rendre leur sens aux mots », de « lutter contre l'hyperbole », voire de valoriser la limpidité déjà classique de la prose dans l'expression des idées. Calvin pourfendait l'inflation qui attribuait à chaque apôtre « plus de quatre corps », et à chaque saint au moins « deux ou trois ». L'idolâtrie s'identifie à la monstruosité. Dans leur « excès même », les reliques dévoilent leur « faiblesse ». Calvin accumule les marques d'absurdité. Il est l'apôtre du « vraisemblable », appelé à l'emporter avec Boileau. Calvin utilise le registre burlesque ; il mentionne les trois prépuces de l'enfant Jésus, ou les gouttes de lait mariales, si nombreuses « que si la sainte Vierge eût été une vache, et qu'elle eût été une nourrice toute sa vie, à grand-peine en eût-elle pu rendre telle quantité ». Les reliques de la Vierge ou de Jésus ont une caractéristique commune dans la dévotion catholique. De Jésus ou de Marie, on ne saisit jamais que la trace, fugace et évanescence, alors que les os des saints ou des martyrs restent tangibles. Calvin, en critiquant les reliques, rompait avec la période médiévale. Et pourtant, une partie de son argumentation était déjà ancienne ; Calvin connaissait bien saint Augustin. Mais il n'ignorait pas non plus les critiques des reliques que l'on trouve chez Alcuin, chez Guibert de Nogent, ou chez Pierre le Vénérable...

Lorsqu'il s'en prenait aux « antiquailles », selon ses propres mots, lorsqu'il dénonçait « une mer de mensonges » et présentait les reliques sous un jour aussi désastreux Calvin témoignait en ces années 1540 d'un souci de grammairien, désireux de rendre aux mots et aux choses leur sens le plus pur. Dans le livre du monde comme dans le texte sacré on ne trouvait jamais que la trace d'un sens perdu et enfoui, irrémédiablement corrompu par le péché d'Adam. Le pessimisme ontologique de saint Augustin hantait encore Calvin comme ultérieurement les messieurs de Port-Royal.



# L'étonnante invention de Jean Calvin

Francis Higman

Dans l'invitation que vous avez eu la gentillesse de me faire participer à ce colloque vous avez bien voulu préciser que l'important c'est moins de faire du neuf, que de donner un écho plus audible à des études existantes. Si je dis cela, c'est pour m'excuser auprès de mes collègues qui auront entendu au moins une partie de ce que j'ai à dire aujourd'hui ; cela vaut la peine d'être redit, surtout dans le contexte du colloque présent.

Dans la deuxième page de l'invitation au colloque on trouve quelques citations de Calvin au sujet de la simplicité de sa langue. Je cite, en complétant :

je me suis efforcé le plus que j'ay peu de m'accommoder à la rudesse des petis, pour lesquelz principalement je travailloye. J'ay tenu une façon autant populaire et simple qu'on la sauroit souhaiter. [...] Il n'y a meilleur moyen que d'exposer et deduire les matieres distinctement, et par certain ordre demener un poinct après l'autre ; bien poiser et regarder de pres les sentences de l'escriture, pour en tirer le vray sens et naturel ; user d'une simplicité et rondeur de parolle qui ne soit point esloignée du langage commun. [...] Je m'estudie à disposer par ordre ce que je dy, afin d'en donner plus claire et facile intelligence<sup>1</sup>.

Tout cela semble tellement évident que l'on ne se rend pas compte qu'il fallait l'*inventer*. Comme dans d'autres domaines : les grandes découvertes se caractérisent parfois par leur *simplicité*, tant et si bien qu'après coup elles sont tellement évidentes qu'on ne remarque pas l'originalité de la démarche. Je cite volontiers Montaigne à cet égard : souvent je me dis devant une de ses perceptions lumineuses : « c'est évident !... Pourquoi n'y avais-je pas pensé avant ? » Réponse : parce que je ne suis pas Montaigne. Ma proposition, c'est que dans le domaine de la langue française, Calvin a su faire de même, et a inventé une idée tellement simple que nous ne nous en rendons pas compte. Le titre de cette communication est « L'étonnante invention de Jean Calvin ». Et je pèse mes mots !

L'écriture de Calvin en langue française a souvent été admirée, pour ses qualités d'ordre, de simplicité, de rythme, sans pourtant que l'on identifie « scientifiquement » de quoi il s'agit, en quoi consiste exactement cette clarté. Je ne vais pas essayer de faire le tour des qualités stylistiques de Calvin – Olivier Millet vient de nous présenter une magistrale vue d'ensemble, et je me permets de rappeler que la thèse d'Olivier Millet<sup>2</sup> comporte presque un millier de pages ! Je voudrais simplement

---

<sup>1</sup> J. Calvin, *Contre les anabaptistes*, 1544

<sup>2</sup> O. Millet, *Calvin et la dynamique de la parole. Étude de rhétorique réformée*, Paris, Champion, 1992.

évoquer un seul trait ; mais ce trait me paraît constituer le plus fondamental aspect de l'apport de Calvin à l'évolution de la langue française. Il s'agit de la structure de la phrase, de l'idée même de la phrase. Chose surprenante : j'ai consulté toutes les grammaires françaises du XVI<sup>e</sup> siècle qui m'étaient disponibles, sans jamais trouver ce qu'on pourrait appeler une *doctrine de la phrase*. On passe directement des parties du discours à des questions de rhétorique, des effets que l'on peut tirer de la langue. Mais la phrase en tant que telle ? Aucune mention avant les premières années du XVII<sup>e</sup> siècle. Le seul énoncé que j'ai trouvé – et ce n'est pas dans une grammaire de la langue française – c'est chez Quintilien, qui dit que l'*oratio* doit présenter « un sens achevé ». On pourrait penser qu'il s'agit d'une définition de la phrase ; mais on verra à quel point l'interprétation de l'*oratio* peut être flexible.

Dernière considération préliminaire dans ce que j'ai à vous dire. Dans l'analyse qui suit, j'ai utilisé une technique développée par mon regretté directeur de thèse Richard Sayce dans son étude sur le style dans la prose française<sup>1</sup>. La technique est très simple : il s'agit, pour un texte donné, d'éliminer tout ce qui n'est pas syntaxe. On crée une graphique qui retient simplement la structure syntaxique : on représente par un trait horizontal toute *proposition principale* ; par un trait diagonal (vers le haut ou vers le bas, c'est sans importance) toute *proposition subordonnée* ; par un trait vertical les *conjonctions de coordination*. Sayce démontre que chaque écrivain a une manière propre de construire ses phrases, c'est une sorte d'*empreinte syntaxique*.

Venons-en au sujet. La langue française telle qu'elle existait au début du XVI<sup>e</sup> siècle avait de très belles qualités comme véhicule de la narration, de la description, de la méditation poétique. Mais quand il s'agissait de pensée, d'argumentation abstraite et structurée (pour la théologie, mais aussi pour la philosophie et autres discours abstraits), le français avait à peine commencé à se libérer de la domination du latin. Or le latin, avec ses multiples formes de subordination (ablatif absolu, accusatif et infinitif, par exemple) permettait une concentration de la pensée en peu de mots. Il manque cette variété de structures en français, tout a tendance à se réduire à une série de « que » – « il semble que » ; « je veux que » ; « bien que » ; « afin que »... – qui peut produire une certaine monotonie de la phrase. Quand, sous l'impulsion des besoins de communication élargis stimulés par l'imprimerie, on a abordé le travail d'écrire en français ce qui était le domaine réservé du latin, on importait les techniques du latin en langue vernaculaire. On peut voir l'effet dans des textes tels que le *Traicté de la difference des scismes* de Jean Lemaire de Belges (1511) qui, malgré l'apparence religieuse du titre, est une défense du roi de France et le royaume de France contre les machinations des Vénitiens et de la papauté :

---

<sup>1</sup> R. Sayce, *Style in French Prose. A Method of Analysis*, Oxford, Clarendon Press, 1953.

Considerant doncques en moymesme, que ce semble chose estrange et bien nouvelle que par le moyen des Venitiens qui est la plus dangereuse nation du monde (comme j'ay monstré assez clerement en leur legende imprimée à Lyon) il y ait ores discorde et guerre presque ouverte entre le souverain prelat de l'eglise Rommaine et le souverain patron et protecteur royal de l'eglise Gallicane, et que plusieurs s'esmerveillent dont peult proceder une si grande et si obstinée audace au pape, et d'autre part une si juste confidence au roy treschrestien, affin de monstrer appertement dont procede la racine et fondation de l'orgueil des ministres de l'eglise Rommaine...

Et on est encore loin de rencontrer une proposition principale !

Notre propos consiste ici à faire ressortir les étapes par lesquelles le français a évolué de la langue latinisante et « renaissante » du début du XVI<sup>e</sup> siècle pour aboutir à un français définitivement « moderne ». On va regarder un échantillonnage d'empreintes syntaxiques, de manières de formuler la pensée en français, au cours du siècle : au début dans un contexte théologique, plus tard sur des sujets plus variés. Nous regarderons des adversaires de Calvin, et ses collègues, avec analyse saycienne à l'appui. Ce n'est bien sûr qu'un choix très limité de textes que je présente ; mais, je vous assure, j'ai pratiqué les mêmes analyses des centaines de fois, les résultats sont pour l'essentiel toujours les mêmes, et mon échantillonnage s'avère vraiment représentatif !

Nous commençons avec un exact contemporain de Calvin, Pierre Doré, Dominicain, docteur de la Faculté de Théologie de l'Université de Paris. Farouche adversaire de Calvin, il a multiplié les publications, pendant les années 1540, pour contrecarrer les doctrines de la réforme calvinienne – en fait il s'avère que Doré était, après Calvin lui-même, le plus prolifique de tous les auteurs de l'époque des débuts de la réforme, toutes tendances confondues<sup>1</sup>. Voici un exemple de sa manière d'écrire :

Voyant que les cyrurgiens et medecins esprituelz, c'est assavoir les bons docteurs latins, ont donné la medecine contre la playe ainsi qu'elle estoit venue, et ont escript en langaige latin livres salutaires contre l'heretique doctrine, dogmatizee par plusieurs faulx prophetes, eloquens et latins. Pareillement m'a semblé bon et convenable, donner en françoys quelques bons livres, comme anthidote contre les pestiferes enseignemens qu'on peult prendre es meschans livres qui en divers lieux se imprimant en langue vulgaire, qui est chose trespernicieuse, et qui fort endommage la Republique chrestienne : à quoy ne puis remedier (comme le desireroye) sinon que en baillant le contrepoison, c'est à dire livre utile au simple peuple [...]. Esperant par l'ayde de Dieu, apres avoir en la premiere langue que ay apprinse, profité au commun peuple : en la seconde (qui est la latine) me exerçant en l'escripture divine, escrire, et puis es aultres langues, si Dieu nous guide<sup>2</sup>.

C'est une belle construction littéraire ! Doré établit un double parallèle, entre les médecins spirituels et les médecins du corps (dans les deux cas les remèdes doivent

---

<sup>1</sup> F. Higman, *Piety and the People. Religious Printing in French, 1511-1551*, Aldershot, Scolar Press, 1996.

<sup>2</sup> P. Doré, *Les voyes de paradis* (1538).

correspondre à la maladie), et entre les différences de temps, anciens et modernes : si les anciens écrivaient en latin pour réfuter des hérésies formulées en latin, les modernes doivent écrire en français pour réfuter des hérésies formulées en cette langue. Il enchaîne avec son espoir (plusieurs fois répété dans ses publications mais jamais réalisé) de traiter par l'avenir de sujets (il laisse entendre plus sérieux) en latin. Malgré la ponctuation (par deux fois il met un point) la structure syntaxique est unitaire. C'est un bel exemple d'une *oratio*, qui correspond plus à ce que nous comprenons par un paragraphe. On notera sur la graphique « saycienne » qu'il n'y a qu'un seul trait horizontal (proposition principale) – et encore, il s'agit d'une partie de l'énoncé peu importante : « pareillement m'a semblé bon et convenable... ». Voici donc une graphique, selon la technique de Richard Sayce, de ce texte :



1. Pierre Doré, *Les Voyes de Paradis* (1538)

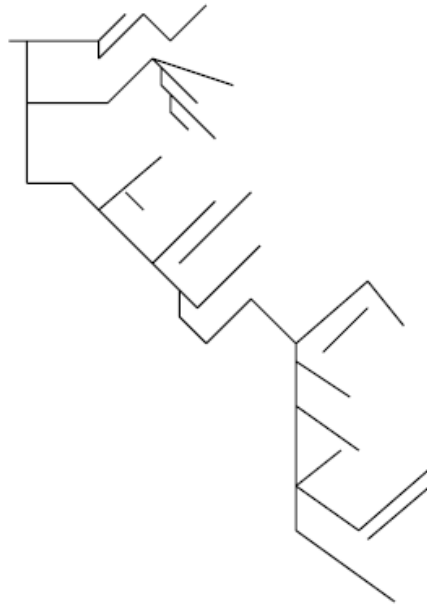
Prenons un autre exemple, encore une fois exactement contemporain de Calvin. Il s'agit de Guillaume Farel, grand pionnier de la réforme francophone. C'était un grand admirateur du style de Calvin – il a conseillé à ses lecteurs de lire *l'Institution* de Calvin plutôt que ses propres écrits. Pourtant il n'a pas su en tirer les conclusions. Voici son style d'écrire :

Treschers freres, la bonté de nostre Dieu est si grande qu'elle remplit tout, et par tout se demonstre, ne laissant aucune partie en laquelle son infinie bonté ne se manifeste : mais la malice du monde est si grieve et tant perverse, qu'elle provoque la vengeance de ce bon Dieu, combien qu'il soit tardif à ire et de longue attente, qui ne veut point la mort du pecheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive : et fait la mauvaistié de l'homme, que là où nostre Seigneur, envoyant sa benediction et grace, est enclin à donner grace sur grace, et misericorde sur misericorde, pour l'ingratitude de ceux à qui il veut bien faire, qui reçoivent sa grace en vain, il oste ce qu'il a donné, et punist par double cecité telz qui sont comme celuy duquel le maling esprit est sorty, et cherchant çà et là lieu pour se reposer, n'en trouvant point de plus propre que son premier logis, retourne là, et le trouve tout propre et tout apresté selon son vouloir, et combien qu'il soit fort maling, toutesfois il en prend sept autres, qui sont pires que luy, qui se tiennent là, et les choses dernieres sont trop pires que les premieres<sup>1</sup>.

On comprend que Farel était réputé comme prédicateur de fougue et d'énergie ! La structure est totalement différente de celle de Doré, c'est un

<sup>1</sup> Guillaume Farel, *Epistre envoyée aux reliques de la dissipation horrible de l'Antechrist* (1544).

enchaînement de citations et d'allusions bibliques qui tourne autour de son thème, ou plutôt de ses thèmes : l'opposition entre la bonté de Dieu et la méchanceté des hommes dominés par Satan qui provoque la vengeance de Dieu, ensuite la lenteur de la colère de Dieu (Ex 34.6), qui ne veut pas la mort du pécheur mais qu'il vive (Ez 18.23), et toute la fin de la phrase sur les sept esprits malins (Lc 14.24-26). La graphique correspondante donne très bien le sentiment de cascade d'idées enchaînées :



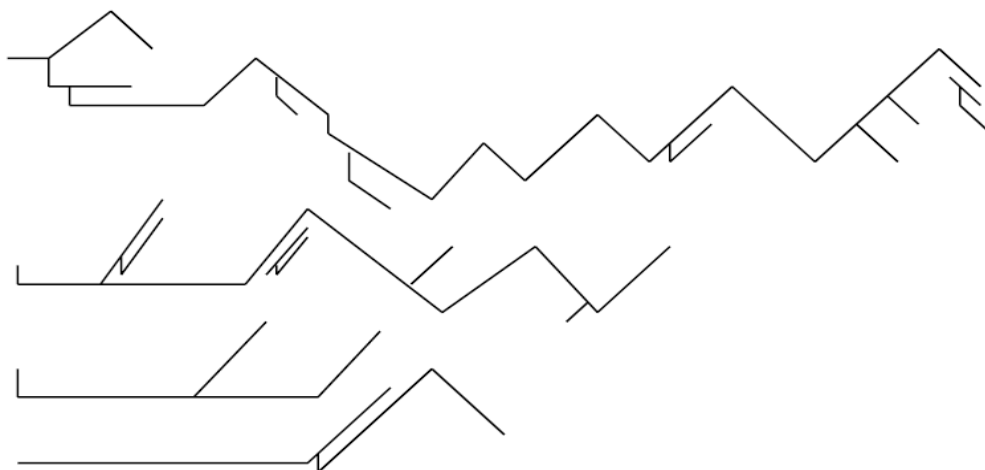
2. Guillaume Farel, *Epistre envoyée aux reliques...* (1544)

Le troisième membre du « triumvirat » des réformateurs, comme on les a appelés, Pierre Viret n'était pas aussi prolifique que l'on croirait en consultant sa bibliographie, parce qu'il était vraiment un spécialiste du recyclage. En 1542 il a publié un texte, *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries des anciens payens, et les erreurs qui sont entre ceux qui s'appellent Chrestiens*. En fait une chercheuse de l'université de Nottingham, Shirley Mason, a trouvé que par la suite, dans les quinze ans suivants, Viret a repris son texte, et l'a découpé pour en tirer matière à cinq ouvrages différents, chacun étant bien augmenté par rapport à l'original. C'est dire à quel point Viret peut passer d'un sujet à un autre ! Comme Farel, Viret était grand admirateur du style de Calvin ; et, comme Farel, il ne savait pas l'imiter. Voici un petit extrait :

C'est à bon droict que la saincte Escriture appelle l'ennemy de Dieu et du genre humain Satan, qui signifie adversaire : car le nom luy est propre, et depuis le commencement du monde il s'en est tousjours declairé digne en tous ses efforts, et en toutes ses œuvres et pratiques, lesquelles jamais il n'a appliqué, sinon à renverser et

destruyre toutes les œuvres de Dieu, et à corrompre et pervertir toutes ses creatures, et l'ordre qu'il y a mis : à celle fin, qu'il fut deshonoré en tout ce qu'il a créé pour servir à son honneur et gloire, laquelle il a voulu manifester et declairer aux hommes par ses creatures, qui sont les vives images, qui nous representent la parole, la vertu et puissance eternelle de Dieu par laquelle elles ont esté créées de rien, et celle sagesse incomprehensible, par laquelle elles sont conduictes et gouvernées, et la bonté infinie qui les nourrit, conserve et entretient. Car il n'a y painctre, qui puisse pourtraire ny exprimer l'image de Dieu, que luy mesme, qui s'est painct, pourtraict, et manifesté devant noz yeulx, et en nousmesmes, par les œuvres de ses mains, auxquelles vraiment reluit la vive image d'iceluy, qui est sa puissance, sagesse, et bonté, qui nous est là vivement representee, ce qui ne peult estre en image faicte de main d'homme quelle qu'elle soit, pourtant qu'elle n'a rien commun avec Dieu, ains toutes choses contraires, comme la mort et la vie, la lumiere et les tenebres. Car comme representera une image morte, et insensible, qui est sans vie, ny mouvement, ny sentiment, Dieu, qui est la vie de tous ? Quelle representation nous peult donner de sa puissance, sagesse et bonté admirable, une chose vaine, qui n'a vertu ne force, cervelle ny entendement, et qui ne peult apporter profit ne utilité à creature du monde, non pas à soy mesme, qui ne se peult entretenir ny conserver de corruption<sup>1</sup> ?

On voit qu'il y a bien une structure dans le discours de Viret, basée sur le trio *puissance / sagesse / bonté de Dieu* et sur l'opposition *Createur / creature*. Comme dirait Calvin, il tourne autour du pot, il brasse les mêmes éléments ; mais la syntaxe en pâtit ! Voici la graphique saycienne correspondante :



3. Pierre Viret, *De la difference qui est entre les superstitions...* (1542)

Jusqu'ici nous sommes restés dans le monde de la phrase très complexe qui était la norme à l'époque, avec de rares propositions principales entourées d'une multiplicité de subordonnées : ce que j'appelle la phrase *rouleau compresseur*. Dans ce

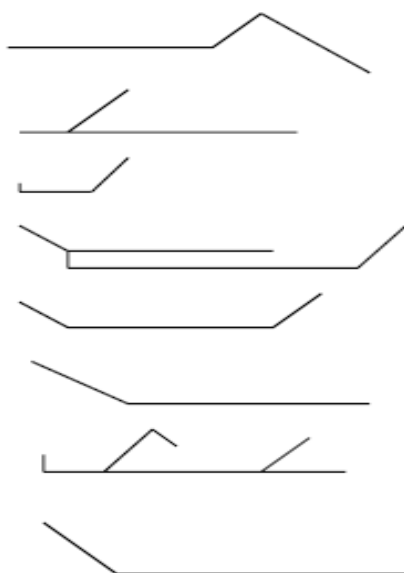
<sup>1</sup> Pierre Viret, *De la différence qui est entre les superstitions et idolatries des anciens payens, et les erreurs qui sont entre ceux qui s'appellent Chrestiens* (1542)



monde, pendant les années 1540, Calvin arrive avec une technique syntaxique radicalement différente. Voici :

J'ay veu quelque fois un dizain, qui disoit qu'on devoit faire la place aux veaux en Sorbonne. Celuy qui a parlé ainsi n'y entend rien. Car il y a ja long temps qu'elle y est. Qu'ainsi soit, de toute memoire les veaux ont possédé ce lieu là paisiblement ; et ont si bien accoustumé leur possession, qu'on ne la doit point revoquer en doute. Combien qu'il y a une difficulté : assavoir si ce sont veaux ou toreaux qui y habitent. Car tout ainsi que ce sont lourdes bestes, aussi elles sont mauvaises et furieuses. Mais suyvant le proverbe qui dit qu'on congnoist un beuf par les cornes, nous ne pourrons mieux discerner quelles bestes ce sont, que par leurs actes. Apres qu'on aura congneu leur nature, on leur pourra imposer nom convenable à icelle<sup>1</sup>.

Le texte est plus court que les exemples de Farel ou de Viret que nous venons de voir ; il y a quand même huit petites phrases qui s'enchaînent dans une structure parfaitement compréhensible, qui emmènent le lecteur comme par la main d'une idée à la prochaine. Formidable outil de propagande ! À regarder la graphique saycienne correspondante, on n'a pas besoin de commentaire.



4. Jean Calvin, *Advertissement sur la censure* (1544)

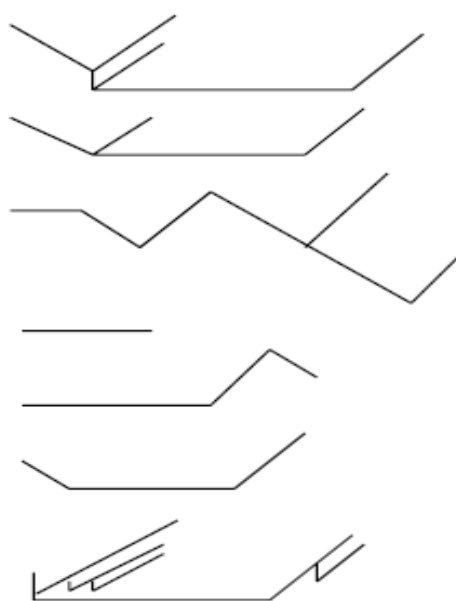
Un autre exemple, publié la même année, provient de l'*Excuse aux Nicodémites* de Calvin. On remarquera que la structure est un peu plus complexe que dans l'exemple précédent ; mais ce qui ressort ici, c'est le contrôle syntaxique : témoin

---

<sup>1</sup> J. Calvin, *Advertissement sur la censure qu'ont faicte les Bestes de Sorbonne, touchant les livres qu'ilz appellent heretiques* (1544)

les deux premières phrases, qui présentent essentiellement un parallélisme parfait basé sur la proposition principale de chaque phrase : *il n'y a nul*.

Quand on allegue ces proverbes de Salomon, que la correction ouverte est meilleure que l'amour cachée, et que le chastiment d'un amy est bon et fidele, il n'y a nul qui ne s'y accorde. Mais quand ce vient à les practiquer, il n'y a nul qui y vueille mordre. Je dy cecy, pource que j'ay escrit un traicté, où je remonstre qu'un homme fidele conversant entre les papistes ne peut communiquer à leurs superstitions, sans offenser Dieu. Ceste doctrine est claire. Je l'ay prouvée par tesmoignages de l'escriture, et raisons si certaines qu'il n'est pas possible d'y contredire. Qui plus est, il y a une raison peremptoire, laquelle conclud en un mot. Car puis que Dieu a créé noz corps comme noz ames, et qu'il les nourrist et entretient, c'est bien raison qu'il en soit servy et honoré<sup>1</sup>.



Jean Calvin, *Excuse aux Nicodemites* (1544)<sup>5</sup>

C'est là « l'étonnante invention de Jean Calvin » : la phrase courte ! On dirait que c'est un scalpel plutôt qu'un rouleau-compresseur que Calvin utilise.

Nous voilà donc en face de deux notions contrastées de la phrase, le « rouleau-compresseur » et la phrase « linéaire » de Calvin. Et rien, dans la linguistique de l'époque, ne permettait de théoriser ce qui se passait, c'est-à-dire de comprendre le procédé de Calvin – comme nous l'avons dit, il n'y avait pas de théorie de la phrase. Les contemporains de Calvin, tant ennemis qu'amis, ne savaient pas l'imiter.

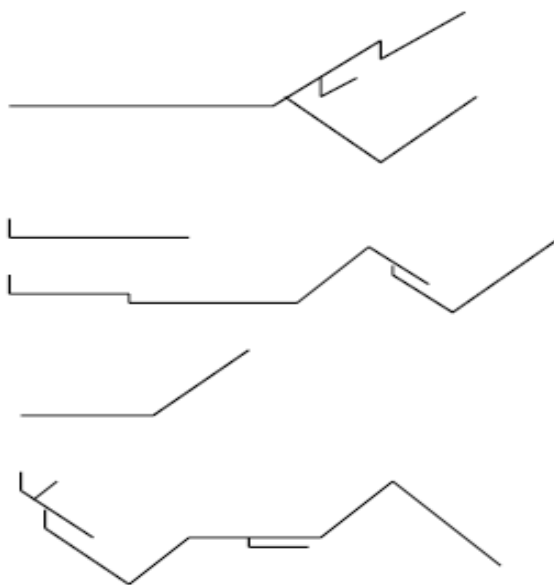
---

<sup>1</sup>J. Calvin, *Excuse à Messieurs les Nicodemites, sur la complaincte qu'ilz font de sa trop grand'rigueur* (1544)

C'est dans la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle qu'un changement plus généralisé se fait sentir. Je ne parle pas des disciples et successeurs de Calvin, Théodore de Bèze, Simon Goulart et autres : ce qui est intéressant, c'est l'influence de Calvin sur ses adversaires, ses contradicteurs. De plus en plus nombreuses, on trouve des réfutations des écrits de Calvin composées par les théologiens de la Faculté de Paris<sup>1</sup>. Et la technique de ces réfutations (pratiquée d'ailleurs aussi par Calvin lui-même), c'est de citer une proposition de l'adversaire, puis de la réfuter ; deuxième proposition, deuxième réfutation, et ainsi de suite. Et on voit que, petit à petit, les théologiens qui réfutent adoptent la manière d'écrire de celui qu'ils réfutent.

Parmi les nombreux exemples qu'on pourrait citer, prenons un des adversaires les plus acharnés contre Calvin et ses doctrines :

L'évangile donc, selon Calvin, dit en un chapitre que, si ne voulons nous plonger en une fosse dont nous ne puissions sortir, qu'il nous fault laisser gouverner et enseigner à Dieu et nous contenter de sa simple parole. Or bien, cela est bien dit. Mais cecy gaste tout, et vous desmantez vous mesmes M. Jean Calvin, quand vous dictes en autre lieu, que Dieu a déterminé et ordonné que l'homme trebuchast. Il me semble qu'on ne pourroit bien accorder tel propos. Car si, comme vous dictes, Dieu avoit ordonné et déterminé que l'homme trebuchast, il ne nous faudroit donc laisser gouverner et enseigner à Dieu, comme estant celuy qui ne demanderoit sinon la damnation et perdition de l'homme<sup>2</sup>.



6. Antoine Du Val, *Les Contrarietez et contredictz ... de Calvin* (1561)

<sup>1</sup> Voir mon article « Theology in French : Religious pamphlets from the Counter-Reformation », dans *Lire et découvrir*, Genève, Droz, 1998, pp. 353-370.

<sup>2</sup> A. Du Val, *Les Contrarietez et contredictz qui se trouvent en la doctrine de Jean Calvin* (1561)

L'argument est bien sûr courant dans la deuxième moitié du siècle pour réfuter les doctrines de Calvin sur la double prédestination. Mais ce n'est pas l'argument qui nous intéresse ici, c'est la structure de la phrase. Si vous regardez la structure de la phrase chez Antoine Du Val, et si vous la comparez avec celle de Pierre Doré son prédécesseur, le changement saute aux yeux : la structure de la phrase chez Du Val est calquée sur celle de Calvin et nulle part ailleurs.

Jusqu'ici nous sommes restés à l'intérieur du monde de la théologie. La prochaine étape, c'est l'élargissement de la gamme de sujets qui font l'objet d'un débat abstrait. C'est ce qui se passe pendant les guerres de religion, entre 1562 et 1598 : il y a une énorme quantité de pamphlets qui traitent non seulement de religion mais aussi de politique, d'histoire, et notamment du droit de succession à la couronne de France de Henri de Navarre. Dans ce contexte je voudrais proposer un exemple de ce que j'appellerai un traité théologico-politique. C'est un pamphlet absolument passionnant pour plusieurs raisons<sup>1</sup> ; il suffit de dire que cet écrit est attribué à Jacques Davy Du Perron, qui – avant de devenir cardinal, évêque, ou prêtre – était fils d'un pasteur calviniste qui avait assuré lui-même l'éducation de son enfant et lui avait certainement inculqué une bonne dose des écrits de Calvin.

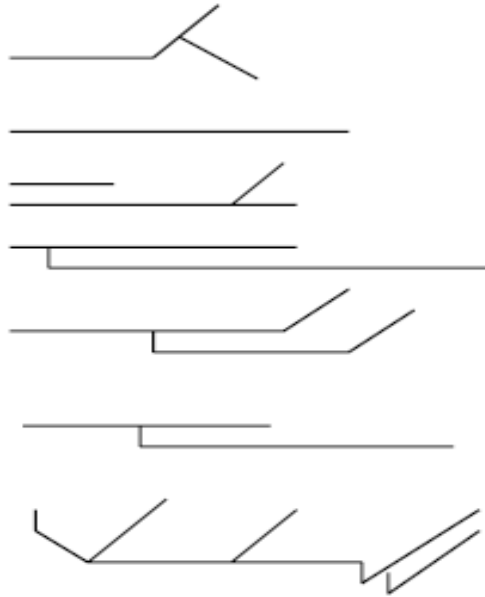
C'est une chose manifeste, que ceux qui sont d'une mesme Eglise et religion peuvent neantmoins avoir des opinions différentes en Theologie. Augustyn ne s'accordoit pas avec S. Jerome, ni Epiphanius avec Chrysostome, ni Cyprian avec Cornelle, ni Irenee avec Victor. L'une part sans doute estoit en erreur, tous neantmoins ont esté docteurs approuvés de l'Eglise, et tous saints. Chaque erreur donc ne separe pas un homme de l'Eglise, et ne faut avoir esgard au nombre des erreurs mais à la qualité. Arrius estoit d'accord avec les Catholiques, en toutes choses hormis en une seule, tellement que le changement d'un mot, voire d'une seule lettre, eust appaisé le différent ; et toutefois c'est le plus grand haeretique que l'Eglise ait jamais eu. Origene au contraire desaccordoit d'avec les autres anciens docteurs, en une infinité de choses, et neantmoins a esté estimé membre de l'Eglise. Or donc pour savoir si les Huguenots sont d'autre religion que nous, il ne faut pas considerer s'ils ont des erreurs ou non, ni le nombre de leurs erreurs, ains seulement la nature : asçavoir quels erreurs doivent estre estimez haeresies, et si les leurs sont tels<sup>2</sup>.

Si on considère la graphique correspondante, on voit que c'est du hyper-Calvin !

---

<sup>1</sup> Voir mon article « The *Examen pacifique de la doctrine des huguenots*, Jacques Davy Du Perron and Henry IV », in *Lire et découvrir*, pp. 583-597.

<sup>2</sup> Jacques Davy Du Perron, *Examen pacifique de la doctrine des huguenots* (1589)



7. [ Jacques Davy Du Perron ?], *Examen pacifique de la doctrine des huguenots* (1589)

Notons enfin : nous connaissons tous l'expression de Boileau qui consacre le triomphe du français classique : *Enfin Malherbe vint...* Mais qui a introduit Malherbe à la cour de Henri IV ? Du Perron<sup>1</sup> !

Et finalement nous rejoignons le courant du français tout à fait classique, ce qui nous permet en même temps de rendre hommage à notre cher Président Jean Mesnard. Nous prenons un extrait de Blaise Pascal :

Pour le second point, qui regarde la simonie, avant que de répondre aux reproches que vous me faites, je commencerai par l'éclaircissement de votre doctrine sur ce sujet. Comme vous vous êtes trouvés embarrassés entre les canons de l'Eglise, qui imposent d'horribles peines aux simoniaques, et l'avarice de tant de personnes qui recherchent cet infâme trafic, vous avez suivi votre méthode ordinaire, qui est d'accorder aux hommes ce qu'ils désirent, et de donner à Dieu des paroles et des apparences. Car qu'est-ce que demandent les simoniaques, sinon d'avoir de l'argent en donnant leurs bénéfices ? Et c'est cela que vous avez exempté de simonie. Mais parce qu'il faut que le nom de simonie demeure, et qu'il y ait un sujet où il soit attaché, vous avez choisi pour cela une idée imaginaire qui ne vient jamais dans l'esprit des simoniaques et qui leur serait inutile, qui est d'estimer l'argent considéré en lui-même autant que le bien spirituel considéré en lui-même. Car qui s'aviserait de comparer des choses si disproportionnées et d'un genre si différent ? Et cependant,

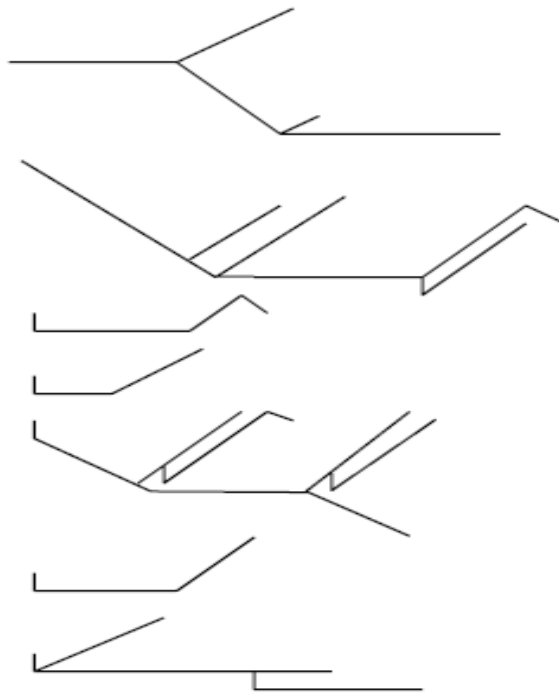
---

<sup>1</sup> Voir l'article d'A. Kibédi-Varga, « Enfin Du Perron vint » dans *RHLF* 67 (1967), pp. 1-17.

pourvu qu'on ne fasse pas cette comparaison métaphysique, on peut donner son bénéfice à un autre et en recevoir de l'argent sans simonie, selon vos auteurs<sup>1</sup>.

À regarder la graphique qui correspond à cet extrait, on constate que nous sommes dans la droite ligne de la phrase simple de Calvin.

Peu de subordonnées, une série de phrases simples, linéaires, qui nous emmène dans un argument que l'on peut suivre pas à pas.



8

Blaise Pascal, *Lettre 12 à un Provincial* (1656)

La spécificité principale de la langue française, me semble-t-il, ce qui lui a conféré son statut de langue universelle au XVIII<sup>e</sup> siècle et encore aujourd'hui, réside dans cette linéarité que nous avons vu se développer de Calvin à Pascal, en se dégageant progressivement de son contexte étroitement confessionnel, ensuite de toute attache théologique, pour devenir un outil applicable à l'ensemble des champs d'action de l'esprit humain. Je pense souvent que ce que nous appelons l'esprit cartésien devrait s'appeler plutôt l'esprit calvinien !



---

<sup>1</sup> Blaise Pascal, *Lettres écrites à un Provincial* (1656), Douzième lettre :

## **En guise de conclusion**

Jean-Arnold de Clermont

Quand, il y a deux ans de cela, la Fédération protestante de France a envisagé la commémoration du cinq centième anniversaire de la naissance de Jean Calvin, nous étions bien loin d'imaginer l'écho qu'aurait, en France, notre initiative. Nous savions la grande ignorance de nos concitoyens, comme celle de nos coreligionnaires, quant à celui qui de manière déterminante avait « contribué à la métamorphose de l'horizon religieux et culturel de l'Occident »<sup>1</sup>. Mais nous pouvions craindre qu'en encourageant cette commémoration, nous allions nous faire assimiler à des personnages « rétro », cultivant le passé faute de nous adapter au présent ?

Pourtant, il nous semblait que le Calvin, accoucheur d'un monde moderne ; repensant, après Luther, les rapports du sacré et du profane ; invitant par la lecture de la Bible les croyants à réviser constamment les produits de la culture religieuse ; Calvin, dont l'œuvre a connu un rayonnement international exceptionnel, et qui, de son vivant, a été placé au cœur d'un réseau international qu'il fréquentait par ses lettres et qui lui valait d'innombrables visiteurs, auditeurs et étudiants ; Calvin, le réformateur de Genève, était aussi français ! Et méritait d'être commémoré comme tel. Non seulement le « réformateur », mais aussi l'un des inventeurs de la langue française moderne.

C'est à vous, monsieur le Président, et à l'initiative de l'Académie des Science morales et politiques que nous devons donc l'un des événements les plus marquants de cette année de mémoire. Plusieurs colloques universitaires ont eu lieu ou vont encore se tenir. Un timbre a été émis par La Poste, mettant en valeur le Calvin épistolier. Des expositions, des concerts évoquent cette personnalité aux multiples facettes. Mais celui qui a participé à « l'institution de la langue française », selon la belle formule que nous nous devons pour titrer ce colloque, c'est aujourd'hui seulement qu'il aura été commémoré. Et avec quelle maîtrise !

La mémoire de ce que nous avons entendu aujourd'hui est assez vive pour que je ne tente pas d'y ajouter quoique ce soit.

Toutefois, permettez qu'en guise de conclusion, je prenne le risque de chatouiller des oreilles sensibles aux sirènes d'une laïcité mal comprise, et que je rappelle que cette langue française que Jean Calvin a si bien servie, il l'a travaillée pour qu'elle remplisse le but qu'il s'était donné, la « propagande de la foi », si je

---

<sup>1</sup> O. Millet, *Calvin, un homme, une œuvre, un auteur*, Infolio éditions, 2008.

peux me permettre cette expression. Il avait fort bien compris l'exploitation qu'il pouvait faire de la diffusion du livre imprimé. Encore fallait-il trouver ce style rond et profond, clair et rationnel, touchant la sensibilité du lecteur. Il fallait passer du latin, inaccessible au peuple, au français accessible immédiatement, mais sans perdre la hauteur du message. Quitte parfois à laisser déborder l'ironie du pamphlétaire.

Mais ce qui nous touche dans cette audace de l'écrivain c'est qu'elle est totalement au service de la Parole qui le porte. C'est en elle qu'il a trouvé sa liberté. Calvin a l'audace d'une parole libre, et cette audace renvoie à la Parole qui l'a libéré.

J'aimerais vous en offrir un bref exemple :

Et même tout ce qui se pourrait penser ou désirer de bien est trouvé en ce seul Jésus Christ. Car il s'est humilié pour nous exalter, il s'est asservi pour nous affranchir, il s'est appauvri pour nous enrichir, il a été vendu pour nous racheter, captif pour nous délivrer, condamné pour nous absoudre, il a été fait malédiction pour notre bénédiction, oblation du péché pour notre justice, il a été défiguré pour nous figurer, il est mort pour notre vie, tellement que par lui, rudesse est adoucie, courroux apaisé, ténèbres éclaircies, injustice justifiée, faiblesse vertueuse, déconfort consolé, péché empêché, mépris méprisé, crainte assurée, dette acquittée, labeur allégé, tristesse réjouie, malheur bienheureux, difficulté facile, désordre ordonné, division unie, ignominie anoblie, rébellion assujettie, menace menacée, embûches débuchées, assauts assaillis, effort efforcé, combat combattu, guerre guerroyée, vengeance vengée, tourment tourmenté, damnation damnée, abîme abîmé, enfer enferré, mort morte, mortalité immortelle. Bref miséricorde a englouti toute misère et bonté toute malheureté<sup>1</sup>.

Quelle langue ! Pour quel message de salut en Jésus Christ !

Aussi je vous laisse avec une question. Aurions-nous connu une telle maîtrise de la langue, un tel « institution de la langue française » s'il n'y avait eu une telle volonté et une telle passion pour servir ce message qui faisait vivre Jean Calvin ?



---

<sup>1</sup> *L'Épître aux fidèles montrant comment Christ est la fin de la Loi* dans Calvin, Œuvres choisies, Édition d'Olivier Millet, Folio, 1995.