Pour une lecture féminine de la
Bible à la Renaissance:
socialisation et principes
herméneutiques dans trois
traités anonymes mis à l'Index

RENÉ
PAQUIN

À la mémoire d'Edward J. Furcha,
professeur à l'Université McGill
(1980–1997)

Résumé: *La démocratisation de la Bible fut au coeur de la Réforme protestante. Or, en France, cette réclamation rencontra une vive opposition de la part des instances religieuses traditionnelles. L'interdiction faite aux laïcs de lire, de traduire ou d'imprimer la Bible en langue vernaculaire donna lieu à toute une littérature polémique signalée par Henri Estienne au chapitre XXX de son *Apologie pour Hérodoté* (1566). La présente recherche se penche sur trois de ces traités rares et peu connus qui figurent dans le catalogue censorial de l'Université de Paris. Cette étude examine plus précisément les recommandations des auteurs pour guider les femmes dans la lecture des textes sacrés. Leurs conseils pratiques et herméneutiques soulignent un idéal masculin de la femme dévote ainsi que les rôles sociaux qui lui sont assignés. Ceci nous conduit à nous interroger, en conclusion, sur les fonctions socialisantes d'une lecture féminine de la Bible au début des temps modernes.*

Le débat concernant l'accès des laïcs aux Saintes Écritures dans leur langue maternelle fut l'une des premières questions auxquelles l'Église se vit confrontée au début des temps modernes. Avec l'invention de l'imprimerie au quinzième siècle, l'essor de l'érudition philologique, le développement des langues nationales, et la poussée du protestantisme en Allemagne, les traductions bibliques en langues vernaculaires revêtirent une importance

et une actualité qui ne pouvaient laisser indifférent le laïcat auquel ces traductions étaient au premier chef destinées. La démocratisation des textes bibliques fut l'une des grandes réclamations du protestantisme. D'aucuns ont même dit de ce mouvement qu'il était avant tout "une querelle de traducteurs autour de la liberté de traduire la Bible en langues vernaculaires".¹

En France, la question prit rapidement une tournure radicale lorsque les traductions de la Bible furent formellement interdites par décision du Parlement de Paris, le 29 août 1525, suivant la détermination de la Faculté de théologie de l'Université de Paris le 26 août 1525.² À l'origine de cette condamnation se trouve l'entreprise de rénovation pastorale effectuée dans le diocèse de Meaux sous la direction de l'évêque Guillaume Briçonnet et de l'humaniste Jacques Lefèvre d'Étaples.³

Les mesures censoriales contre les traductions de la Bible donnèrent lieu à toute une littérature polémique dont l'enjeu est fondamental:

D'un côté, il y a les défenseurs du monopole des techniciens, pasteurs et théologiens [...] En face d'eux, les représentants de l'autre parti rappellent que le Christ s'est adressé à tous, avec une prédilection pour les simples et les petits [. . .] La question vise donc le mode même d'accès au message biblique.⁴

Le débat engage également "des conceptions très opposées de l'organisation de la vie sociale".⁵ Au-delà de sa portée théologique, la problématique impliquait la remise en cause de certains privilèges et de certains clivages sociaux consacrés par l'usure des siècles: le monopole de l'interprétation de la révélation par une élite, la distinction entre clercs et laïcs, entre savants et "mécanique," puis celle entre les hommes et les femmes.

Au centre de la polémique on trouve un groupe cible: les femmes. C'est en leur nom, en effet, que les promoteurs des traductions réclament la permission pour les fidèles d'accéder aux sources premières de leur foi. Érasme, le premier, avait formulé ce vœu dans sa *Paraclesis* donnée en préface à son édition gréco-latine du Nouveau Testament (1516):

[Cette philosophie chrétienne] n'exclut aucun âge, aucun sexe, aucune fortune, aucune condition [. . .]. Je souhaiterais donc que les plus humbles des femmes lisent l'Évangile et qu'elles lisent les Épîtres de saint Paul. Et plutôt au Ciel que nos livres saints soient traduits dans toutes les langues.⁶

En France, le premier volume de la traduction de Lefèvre d'Étaples contenant les Évangiles sortit des presses de Simon DuBois le 8 juin 1523. L'"Epistre exhortatoire" indiquait clairement les buts poursuivis par l'auteur: ". . . affin que les simples membres du corps de Jesu-Christ ayant ce [les

Évangiles] en leur langue, puissent estre aussi certain de la verité evangeli-que comme ceulx qui l'ont en latin". L'épître s'adressait indistinctement "A tous Chrestiens et Chrestiennes. . .".⁷

La soeur aînée du roi François 1^{er}, Marguerite de Navarre, n'est-elle pas elle-même une fervente lectrice de la Bible? Par sa poésie et son théâtre, elle contribua à la promotion intellectuelle de la femme et à la diffusion des idées novatrices. Elle servit également la cause des évangéliques en donnant refuge à Lefèvre d'Étaples et ses disciples à la cour de Nérac.⁸ Marguerite était si intimement liée à la lecture de la Bible aux yeux de ses adversaires qu'elle fut l'objet d'une pièce de théâtre sarcastique par des étudiants du Collège de Navarre le 1^{er} octobre 1533. La pièce la représentait comme une femme calmement occupée à ses tâches domestiques, jusqu'à ce qu'une mégère lui remette un Évangile. La lecture de la Bible la rendra alors frénétique et cruelle.⁹ Outre les sous-entendus politiques de cette pièce, son message est clair: femme et Bible ne font pas bon ménage.

Toute une littérature de plaintes, précise Madeleine Lazard, "traduisit, par la plume d'Henri Estienne et d'Étienne Dolet notamment, les doléances des femmes auxquelles on interdisait la lecture des textes sacrés en langue vulgaire".¹⁰ C'est cette littérature qui nous intéressera au premier chef dans la présente étude.

Il importe d'abord de signaler que la femme lectrice et la littérature de spiritualité féminine en langue vernaculaire n'étaient pas choses nouvelles. Déjà à la fin du douzième siècle, le français s'était immiscé dans les psautiers, puis dans les livres d'heures ayant appartenu à des femmes.¹¹ Au quinzième siècle, constate Geneviève Hasenohr, "le nombre des écrits ascétiques et spirituels destinés à des femmes vivant dans le siècle, quels que soient leur statut et leur condition, ne cesse de croître, car il y eut alors une véritable pastorale du laïcat féminin." On écrit pour les reines de France, pour les princesses, pour de grandes dames, pour de riches bourgeoises et "pour une foule anonymes de dévotes-vierges, épouses ou veuves."¹² Le seizième siècle marque un tournant. La diffusion des traductions bibliques, véritable outil de propagation de la Réforme, éveille alors les soupçons à l'égard de la femme, être faible et débile, toujours plus vulnérable que l'homme à l'hérésie et à l'erreur. Pour les femmes sachant lire ou pouvant écouter quelqu'un lire à haute voix, la lecture de la Bible et d'ouvrages de dévotion est une incitation à discuter de théologie, ce que ne peuvent souffrir les théologiens et le clergé masculin. Les prédicateurs franciscains, qui s'arrogent l'apanage de l'instruction populaire des laïcs, ne manquent pas

de fustiger de telles femmes, les dépeignant comme “semi-theologales,” curieuses et fauteuses de trouble.¹³

Les femmes constituent néanmoins l’une des cibles privilégiées des écrits réformés. Dans toute la propagande protestante des années 1540–1560, la femme chrétienne est définie par son rapport à l’Écriture.¹⁴ Très tôt déjà un écrivain catholique comme Jean Bouchet avait composé des prières en français pour les laïcs et des écrits populaires tels *Les Triumphe de la noble et amoureuse dame* (1530), afin de distraire les femmes et les jeunes filles de

la translacion en françoys du vieil et nouveau testament, qui est chose dangereuse à lire en plusieurs passaiges selon la seule lecture, et certain petit traictez d’aucuns Alemans heretiques traduictz de latin en françoys.¹⁵

Plusieurs opuscules réclamant la lecture de la Bible en français avaient une femme pour personnage central. René Sturel en a découvert au moins cinq, en version manuscrite, datant des années 1540.¹⁶ Des écrits semblables existent également en version imprimée. Nous en examinerons trois pour voir comment la femme se voyait guidée dans la lecture de la Bible par les conseils qui y sont contenus. Nos trois sources sont anonymes et tombent dans la catégorie des écrits mentionnés par l’imprimeur Henri Estienne dans son *Apologie pour Hérodoté* (1566) au chapitre XXX:

Sache la postérité qu’il n’y a pas trente ans qu’il se fallait autant cacher pour lire en une Bible traduite en langue vulgaire [. . .] Laquelle rigueur est témoignée par plusieurs complaints mises en lumière environ ce temps, mais sans le nom des auteurs.¹⁷

Deux de ces traités furent imprimés à Lyon par Étienne Dolet et figurent sur la liste des ouvrages qui le conduisirent au bûcher à Paris le 3 août 1546. Il s’agit de l’*Exhortation à la lecture des saintes Lettres. avec suffisante probation des Docteurs de l’Eglise, qu’il est licite, & nécessaire, icelles estre translatées en langue vulgaire: & mesmement en la Francoyse* (Lyon, 1542, in-8, 68ff.); et du *Brief discours de la Republique Francoyse, desirant la lecture des Livres de la sainte Escripiture (et iceulx approuvés par les Docteurs de l’Eglise) luy estre loysible en sa langue vulgaire* (Lyon, 1542 ou 1543, in-16).¹⁸ Le troisième opuscule est encore plus mystérieux; son anonymat est complet. Il s’agit du *Traité auquel est deduit s’il est loysible de lire la sainte Escripiture en langue Vulgaire, & du fruit qui en peut sortir* (Lyon?, v. 1544, in-8, 94 p.). La page titre est sans nom d’auteur, sans date, sans lieu et sans nom d’imprimeur. Dans une autre étude, nous avons soutenu que l’*Exhortation à la lecture* a pu être rédigée par Girard Roussel, le disciple préféré de Lefèvre d’Étaples, et que la “Soeur bien aymée” (p.

95) à qui est adressée cette exhortation pourrait être Marguerite de Navarre. Quant au deuxième opusculé, le *Traité auquel il est deduict s'il est loysible de lire la sainte Escriture*, il n'est pas impossible qu'il ait été composé par le réformateur suisse Pierre Viret avant le 12 décembre 1543, mais il ne s'agit là pour l'instant que d'une hypothèse.¹⁹ Pour ce qui est du *Brief discours de la Republique françoise*, une étude de René Sturel datant de 1913 l'attribue au poète François Habert.²⁰

Ces trois opusculés qui prônent la lecture de la Bible en français par les laïcs constituent un riche corpus offrant de nombreux angles d'approche à l'investigation historique. Dans les limites de cette étude, nous ne retiendrons que les conseils adressés aux femmes pour indiquer comment elles doivent approcher les textes sacrés et ce qu'il leur convient d'y chercher. Les principes proposés par les auteurs pour une lecture féminine de la Bible font ressortir un processus de socialisation qui souligne l'idéal masculin de la femme dévote et les rôles sociaux qui lui sont assignés.

La femme ignorante

Les adversaires des traductions bibliques avancèrent plusieurs arguments pour dissuader les laïcs, et en particulier les femmes, de lire ou d'écouter en conventicules la lecture de la Bible. Les partisans, de leur côté, répliquent par leurs arguments habituels: un arsenal de versets bibliques, l'exemple de la vie de Jésus et des apôtres qui ont enseigné en langues populaires; enfin, pour éviter l'épithète de novateurs, ils inscrivent leurs revendications dans la tradition en faisant appel aux Pères de l'Église; à saint Jérôme d'abord, le célèbre traducteur de la Vulgate, puis à saint Jean Chrysostome, le plus souvent, sans négliger les autres.

Les objections qui reviennent de façon récurrente dans la littérature polémique soulignent l'ignorance des femmes et le risque d'hérésie inhérent aux traductions bibliques; un danger d'autant plus réel, objectent les adversaires, lorsqu'il s'agit de lectrices. Marguerite de Navarre évoque ce préjugé très répandu dans sa *Comédie jouée au Mont de Marsan* (1547). Dans un dialogue entre la Sage et la Superstitieuse, cette dernière répond à son interlocutrice qui désire placer la Bible entre ses mains:

Ma dame, je suys jà trop sotté
Pour chanter de si haulte notte:
Certe, je n'y puis rien comprendre.

Et la Sage de lui répondre:

Ma mie, lisez hardiment
 Le vieil et Nouvel Testament
 Que vous a laissé vostre père.²¹

L'Écriture sainte est ici représentée comme un testament du Père céleste et non comme un livre à matière théologique. Cette image, qui revient également dans chacune de nos sources, engage un certain rapport à Dieu et révèle une conception particulière de l'Écriture. L'auteur du *Brief Discours de la Republique Françoise* décrit ce rapport dans les termes d'une alliance familiale liant Dieu et l'humanité:

Le Seigneur veult ses saintes Escriptures
 nommer le vieil, & nouveau Testament.
 C'est nostre Pere: & nous ses creatures.
 Scavoir debvons, quelles sont noz droitures,
 Quel est le bien, & fruict de l'heritage,
 Qu'il nous promist. . .²²

L'Écriture est le testament de Dieu à l'humanité; son contenu est notre "bien" et le "fruict de l'heritage" qui nous revient par grâce. Il s'ensuit que la Bible est le lot de chacun et chacune et ne peut demeurer l'apanage d'un caste savante qui n'y aurait accès que par le truchement des langues sacrées:

Francoise suis selon ma nation:
 Qui n'entends Grec, ny Latin, ny Hebrieu
 Femme je suis, qui ay devotion
 (Comme je doibs) de cognoistre mon Dieu [p.4] (aiiii v^o).

Cette conception de l'Écriture est une réplique à ceux qui veulent voir dans la Bible un livre trop complexe pour les laïcs, notamment pour les femmes. L'auteur du *Traité auquel est deduict s'il est loysible de lire la sainte Escripture* invite les croyantes à triompher de leur hésitation: "je vous asseure qu'avez bonne part à ce grand thresor, & bon droict à l'heritage du salut" (p.67). Les femmes ne doivent aucunement se laisser dérober de leur droit. Ceux qui veulent "vous eslongner de la sainte escripture", leur écrit-il, le font "à vostre grand prejudice" pour "vous tenir tousjours captives aux lacz d'ignorance" (p.69). L'auteur renverse ainsi l'argument de ses adversaires. Si les femmes sont ignorantes, c'est à cause de la censure. Pour l'auteur du *Brief discours*, se contenter de croire "les prescheurs qui ont l'intelligence des grands secrets, & certaine science" revient à "croire a credit" (a iii v^o). La femme doit elle-même s'assurer de sa propre foi.

De telles conclusions enseignent que toute femme éclairée par l'Esprit saint est habilitée à lire et à comprendre le contenu de l'Évangile sans l'intermédiaire d'un magistère. Certes, le Nouveau Testament contient de

“grands, & merveilleux secrets,” reconnaît l’auteur de l’*Exhortation à la lecture*; mais ceux-ci ne devraient pas nous garder de sa lecture (p. 97). L’Écriture est présentée par nos auteurs comme un livre dont le contenu est simple et clair au lecteur de bonne foi. Cette *claritas Scripturae*, si chère aux Réformateurs, a pour assise un christocentrisme qui joue un rôle unificateur dans le donné révélé.

Dans sa *Paraclesis*, Érasme avait mis de l’avant l’expression *Philosophia Christi* pour distinguer l’Évangile de la théologie scolastique. L’auteur de l’*Exhortation à la lecture* mentionne cette “Philosophie Chrestienne” à deux reprises dans son opuscule (pp. 101, 105) et s’en inspire dans ses conseils herméneutiques aux lectrices de la Bible. Dans cette philosophie, tout converge vers le Christ et sa doctrine. Il ne faut pas croire, explique Érasme, que “le Christ avait enseigné des choses tellement compliquées qu’à peine un quarteron de théologiens les pussent comprendre . . . comme si la religion chrétienne n’avait d’autres rempart que l’ignorance.”²³

Pour Érasme, en effet,

[l]a recherche de l’unité est la démarche essentielle: faire passer le lecteur de la Bible, en vue de l’“utilité” pour sa vie chrétienne, de la lettre au mystère, de ce qui est composé, composite et multiple à l’unité, à la simplicité, selon les recommandations de la cinquième règle de l’*Enchiridion* évoquant l’échelle de Jacob (Gn 28, 12): “Elève-toi . . . du corps à l’esprit, du monde visible à l’invisible, de la lettre au mystère, des sensibles aux intelligibles, des composés aux simples.”²⁴

Les sens de l’Écriture se ramènent tous à ce sens unificateur du Christ et à son enseignement, la *Philosophia Christi*. La compréhension de cette philosophie nécessite comme préalables l’“esprit” du Christ et une attitude d’humilité et de docilité. Qui possède ces qualités, fût-il sans instruction, est apte à comprendre l’enseignement du Christ dans l’Écriture. On touche ici à l’une des clés de la théologie érasmiennne: le principe du *Similia similibus*. Personne ne peut pénétrer le texte sacré à moins d’en partager l’esprit.²⁵ Ce principe pourrait aujourd’hui rappeler l’idée de Paul Ricoeur selon laquelle le texte constitue un univers que le lecteur doit pénétrer; il se présente comme “un-donné-déjà-là,” ouvert à qui sait y entrer. Ainsi, pour Érasme, sans le Christ et sans la foi, la fontaine de l’Écriture canonique ne peut jaillir. Pour le fidèle qui manifeste de l’humilité et qui marche dans l’esprit du Christ, les promesses de la Parole divine porteront leurs fruits et accompliront ce qu’elles disent.²⁶ L’auteur de l’*Exhortation à la lecture des saintes Lettres*, un prêtre évangélique aux idées érasmiennes, propose les mêmes principes d’approche de l’Écriture tout au long de son traité. Selon lui, n’importe quel laïc est “apte à la doctrine Evangelique. Tant seulement,

qu'il soit d'esprit simple, pur, & vide des cupidités, lesquelles rendent les plus sçavants, indociles, & incapables de vérité" (p. 97). Le Christ est au centre de l'Écriture et constitue la clé de son intelligence. S'adressant à la destinataire de son traité, "Sa soeur bien aymée en Iesu Christ," il écrit:

Regardez, [ce] qu'il [le Christ] faict, & qu'il dict, considérant diligemment une chascune chose: & vous trouverez en ceste simple escripture, ung conseil indicible de la sapience celeste, surmontant toute prudence humaine, tant soit elle grande, ou merveilleuse (p.108).

Ainsi se trouve résorbé, par ces principes, le problème de l'ignorance présumée des femmes pour la lecture des textes sacrés en langue vernaculaire. Il s'agit d'une herméneutique adaptée aux laïcs et située aux antipodes de la scolastique aristotélicienne. Dans le protestantisme, la *claritas Scripturae*, deviendra à la fois le cheval de bataille dans la polémique contre le magistère ecclésial et "un principe épistémologique de compréhension du réel."²⁷

Ce qu'il faut chercher dans l'Écriture

Une fois acquis que la femme peut comprendre les Saintes Écritures, il convient de savoir ce qu'elle doit y chercher. À ce chapitre, de nombreux éléments pourraient être signalés. Dans le cadre de cette étude, nous n'en retenons que deux, dont il ne serait pas exagéré d'affirmer qu'ils chapeautent toutes les autres préoccupations exégétiques pour la période qui nous préoccupe; ramenons-les à deux formules: l'Écriture comme règle de vie et l'Écriture kérygmaticque. Ces deux approches correspondent aux deux figures majeures du premier tiers du seizième siècle: Érasme et Luther. L'*Enchiridion militis christiani* de l'humaniste de Rotterdam est le livre le plus lu et le plus édité dans les 30 premières années du seizième siècle. Ce livre "ne prétend à rien d'autre," explique Pierre Chaunu, "qu'à aider le chrétien dans la lecture de l'Écriture qui contient toute règle de vie."²⁸ Parallèlement, la conquête du livre luthérien s'étend sur l'Europe dès le début des années 1520. Jusqu'à la mort de Luther, 177 éditions latines ou en langues vernaculaires de ses écrits parurent en dehors de l'Empire et 154 écrits furent traduits dans des langues autres que l'allemand.²⁹ Ces deux figures, c'est connu, partageaient des sensibilités religieuses différentes. Érasme proposait aux fidèles un Christ humaniste, modèle de vertus, alors que Luther exaltait dans le Christ le don de Dieu à l'humanité pécheresse. Si ces deux aspects ne sont pas antithétiques, il n'en demeure pas moins qu'ils proposaient aux laïcs deux voies différentes sur ce qu'il leur convenait de chercher dans une Écriture lue de façon christocentrique.

L'herméneutique d'Érasme a pour finalité de conduire l'âme à la conformité du Christ en laissant le texte agir sur elle. Comme le précise Mary J. Barnett: "What language actually does [. . .] is what interests Erasmus most in his pedagogy and theology [. . .] language as praxis is language in action".³⁰ Pour Érasme, la linguistique agit comme principe dynamique et comme multiplicateur sémantique, ouvrant ainsi la lecture à autant de variations et de possibilités à saisir. La priorité revient toujours à l'agir. Dans cette herméneutique de "*praxis* linguistique," l'allégorie et la tropologie jouent un rôle prédominant.³¹ Ces catégories sont empruntées aux quatre sens de l'exégèse médiévale, que G. Bedouelle compare poétiquement à "une cithare à quatre cordes."³²

Les notions de piété et de foi chez Érasme découlent de sa méthode allégorique et tropologique. L'allégorie correspond ici au sens chrétien, ecclésial et christologique de l'Écriture. La tropologie est l'interprétation proprement éthique du texte; entendons une éthique civique, humaine et utile, selon les idéaux de l'humanisme chrétien qu'incarne Érasme. M. Hoffmann explique comment, chez l'humaniste de Rotterdam, l'utilisation de l'allégorie et de la tropologie fait coïncider l'histoire et le mystère, le visible et l'invisible, l'intérieur et l'extérieur de la réalité.³³ L'herméneutique d'Érasme permet ainsi de trouver un équilibre entre l'esprit et la lettre du texte dans la recherche d'une vie de piété pour le laïc. L'auteur de l'*Exhortation à la lecture* recourt à l'allégorie d'une façon analogue à l'exégèse pratiquée par les disciples de Lefèvre d'Étaples. On en trouve nombre d'exemples dans leur recueil de commentaires homilétiques: les *Epistres et Evangiles pour les cinquantes et deux dimanches de l'an* (Paris, Simon DuBois, 1525). L'auteur de l'*Exhortation* s'inscrit dans le courant exégétique des "bibliens" du cercle de Meaux. Par exemple, il cite à un endroit les personnages féminins de "Judith, & Ester," dans l'Ancien Testament, en "figure de l'Eglise" (p. 22). Plus loin, il interprète les quatre fleuves du Paradis dans la Genèse comme étant la plénitude du Christ. Cette façon d'interpréter les premiers chapitres de la Genèse s'inspire davantage d'Origène et de l'herméneutique allégorique médiévale que de l'approche grammatico-historique pratiquée par les Réformateurs. L'auteur poursuit en invitant sa destinataire à se nourrir du "pain de la parole divine, duquel Jesus Christ paist la multitude [. . .] se joignant à luy par les deserts de ce monde" (p. 104). Dans cette allégorie, le rédacteur fait référence à au moins trois récits différents: le Christ, pain du ciel (Jean 6 dans la marge), la multiplication des pains et des poissons dans les Évangiles, et la manne dont se

nourrissaient les Hébreux dans le désert. D'autres exemples pourraient encore être cités.³⁴ De façon générale, l'allégorie tend à détemporaliser le texte pour lui donner une application plus large. C'est précisément ce que l'auteur enseigne à la destinataire de son traité: tout ce que contient l'Écriture concerne chaque lecteur, "Rien n'est narré en icelle [Écriture], qui n'appartienne à ung chascun de nous. Il ne s'y faict rien [dans la Bible], qui ne se face tous les jours en nostre vie" (p. 108). Cette herméneutique fait en quelque sorte de la Bible un livre atemporel d'inspiration, d'exemples et de conseils pour chaque détail du quotidien.

L'auteur du *Brief discours de la Republique*, pour sa part, semble un peu plus méfiant de l'allégorie quand il fait dire à sa dame française:

Et si on veult dire que la substance
Dedans [le texte] cachee & sens allegorique
Mal entendu me doibt rendre heretique,
Dieu ne permette (helas) que je la sois (avi r^o)

Ce traité dénote, dans son ensemble, une sensibilité très luthérienne qui se distingue des courants catholique et réformé par une forte insistance sur la justification par la foi et par une nette démarcation entre la Loi et l'Évangile. La citation que nous venons de reproduire relativise le sens allégorique de l'Écriture au profit de la *claritas Scripturae*. On connaît le jugement de Luther sur l'allégorie, "[Elle] est une belle femme, elle n'est pas une épouse . . . elle peut servir aux prédicateurs, quand ils ne savent pas l'histoire et ne connaissent pas le texte."³⁵ La Réforme, en effet, préconisa une lecture littérale de la Bible, une lecture qui, selon Luther, respecte son "sens naturel" ou "grammatico-historique." Cette lecture littérale, à ne pas confondre avec le littéralisme, assumait une fonction unificatrice dans l'herméneutique scripturaire. Le centre de cette herméneutique est naturellement le Christ, mais à la différence de la Philosophie chrétienne, la Réforme prêcha surtout le "Christ crucifié," selon l'adage de saint Paul.

Klaas Runia a bien discerné dans la redécouverte de la nature kérygmatische de l'Écriture la clé de l'herméneutique de Luther et des autres réformateurs. La Bible n'est pas le code légal de l'Église, mais plutôt son texte de prédication. Cette optique ouvrait la voie à une toute autre compréhension de l'Écriture.³⁶ Comme le souligne G. Hammann:

Suite à des années de lecture tourmentée, Luther fait la découverte que l'Écriture seule, par sa manière d'éclairer le réel, "sauve," c'est-à-dire qu'elle seule offre en profondeur, à l'instar d'une source, les réponses dont notre vie a besoin pour échapper à ses désespérantes angoisses.³⁷

Cette découverte était anticipée par les contemporains de Luther. Pour Jean Delumeau, “la doctrine de la justification par la foi n’aurait pas connu le succès qui fut sien si elle n’avait pas répondu à une angoisse partagée par un nombre important de chrétiens.”³⁸ L’étude sérielle de l’ensemble de l’imprimé en France entre 1500 et 1539 établit bien la montée des signes de l’imminence de la fin des temps dans l’esprit des gens.³⁹ Ce qu’offre donc Luther à une chrétienté angoissée, c’est non pas un Christ modèle de vertus qui nous ramènerait au principe des oeuvres, principe que justement le réformateur s’efforce de combattre, mais une réponse aux craintes et aux remords qui tenaillent le pécheur et la pécheresse à l’idée d’avoir à se présenter subitement devant un Juge redoutable. La diffusion de l’Écriture en langues vernaculaires devient alors l’outil d’une pastorale de pardon, pour autant qu’on sache y discerner le message “véritable.”

Dans *Une petite instruction sur ce qu’on doit chercher dans les Évangiles et ce qu’on doit en attendre*, placée en introduction à ses sermons de l’Avent et de Noël, Luther recommande au lecteur ceci: “ne fais pas du Christ un Moïse, comme le font les autres saints; comme si l’Évangile était un manuel d’enseignement ou un code de lois.” Certes, Christ est un exemple à suivre et à imiter, explique Luther, mais il ajoute:

c’est la partie la moins importante de l’Évangile . . . car de cette manière Christ ne t’est pas plus utile qu’un autre saint [. . .]. L’article principal et le fondement de l’Évangile, c’est que, avant de prendre Christ pour modèle, tu le reçoives et le reconnais comme un don et comme un cadeau qui t’a été octroyé par Dieu et qui t’appartient.

Puis Luther de conclure après plusieurs explications:

Tu vois, par conséquent, que l’Évangile n’est pas un livre de lois et de commandements, qui nous commande notre action, mais un livre de promesses divines, dans lequel il nous promet, nous offre et nous donne tous ses trésors et ses bienfaits en Christ.⁴⁰

Nos traités font écho à ce message nouveau et apaisant. L’auteur du “Dixain de la Lecture du Nouveau Testament” dans le *Brief discours de la Republique* écrit:

Prenez Iesus pour un singulier don
De la bonté de Dieu (qui est pleniére)
Par luy aurez toute grace & pardon (bii v^o).

La femme à qui l’auteur prête parole dans le *Brief discours* précise ce qu’elle apprend à l’“escholle” du Seigneur, c’est-à-dire dans sa Parole:

La je ne puis jamais estre deceue:
 La est ma force, & elle me consolle:
 Et rien ne scait celle qui ne l'a sceue (aiiii v^o).

On voit clairement ce qu'il importe de chercher dans l'Évangile: assurance, force, consolation. Le Christ-modèle, selon le paradigme érasmien, et le Christ-don-de-Dieu, selon l'optique luthérienne ne s'opposent pas, certes, mais la priorité revient clairement à ce dernier dans nos sources. On mesure également l'enjeu de cette herméneutique. Avec Érasme, l'Évangile est surtout un manuel de conduite, "un manuel du soldat chrétien" pour reprendre le titre de l'*Enchiridion*. La lecture populaire de la Bible vise avant tout la piété et le comportement, dans la droite veine de la *Devotio Moderna*. Cela ne menace pas tellement le système ecclésiastique. Avec la Réforme, toutefois, l'insistance sur la lecture s'appuie sur une donnée théologique: il s'agit de faire connaître les bienfaits d'une pastorale du pardon à des coeurs anxieux et contrits ne trouvant pas d'assurance dans les moyens de grâce dispensés par l'Église de leur époque. Il importe de ne pas sous-estimer l'impact de ce message parmi les laïcs, et parmi les femmes plus particulièrement. Les martyrologues, en effet, relatent avec menus détails la joie et l'assurance saisissantes de ces femmes qui montent sur les bûchers qui s'allument en France dès 1523. Nathalie Z. Davis et Marguerite Soulier ont démontré comment la foi réformée constituait un apport considérable pour les femmes, tant pour leur valorisation individuelle dans un univers essentiellement patriarcal qu'au plan de leur spiritualité personnelle, à une époque où trouver le rapport le meilleur avec Dieu constituait une préoccupation majeure des fidèles:

Les femmes converties par la Réforme recevaient directement une parole d'amour de Dieu, elles prenaient conscience de leur élection, et en cela elles étaient pleinement les égales des hommes. Elles n'avaient pas besoin d'ajouter mérite sur mérite pour obtenir un salut toujours incertain [...] cette révolution était pour elles plus radicale que pour les hommes, car elles étaient toujours considérées comme inférieures à leurs maris et si elles se trouvaient veuves ou célibataires elles n'avaient aucun statut social indépendant sauf si elles jouissaient d'une grande fortune.⁴¹

Il est intéressant de noter que presque tous les conseils sur ce qu'il convient à une femme de chercher dans l'Écriture sont de nature pratique plutôt que théologique dans nos opuscules. Les recommandations concernent avant tout leur comportement, ce qui souligne une intention manifeste de la part des auteurs d'encourager les lectrices à suivre un certain idéal de morale et de vertu. Le bon comportement des femmes doit servir de réplique à ceux qui les accusent de vaine curiosité en voulant scruter l'Écriture. Aussi, l'auteur du *Traité auquel est deduict s'il est loysible de lire* conseille-t-il aux

femmes de chercher “plus tost l’art de bien vivre que de bien parler seulement” (p.75). Pareillement, l’auteur de l’*Exhortation à la lecture* recommande à sa destinataire de ne pas chercher “aultre chose en icelles [Écritures]” que de s’“amender, & aller de vertu en vertu” (p. 99). Cette insistance sur le comportement des femmes nous conduit au point suivant.

La femme biblique

Quels étaient les buts pratiques assignés à la lecture féminine de la Bible? C’est d’abord à la chasteté des femmes que les auteurs de nos opuscules consacrent le plus d’attention parmi les diverses vertus qu’ils exaltent. La lecture des textes bibliques est souvent proposée comme remède au péché et sert de réplique aux adversaires des traductions afin de souligner l’importance de l’Écriture pour inspirer la femme à la sanctification. L’auteur du *Brief discours* prête ces paroles à sa dame “françoise”:

Je le confesse, & congnoys ma nature
Encline à mal, & au bien trop contraire.
Et par ainsi tant plus m’est nécessaire
Lire la Bible & de jour, & de nuict (av r^o).

Citant la littérature en vogue parmi les femmes de son temps, l’auteur de l’*Exhortation* s’étonne du fait qu’on laisse lire à une femme comme passe-temps des livres “auquelz elle apprendra, comme elle pourra complaire à son adultere, ou paillard . . . ou comment elle pourra attirer tous les jours d’autres à ses menuz plaisirs,” alors que “Si elle est trouvée lisant la Bible, pour apprendre à se garder des vices et péchés, elle en est reprinse, & blasmée” (p. 32).

Le rédacteur du *Traité auquel est deduict* reprend les mêmes idées en les développant davantage: “s’ilz [vos objecteurs] veulent que [vous] teniez chasteté en quelque pris & que l’estimiez estre grande vertu comme de raison,” écrit-il aux femmes, “Par quel moyen pensent ilz que [vous] la pourrez, & en corps, & en pensee maintenir, & garder en son entier” (p. 75–76)? Certainement pas par une littérature obscène, frivole, inutile et superstitieuse, poursuit-il. L’auteur enchaîne avec des exemples tirés de la Bible. Il mentionne le sort de Dina, fille de Jacob, qui fut violée pour s’être “eloigner de la maison de son Père” (p. 77). Les vierges doivent apprendre de cet exemple à se tenir sur leur garde et à ne pas “legerement prester l’aureille” aux paroles des hommes. L’auteur cite encore l’exemple vertueux de Sara, la femme de Tobie. Aux femmes mariées, il donne en modèles les “Dames notables” de l’Ancien Testament qui peuvent leur “servir de patron”

(p. 80–81). Parmi les diverses recommandations qui leur sont adressées, la chasteté est à nouveau évoquée.

On remarque le même souci chez Érasme dans son *Christiani matrimonii institutio* (1526). Dans un passage traitant de “l’éducation des filles,” Érasme n’explique pas dans quelles lettres celles-ci doivent être instruites. L’humaniste est plutôt préoccupé par la question de leur chasteté et par l’importance pour elles de préserver leur vertu.⁴² Érasme écrit naturellement dans un contexte où la virginité de l’épouse est encore le prérequis indispensable à un mariage honorable.⁴³ On voit donc ici que les conseils donnés aux femmes pour les guider dans la Bible visent non seulement à éclaircir l’Évangile, mais cherchent également à maintenir et à consolider des normes sociales établies.

Nos sources évoquent en outre les rôles et les tâches domestiques et familiales qui sont assignés aux femmes. La lecture de la Bible doit aussi faire d’elles de meilleures épouses et de meilleures mères. Nos auteurs ne sont pas prolixes à ce sujet, mais leurs recommandations sont précises. La femme du *Brief discours* s’exprime en ces termes:

Si l’homme doncq’ ne me la veult permettre [l’Écriture],
Il monstre assez, qu’il me veult decepvoir:
Car il congnoist, que par la sainte lettre
suis attirée à faire mon debvoir (aiiii v^o).

L’auteur du *Traité auquel est deduict* s’en prend à ceux qui voudraient empêcher la femme de lire l’Écriture pour mieux l’occuper à ses tâches domestiques. S’adressant aux femmes, il écrit:

[certains] vous tiennent à si peu, qu’ilz ne veulent qu’ayez autre soing que du corps, & des affaires du menage & de la maison exterieure. Mais je vous conseille qu’ayez beaucoup plus grande sollicitude d’orner vostre maison interieure, qui est le temple du S. Esprit (p. 68).

Cette invitation à “orner” sa “maison intérieure” avec les paroles de l’Écriture ne dispense pas toutefois des tâches domestiques habituelles. Aux femmes mariées, l’auteur rappelle leurs devoirs principaux: “Honoré & aymer voz Marys, leur estre subjectes en nostre Seigneur, porter amour à voz enfans, & avoir soing de la garde de vostre maison, & choses pareilles” (p. 83).

Signalons que même Jan Luis Vives, le plus grand défenseur de l’éducation des femmes au seizième siècle, ne reconnaissait pas d’autre rôle pour les femmes en dehors de leurs fonctions domestiques.⁴⁴ Pour le réformateur

suisse Pierre Viret, la femme peut tout au plus être maîtresse d'école pour de petites filles.⁴⁵

Néanmoins, presque toutes les femmes des villes en France prenaient part à la vie économique, comme l'a démontré Natalie Davis. L'épouse d'un riche notable pouvait s'occuper de louer ou de vendre des biens ruraux ou urbains; les femmes de boutiquiers participaient au commerce de leur mari. Plusieurs femmes exerçaient également des tâches d'artisans, vendaient au marché ou travaillaient encore comme domestiques. Cette réalité contraste avec la première impression voulant qu'elles aient été confinées uniquement à leurs foyers.⁴⁶ Toutefois, Sara F. Matthews a signalé comment les femmes au seizième siècle ont subi graduellement une marginalisation hors des secteurs d'activité sociale:

De plus en plus exclues de la vie économique en faveur d'une existence cantonnée aux sphères domestiques et conventines, la plupart de la population féminine vit une période de rétrécissement de ses propres options sociales . . . le triomphe de la politique patriarcale a été accompagné par une réduction proportionnelle des aires d'autorité féminines.⁴⁷

Les sources que nous avons étudiées semblent illustrer cette tendance. La Bible contient pourtant nombre d'exemples de femmes actives sur la scène publique et dans l'Église; signalons Myriam, la soeur de Moïse; Débora, la prophétesse-juge en Israël (Jg. 4); "la femme vertueuse" des Proverbes qui achète des champs et qui commerce (Pr. 31. 16, 24); Priscilla qui, avec son mari Aquila, enseigne "plus exactement" la doctrine chrétienne au juif instruit Apollos (Ac. 18. 26); Phœbé, la diaconesse de Cenchrées, de même que les autres co-ouvrières de l'apôtre Paul dont les noms sont mentionnés dans sa missive aux Romains (Ro. 16). Or, étrangement, seul le rédacteur de l'*Exhortation à la lecture* cite au passage le nom des prophétesses Houlida (2 R 22.14) et Débora (Jg.4) (p. 22). Les noms des autres femmes bibliques énumérées plus haut n'apparaissent dans aucun de nos traités. Ces silences nous semblent significatifs dans la mesure où, à d'autres endroits, les auteurs n'ont pas manqué de donner les noms des plusieurs autres femmes qui illustrent leurs propos.

Conclusion

En regard de cette évolution de la politique patriarcale et de ses conséquences sur le vécu des femmes dans la France du début des temps modernes, l'encouragement à une lecture féminine de la Bible apparaît comme une promotion intellectuelle indéniable. La lecture de la Bible favorisa d'abord l'alphabétisation des femmes. Ainsi, vers 1562, dans les villes passées à la Réforme comme Lyon,

des cours de catéchisme sont organisés spécialement pour les femmes et notamment pour les pauvres filles des orphelinats. Dans certaines familles réformées, le mari, s'il a quelque instruction, apprend aussi à lire à sa femme.⁴⁸ La lecture contribua également à libérer les femmes du clergé et favorisa leur indépendance. Enfin, elle leur accorda une place nouvelle dans la famille et dans le laïcat en tant que lectrices et interprètes de la Parole divine. Néanmoins, l'accès aux livres semble inégal pour les femmes. Francis Higman constate que

pour les femmes des classes plus aisées — marchands, juristes, médecins — il semble qu'une éducation du moins en langue maternelle soit la norme. Par contre, parmi les artisans, là où les hommes ont un taux d'alphabétisation déjà modeste, leurs femmes sont presque toutes illettrées.⁴⁹

Toute lecture est un acte appris, comme le souligne l'historienne littéraire Annette Kolodny.⁵⁰ Ce sont les hommes qui apprirent aux femmes à lire, et à "bien" lire, les textes sacrés en suivant des règles qu'ils avaient eux-mêmes élaborées. Bien qu'il soit encore trop tôt pour conclure par des généralisations, on peut toutefois se demander si la façon dont les hommes guidèrent les femmes dans cette liberté nouvelle n'a pas contribué, paradoxalement, à consolider l'ordre patriarcal déjà établi et bientôt triomphant dans l'absolutisme royal. Dans l'affirmative, l'herméneutique biblique révélerait encore ici son caractère éminemment culturel.

Université de Montréal

Notes

1. Jean Delisle, Judith Woodsworth (dir.), *Les traducteurs dans l'histoire* (Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa. Éd. Unesco, 1995), p. 175.
2. *Index de l'Université de Paris*, éd. J.M. De Bujanda, F.M. Higman et J.K. Farge (Université de Sherbrooke, Genève, 1985 (Index des livres interdits, 1), p. 288, n. 315; voir aussi Pierre-Maurice Bogaert, "Les versions françaises de la Bible au XVI^e siècle, sources de controverses et symboles d'unité." dans *Les Religions, facteurs de paix, facteurs de guerres: colloque organisé à l'abbaye de Gembloux à l'occasion du quatrième centenaire de la bataille entre l'armée de don Juan d'Autriche et celle des Gueux* (Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain, Institut des sciences politiques et sociales, Centre de recherche sur la paix, 1979, pp. 33–43; et aussi Guy Bedouelle, "Le débat catholique sur la traduction de la Bible en langue vulgaire. Appendice: "La lecture de la Bible en langue vivante au XVI^e siècle: chronologie de quelques textes et faits marquants" (par G. Bedouelle et B. Roussel), dans *Théorie et pratique de l'exégèse. Actes du troisième colloque international sur l'histoire de l'exégèse biblique au XVI^e siècle* (Genève, 31 août–2 sept. 1988), textes réunis par Irena Backus et Francis Higman (Genève, Droz, 1990), pp. 39–76.
3. Comme l'explique Richard Cameron, "Frustrated in their attempt to condemn Lefèvre's *Commentarii*, the Faculty turned to a discussion of the desirability and utility of translating

- the Bible in general": R. Cameron, "The Charges of Lutheranism Brought Against Jacques Lefèvre d'Étaples," *Harvard Theological Review*, 63 (1970), p. 128.
4. J.-F. Gilmont (dir.), *La Réforme et le livre. L'Europe de l'imprimé (1517–v.1570)* (Paris, Cerf-Histoire, 1990), p. 483.
 5. J.-F. Gilmont, "La Bible imprimée dans l'Europe moderne, XV^e–XVIII^e siècles," *Revue Théologique de Louvain*, 2 (1992), p. 278.
 6. Voir Pierre Mesnard, "La Paraclesis d'Érasme," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 13 (1951), p. 37.
 7. Pierre Aquilon, "Paris et la Bible française 1516–1586," *Censures. De la Bible aux larmes d'Éros* (Paris, Bibliothèque publique d'information, Centre Georges-Pompidou, 1987), p. 14; et Eugene F. Rice, *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and Related Texts* (New York, Columbia University Press, 1972), pp. 449–456.
 8. Henry Heller, "Marguerite of Navarre and the Reformers of Meaux." *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 33 (1971), 271–310; Michel Veissière. "Les citations bibliques de Marguerite d'Angoulême dans sa correspondance (1521–1524)," *Nouvelle Revue du Seizième Siècle*, 8 (1990), 111–119.
 9. Charles Schmidt, *Gérard Roussel prédicateur de la reine Marguerite de Navarre* (Genève, Slatkine Reprints, 1970 [Strasbourg, 1845]), p. 95; et James K. Farge, *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France: The Faculty of Theology of Paris, 1500–1543* (Leyde, 1985), p. 203.
 10. Madeleine Lazard, *Images littéraires de la femme à la Renaissance* (Paris, Presses Universitaires de France, 1985), p. 110.
 11. Danièle Alexandre-Bidon, "Des femmes de bonne foi. La religion des mères au Moyen Age," dans Jean Delumeau (dir.) *La religion de ma mère* (Paris, Cerf-Histoire, 1992), p. 117.
 12. G. Hasenohr, "Aspects de la littérature de spiritualité en langue française (1480–1520)," *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 77 (1991), p. 31.
 13. Natalie Z. Davis, "Les huguenotes" dans *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16^e siècle* (Paris, Aubier-Montaigne, 1979 [Traduit de l'anglais, 1975], pp. 113 et 126.
 14. Marianne Carbonnier-Burkard, "La Réforme au féminin," *Notre Histoire*, 121 (1995), p. 7.
 15. Jennifer Britnell, "Jean Bouchet's Prayers in French for the Laity: *Les Cantiques et Oraisons Contemplatives de l'Ame pénitente traversant les voies périlleuses*." *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 38/3 (1976), p. 421.
 16. Susan Baddeley, *L'orthographe au temps de la Réforme* (Genève, Droz, 1993), pp. 151–152; René Sturel, "Notes sur Étienne Dolet d'après des inédits," *Revue du Seizième siècle* (Genève, Slatkine Reprints, 1974 [Paris, 1913]), pp. 55–98.
 17. Henri Estienne, *Apologie pour Hérodoté, satire de la société au XVI^e siècle (nouvelle édition faite sur la première par P. Ristelhuber)*, tome II (Genève, Slatkine Reprints, 1969, réimp. de l'éd. de Paris, 1879), p. 151.

18. *Index de l'Université de Paris*, p. 287, n. 315 et p. 288, n. 316. *L'Exhortation à la lecture* contient une préface de Dolet, mais Dolet n'est pas l'auteur de cet opuscule. Nous connaissons deux exemplaires de cette édition; l'un se trouve à la bibliothèque de la Société de l'histoire du protestantisme français à Paris (R 15913); l'autre à la Bibliothèque nationale de Vienne en Autriche (*43.Y.28). Ce traité fut réédité à Lyon par Balthazar Arnoullet en 1544 et par Robert Granjon sous le titre *Le moyen de parvenir à la congnoissance de Dieu, et consequemment à salut* en 1557 et en 1562 (*Index de l'Université de Paris I*, n. 315, p. 287 et n. 456, p. 376). Quant au *Brief discours de la Republique Françoise*, il fut d'abord imprimé par Étienne Dolet, mais on ne connaît aucun exemplaire de cette édition. L'édition du *Brief discours* que nous citons est celle des frères Martin et Pierre Philippe (Caen, c.1550–1569). Cet exemplaire, découvert par Francis Higman, se trouve à la Bibliothèque nationale de Vienne (79. V. 56), voir *Index I*, p. 288, n. 316.

19. *Le Traité auquel est deduict* se trouve à la Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel. Il apparaît avec la date de 1543 dans le catalogue censorial de 1549 (*Index de l'Université de Paris I*, n. 503, p. 408). L'ouvrage avait d'abord appartenu à la collection privée de Gabrielle Berthoud qui en a fait mention dans son étude sur Antoine Marcourt. Sans explication, elle l'avait attribué à Pierre Viret au milieu de ses "ouvrages et articles cités" en bibliographie (voir *Antoine Marcourt Réformateur et pamphlétaire du "Livre des Marchans" aux placards de 1534* (Genève, Droz, 1973), p. 317. En outre, l'historienne donnait Genève comme lieu d'impression de cet écrit. Cette dernière hypothèse se heurte à un problème majeur: la typographie du *Traicté* n'offre aucune ressemblance avec les caractères de fonte employés par l'imprimeur genevois Jean Girard. Il faudrait donc plutôt penser à Lyon ou Bâle comme lieux plus probables d'impression. En ce qui a trait à la paternité de l'ouvrage, Francis Higman a affirmé pour sa part que "le texte n'est pas de Viret, malgré l'attribution dans Berthoud" (*Index de l'Université de Paris*, p. 408, n. 503). Un fait nous semble acquis toutefois; l'auteur est à coup sûr un réformé et ses positions le situent dans la droite veine des réformateurs romands. Il possède une culture biblique impressionnante: dans les 94 pages de texte que contient le traité nous relevons pas moins de 179 citations bibliques provenant de 17 livres de l'Ancien Testament, de 4 livres deutérocanoniques et de 21 livres du Nouveau Testament. À ces citations scripturaires s'ajoutent une dizaine d'allusions aux Pères (Chrysostome (p. 28, 39–42, 48, 92), Jérôme (p. 43–44, 45, 46), Grégoire (p. 30), Augustin (p. 49, 50). L'auteur s'inspire également des écrits de Calvin, notamment de sa préface à la Bible de Robert Olivétan, parue la première fois en 1543 et connue, depuis 1551, sous le titre d'*Épître aux fidèles montrant comment Christ est la fin de la loi*. Le *Traicté* en reproduit un extrait sur plus de vingt lignes (p. 60, 61). Le nom de Calvin est dissimulé sous le couvert d' "un bon & saint personnage. . ." (p. 60), ce qui pourrait laisser croire que l'auteur du *Traicté* connaissait Jean Calvin. Si on accepte de voir dans l'auteur de cet opuscule un réformateur populaire de premier plan (comme ses idées et sa vaste culture biblique et patristique nous y incitent), le nombre de candidats diminue alors sérieusement une fois éliminés les noms de Farel et Calvin. Notons enfin que certains aspects stylistiques et les idées contenues dans le *Traicté* dénotent également des affinités avec les écrits de Pierre Viret (voir René Paquin, "La censure des traductions bibliques françaises au XVI^e siècle: étude de deux ouvrages anonymes mis à l'index," mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, 1996). Il est significatif de noter que dans une étude plus récente, Francis Higman n'ait pas soulevé la question de la paternité

du *Traicté auquel est deduct*, voir *Piety and the People. Religious Printing in French, 1511–1551* (Aldershor: Scolar Press, 1996), p. 377 (T.14). Dans un colloque présenté à l'Institut d'histoire de la Réformation (HR, Genève), le 17 mai 1999, j'ai exposé plus en détails les raisons qui m'incitent à restituer ce traité anonyme au réformateur vaudois. Cet expoé paraîtra bientôt sous forme d'article. Entre-temps, voir le résumé du colloque dans le 19^e rapport d'activités de HR.

20. René Sturel, *op. cit.* Le *Brief discours* (1542 ou 1543) est versifié et rappelle l'*Épître aux Dames de France* composée par Clément Marot en 1543; voir P. Leblanc, *La poésie religieuse de Clément Marot* (Paris: Librairie Nizet, 1955), pp. 309–312. Dans une étude consacrée au *Brief discours*, Claude Longeon n'a pas abordé la question de son attribution au poète François Habert, voir "Sur les traces d'une édition perdue d'Étienne Dolet," dans C. Longeon, *Hommes et livres de la Renaissance* (Saint-Étienne, Institut Claude Longeon, Université de Saint-Étienne, 1990), pp. 269–281.
21. Voir Marguerite de Navarre, *Théâtre profane*, première publication collective par V.L. Saulnier (Genève-Paris, Librairie Droz-Minard, 1963). Cp. avec le *Traicté auquel est deduct*: "la coustume . . . est a present que les femmes entendent rien des escritures saintes: ou, pour le mieulx dire, ayent aucune cognoissance de Dieu" (p. 83), et l'*Exhortation à la lecture des s. Lettres*: "Je pense avoir suffisamment respondu aux objections ameinées. Mais ie croy, qu'ilz [les objecteurs] replicqueront encores, disants. Que les femmes sont trop fragiles, & d'esprit trop legier, pour lire les saintes Escritures" (p. 22).
22. *Brief discours de la Republique Françoysse, desirant la lecture des Livres de la sainte Escripiture. . .* (a iiii^o). Pour éviter la multiplication des notes infrapaginales, nous indiquerons désormais les références à nos sources dans le texte entre parenthèses.
23. Voir la traduction de P. Mesnard, *op. cit.*, p. 37.
24. Guy Bedouelle et Bernard Roussel (dir.), *Le temps des Réformes et la Bible* (Paris, Beauchesne, 1989), p. 109.
25. Manfred Hoffmann, "Faith and Piety in Erasmus's Thought," *Sixteenth Century Journal*, 20/2 (1989), p. 249. L'insistance d'Érasme sur la *puritas* s'inspirerait, selon certains, du principe aristotélicien du *similia similibus*, c'est-à-dire "les semblables s'attirent," voir Mary Jane Barnett, "Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis," *Renaissance Quarterly*, 49 (1996), p. 553.
26. *Ibid.*
27. Gottfried Hammann, "Clarté et autorité de l'Écriture: Luther en débat avec Zwingli et Érasme," *Études Théologiques et Religieuses*, 2 (1996), p. 183.
28. Pierre Chaunu, *Le temps des Réformes. La Réforme protestante* (Paris, Éd. Complexe, 1975), pp. 352–353.
29. Marc Lienhard, "La Réforme de Luther et l'Europe: succès ou échec?," *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 75/1 (1995), p. 116.
30. M.J. Barnett, *op. cit.*, p. 545.
31. M. Hoffmann, *op. cit.*, p. 241.

32. G. Bedouelle et B. Roussel, *op. cit.*, p. 101. Les sens des Écritures se ramenaient habituellement à quatre au moyen âge: la *littera*, l'allégorie, la tropologie et l'anagogie. Contrairement à M. Hoffmann qui affirme "As regards his exegetical procedure, Erasmus generally adopted the medieval fourfold sense of the Bible" (*op. cit.*, p. 245), Louis Boyer soutient que "... there is no relationship at all between Erasmus and the medieval biblical tradition"; voir "Erasmus in Relation to the Medieval Biblical Tradition," dans G.W.H. Lampe (dir.), *Cambridge History of the Bible*, 2 (Cambridge, Cambridge University Press, 1969), p. 492; entre ces deux extrêmes, John W. Aldridge: "Erasmus represents a departure from the typical Middle Age hermeneutic, not so much in substance as in method," *The Hermeneutic of Erasmus* (Richmond, John Knox Press, 1966), p. 7.
33. M. Hoffmann, *op. cit.*, p. 247.
34. Sur l'usage de l'allégorie dans le cercle de Meaux, voir les sermons suivants dans Jacques Lefèvre d'Étaples et ses disciples, *Epistres et Évangiles pour les cinquante et deux dimanches de l'an* (texte de l'éd. de Pierre de Vingle, éd. par Guy Bedouelle et Franco Giacone [Leiden, E.J. Brill, 1976], [12 B], pp. 65–66; [16 B], pp. 89–90; [24 A], pp. 137–138; [44 B], pp. 252–254). Voir aussi J.-P. Massaut, "Histoire et allégorie dans les Évangiles d'après Lefèvre d'Étaples et Clichtove," dans *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle, textes du colloque international tenu à Genève en 1976*, réunis par Olivier Fatio et Pierre Fraenkel (Genève, Droz, 1978), pp. 186–202.
35. Cité par Samuel Berger, *La Bible au XVI^e siècle* (Genève, Slatkine reprints, 1969 [réimpr. de l'éd. de Paris, 1879]), p. 75.
36. K. Runia, "The Hermeneutics of the Reformers," *Calvin Theological Journal*, 19/2 (1984), pp. 123–124.
37. G. Hammann, *op. cit.*, p. 186.
38. Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois* (Paris, Fayard, 1989), p. 449.
39. Voir Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu* (Paris, Champvallon, 1989), 2 vols.
40. Martin Luther, *Oeuvres*, tome X (Genève, Labor et Fides, 1967), pp. 18–19. Luther semble emprunter ici à saint Augustin: "Hoc est occultum et horrendum virus haeresis vestrae, ut velitis gratiam Christi in exemplo ejus esse, non in dono ejus" (*Opus imperfectum contra Julianum*, liv. II, ch. CXLVI). Pour les pélagiens, en effet, la Loi ancienne et la Loi nouvelle n'ont eut pour but que de remettre sous les yeux de l'homme l'idéal moral qu'ils doivent réaliser, voir J. Chéné, *La théologie de saint Augustin, grâce et prédestination* (Éd. Xavier Mappus, 1961), p. 22.
41. Marguerite Soulier, "Les femmes et la Bible aux temps de la Réforme," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 129 (1983), p. 274. Florimond de Raemond mentionne dans son histoire des hérésies ces "simples femmelettes . . . allant à la mort, ne crier que le Christ, le Sauveur, chanter quelque psaume, les jeunes vierges marcher plus gaîment au supplice qu'elles n'eussent fait au lit nuptial," cité par É. G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme I. La Réformation* (Paris, Quadrige/P.U.F., 1988), p. 270; voir aussi Marianne Carbonnier-Burkard, "La Réforme en langue de femmes." dans J. Delumeau

- (dir.), *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi* (Paris, Cerf-Histoire, 1992), pp. 173–182.
42. J. K. Sowards, “Erasmus and the Education of Women,” *Sixteenth Century Journal*, 13/ 4 (1982), p. 86.
43. *Ibid.*, p. 88. On se souviendra également des mesures sévères à ce sujet dans l’*Utopie* de Thomas More.
44. *Ibid.*, p. 87, n. 35.
45. Natalie Z. Davis, *op. cit.*, p. 134.
46. *Ibid.*, pp. 118–119, 120.
47. Sara F. Matthews Grieco, *Ange ou diablesse. La représentation de la femme au XVI^e siècle* (Paris, Flammarion, 1991), p. 15.
48. N. Z. Davis, *op. cit.*, p. 133. À Genève, tous les enfants étaient obligés de fréquenter l’école publique gratuite en 1536 et il semble qu’une école primaire pour fille vit le jour en 1541. En revanche, si l’Académie de Genève dispensait une éducation latine pour garçons, il n’y avait pas d’école secondaire pour filles, voir John L. Thompson, *John Calvin and the Daughters of Sarah* (Genève, Droz, 1992), p. 5.
49. Francis Higman, “Le domaine français,” dans J.-F. Gilmont (dir.), *La Réforme et le livre. L’Europe de l’imprimé (1517–v.1570)* (Paris, Cerf-Histoire, 1990), p. 150.
50. “Insofar as we are taught how to read, what we engage are not texts but paradigms [. . .] For insofar as literature is itself a social institution, so, too, reading is a highly socialized or learned-act,” A. Kolodny, “Dancing through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice and Politics of a Feminist Literary Criticism.” *Feminist Studies* (1980), p. 505.