

H. J. DE JONGE

## Hugo Grotius: exégète du Nouveau Testament

1785. Voici bientôt deux siècles que le théologien Carolus Segaar, professeur de grec et de Nouveau Testament à l'Université d'Utrecht<sup>1</sup>, se démit de ses fonctions de recteur. A cette occasion il prononça un discours intitulé 'Hugo Grotius: illustre interprète des auteurs de l'antiquité classique et des auteurs divins de la Nouvelle Alliance'.<sup>2</sup> Un siècle plus tard, en 1883, le théologien Abraham Kuenen, professeur d'Ancien et de Nouveau Testament à l'Université de Leiden, contribuait à la commémoration de Grotius, organisée par la classe de lettres de l'Académie Royale Néerlandaise des Sciences, par un mémoire sur 'Hugo Grotius, exégète de l'Ancienne Alliance'.<sup>3</sup> Aujourd'hui, je me propose de traiter de Grotius comme exégète du Nouveau Testament, et s'il m'était permis de commencer mon exposé par formuler une suggestion pour les célébrations ultérieures de la naissance de Grotius, je proposerais qu'en 2083 Grotius soit commémoré comme exégète de l'Ancien Testament, en 2183 comme exégète du Nouveau, et ainsi de suite.

Si de nos jours encore Grotius soutient sa réputation de pionnier de l'interprétation scientifique du Nouveau Testament<sup>4</sup>, ce n'est certainement pas pour les chapitres consacrés au Nouveau Testament dans le troisième

<sup>1</sup> G. W. Kernkamp, *Acta et decreta senatus, vroedschapsresolutiën en andere bescheiden betreffende de Utrechtse academie*, III (Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap, derde serie, no. 71), Utrecht 1940, pp. 13-14, 106 et 139.

<sup>2</sup> Car. Segaar, *De Hugone Grotio, illustri humanorum et divinorum Novi Foederis scriptorum interprete*, Utrecht 1785. Kernkamp, *op. cit.*, p. 174.

<sup>3</sup> A. Kuenen, 'Hugo de Groot als uitlegger van het Oude Verbond', *Verlagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, afdeling Letterkunde, 2e reeks, 12, 1883, pp. 301-332. La classe de lettres de l'Académie consacrait toute sa séance du 9 avril 1883 à la commémoration de Grotius. Comme Kuenen était empêché d'assister à la réunion pour cause d'un décès dans sa famille, son mémoire fut présenté par le professeur C. P. Tiele; voir *Verlagen en Mededeelingen*, *loc. cit.*, p. 288.

<sup>4</sup> Voir, par exemple, W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München 1970<sup>2</sup>, pp. 28-36, et p. 29: 'Von dieser Einstellung aus schrieb Grotius gegen Ende seines Lebens seine 'Anmerkungen zum Neuen Testament' (1641 ff.), die durch äusserst reiche Heranziehung der klassischen, aber auch der jüdisch-hellenistischen Literatur und der Kirchenväter einer

livre de son *De veritate religionis christianae*. Le but de ce troisième livre est, en effet, de prouver l'autorité du Nouveau Testament. Grotius postule et défend cette autorité, non pas parce que la vérité de la religion chrétienne en dépendrait, mais parce que, cette vérité du christianisme une fois établie, sans recours à l'Écriture, le Nouveau Testament a pour fonction de faire mieux connaître les détails, les *partes*, de cette religion. Dans le *De veritate religionis christianae*, le Nouveau Testament n'est point source de vérité, mais seulement source d'*informations* sur la vérité. Le caractère apologétique du *De veritate* ne laisse évidemment pas de place à une considération critique de l'ancienne littérature chrétienne. Dans le *De veritate* III, 7, pour ne citer qu'un seul exemple, Grotius allègue comme preuves de la crédibilité des auteurs du Nouveau Testament, les miracles qui se seraient produits selon la tradition hagiographique sur leurs tombeaux. Bref, dans l'histoire de l'exégèse critique de la Bible, le *De veritate* ne joue pas un rôle important.<sup>5</sup>

Pour rencontrer Grotius l'exégète, il faut se tourner vers ses 'annotations' de la Bible, surtout vers celles du Nouveau Testament: elles font de Grotius l'exégète le plus important du Nouveau Testament que le 17<sup>e</sup> siècle a produit.

Quoique les *Annotationes* de Grotius ne fussent publiées que vers la fin de sa vie et, la plus grande partie même, après sa mort, il y avait travaillé dès son emprisonnement au château de Loevestein (1619-1621).<sup>6</sup> Il avait commencé en 1619 à rédiger des notes sur le Sermon sur la montagne. Lorsqu'il s'évada de Loevestein, il avait déjà achevé une première rédaction des annotations des trois premiers évangiles.<sup>7</sup> A l'origine, ses annotations

zeitgeschichtlichen Erklärung der Sprache und der religiösen Vorstellungen des Neuen Testaments wesentlich den Weg ebneten.'

<sup>5</sup> Sauf pour sa doctrine de l'inspiration. Selon Grotius, le Saint-Esprit avait seulement poussé les auteurs du Nouveau Testament à écrire; mais qu'ils aient été capables de témoigner de la Vérité, était dû au fait qu'ils avaient été témoins des événements. Voir Grotius, *De veritate religionis christianae*, III, 5: 'Hos scriptores vera scripsisse, quia notitiam habebant eorum, quae scribebant'. Cette théorie, qui s'écarte nettement de la doctrine reconnue à l'époque, laisse naturellement plus de liberté à l'examen critique du texte et de son contenu que la doctrine de l'inspiration mécanique et verbale de certains des adversaires et contemporains de Grotius.

<sup>6</sup> Pour l'histoire des origines des *Annotationes* du Nouveau Testament, voir W. C. van Unnik, 'Hugo Grotius als uitlegger van het Nieuwe Testament', *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, Nieuwe Serie, 25, 1932, pp. 1-48; réimprimé dans: W. C. van Unnik, *Woorden gaan leven*, Kampen 1979, pp. 172-214; J. ter Meulen et P. J. J. Diermanse, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, La Haye 1950, pp. 555-557, 560, 561.

<sup>7</sup> Voir sa lettre du 8 octobre 1620 dans H. Grotius, *Briefwisseling*, II, ed. P. C. Molhuysen, 's-Gravenhage 1936, no. 606.

devaient servir de commentaire à l'édition polyglotte du Nouveau Testament projetée par le professeur d'Arabe à l'Université de Leiden, Thomas Erpenius. Ce projet, cependant, n'avait pas abouti et en 1623 Grotius envisageait la possibilité de publier ses annotations des évangiles dans un ouvrage à part. Ses nombreuses occupations et d'autres circonstances l'empêchèrent longtemps de réaliser ce plan. A partir de 1638 pourtant il fit tout son possible pour publier ses annotations des évangiles et pour achever la rédaction d'annotations des autres livres du Nouveau Testament et enfin de la Bible tout entière. Les annotations des quatre évangiles finirent par paraître à Amsterdam en 1641. La rédaction des annotations des autres livres du Nouveau Testament fut achevée en 1643. Celles de l'Ancien Testament parurent à Paris en 1644. Quand Grotius quitta Paris définitivement en 1645 ses annotations des Actes et de l'épître de Paul aux Romains étaient en cours d'impression.<sup>8</sup> Elles furent publiées, avec celles des autres épîtres de Paul, à Paris en 1646, après sa mort. Le volume contenant les annotations des Epîtres Catholiques et de l'Apocalypse parut à Paris en 1650.<sup>9</sup>

Si le premier motif qui a poussé Grotius à écrire les *Annotationes* était de répondre à la demande d'Erpenius d'orner de notes sa polyglotte, le but qu'il poursuivait lorsque ses annotations approchèrent de leur achèvement et de leur publication était tout différent. En effet, par ses annotations du Nouveau Testament Grotius voulait contribuer à la paix ecclésiastique: elles faisaient partie de son grand plan de réunification des églises. En effet, toutes les églises ne se réclamaient-elles pas de la Bible? Mais toutes défendaient des conceptions particulières, différentes, voire opposées. Or, selon Grotius, les églises ne se fondaient pas sur le sens original des textes bibliques, mais sur une interprétation qui adaptait le sens des textes aux besoins théologiques particuliers des églises du 17<sup>e</sup> siècle. Pour rétablir

<sup>8</sup> Voir sa lettre du 18 mars 1645, citée par Van Unnik, *Woorden gaan leven*, (voir n. 6), p. 177: 'In editione nostra venimus jam ad illud tanti strepitus caput IX ad Romanos'.

<sup>9</sup> Voici les titres des trois volumes des annotations du Nouveau Testament: *Annotationes in libros Evangeliorum*, Amsterdam 1641 (*Ter Meulen-Diermanse*, no. 1135); *Annotationum in Novum Testamentum, tomus secundus*, Paris 1646 (*Ter Meulen-Diermanse*, no. 1138); *Annotationum in Novum Testamentum pars tertia ac ultima*, Paris 1650 (*Ter Meulen-Diermanse*, no. 1141). L'ensemble des annotations du Nouveau Testament a été réédité onze fois, dans les éditions suivantes:

1- 3: *Critici Sacri*, Londres 1660, Frankfurt 1695, Amsterdam 1698;  
4- 5: Calovius, *Biblia illustrata*, Frankfurt 1672-1676; Dresde/Leipzig 1719;  
6- 7: Grotius, *Opera omnia theologica*, Amsterdam 1679; Bâle 1732;

8: édition abrégée par S. Moody, Londres 1727;  
9-11: éditions séparées des *Annotationes*: Erlangen 1755-1757, Halle 1769, Groningue 1826-1834.

l'unité des églises il était donc nécessaire de retrouver le sens que les écrits du Nouveau Testament avaient eu à l'époque de leur rédaction et dans leur milieu d'origine, c.-à-d., aux premiers siècles de l'église.<sup>10</sup> En d'autres termes, Grotius voulait comprendre les écrits du Nouveau Testament comme des documents antiques, témoins de la vie et de la pensée de l'église primitive.<sup>11</sup>

Pour bien comprendre l'importance de la méthode exégétique de Grotius, il faut que l'on sache comment dans leurs commentaires les théologiens expliquèrent le Nouveau Testament. Premièrement, les théologiens et commentateurs du 17<sup>e</sup> siècle partageaient de l'idée que le message du Nouveau Testament ne s'adressait pas seulement à des lecteurs du premier siècle, mais encore et surtout, à des lecteurs des temps ultérieurs et tout particulièrement à ceux du 17<sup>e</sup> siècle, c.-à-d. aux contemporains de l'exégète. Celui-ci cherchait donc le sens du texte pour ses contemporains et non celui que le texte avait eu pour les destinataires immédiats.<sup>12</sup> Deuxièmement, pour les théologiens du 17<sup>e</sup> siècle le Nouveau Testament n'était pas en premier lieu une source de renseignements sur l'histoire et les conceptions théologiques de l'église la plus ancienne, mais un recueil de

<sup>10</sup> L'idée de mettre l'étude de la Bible au service d'un irénisme ecclésiastique n'était évidemment pas neuve. Dans la dédicace de son *Novum Instrumentum* (1516) à Leo X, Erasme avait déjà parlé de la 'spem... restituendae sacriendaque christiana religionis' qui l'avait poussé à donner une nouvelle traduction du Nouveau Testament avec des annotations; voir *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, ed. P. S. Allen, II, Oxford 1910, p. 185, 11. 42-43. Et la même tendance irénique semble avoir inspiré le cartographe flamand Gérard Mercator (1512-1594) à écrire, entre 1585 et 1590, son commentaire de l'épître aux Romains (dont le manuscrit est conservé maintenant dans la bibliothèque de l'Université de Leiden); voir la *Vita Gerardi Mercatoris* rédigée par G. Ghymmius et citée dans J. van Raemdonck, *G. Mercator*, St. Nicolas 1869, pp. 208-209: 'conscripsit... commentaria in epistolam ad Romanos, in quibus... controversias quasdam nostri saeculi... pro virili componere conatur'.

<sup>11</sup> Plusieurs fois Grotius s'est nettement prononcé sur l'objectif de ses *Annotationes*. Voir, par exemple, la préface aux *Annotationes* des évangiles: 'Mihi autem, cum ista annotarem..., propositum semper fuit, non alicui earum servire partium, in quas ingenti saeculi nostri malo divisi sumus Christiani, sed Christianis plane omnibus'. Dans une lettre du 19 janvier 1641 à Israel Jasky, Grotius déclare explicitement que ses *Annotationes* doivent servir 'au pieux plan de faire avancer la vérité et la paix': 'ad pium iuvandae veritatis ac pacis propositum', Hugo Grotius, *Briefwisseling*, XII, ed. P. P. Witkam, no. 5019; le passage a déjà été cité par Van Unnik, *Woorden gaan leven*, p. 178, et par *Ter Meulen-Diermanse*, p. 556.

<sup>12</sup> Voir, par exemple, le plus important manuel de dogmatique de l'époque, écrit par les quatre professeurs de théologie de Leiden, J. Polyander, A. Rivetus, A. Walaeus et A. Thysius, et publié en 1625 sous le titre *Synopsis purioris theologiae*, ed. H. Bavinck, Leiden 1881<sup>6</sup>, p. 18 (disputatio III, thesis IX), où le théologien A. Thysius explique que l'objet des écrits bibliques est d'instruire tout le monde des choses divines, non pas

pièces justificatives, de *loca probantia*, dont l'autorité indiscutable renforçait et confirmait leurs propres théologies dogmatiques. A l'aide des textes bibliques anciens, les exégètes du 17<sup>e</sup> siècle poursuivaient le but d'étayer et de consolider leurs systèmes doctrinaux, en réfutant les doctrines de ceux qui défendaient d'autres convictions. De plus, chaque système dogmatique prétendait détenir la Vérité théologique. C'est pourquoi l'exégèse avait alors un caractère nettement doctrinal et polémique. Les exégètes avançaient et défendaient des thèses, réfutaient celles des autres, sans se poser la question du sens du texte pour l'auteur dans sa situation historique, ni comment les destinataires avaient dû le comprendre. Troisièmement, l'exégèse du 17<sup>e</sup> siècle n'était pas une discipline descriptive, mais normative: elle ne se bornait pas à déterminer le sens des paroles d'un auteur, mais prétendait prescrire aux lecteurs les normes de foi, de pensée et d'action. Le commentateur ne disait pas: Paul voulait dire ceci, ou: l'intention de Luc était de dire cela, mais: ce passage prouve que. Par exemple, l'exégète prouvait que l'autorité politique tire son pouvoir de Dieu et que, par conséquent, c'est à tort que les anabaptistes rejettent l'autorité du pouvoir politique. On trouve une telle exégèse de caractère a-historique, dogmatique et normatif, employant les anciens textes comme matériaux d'une philosophie moderne, aussi bien chez les catholiques romains que chez les luthériens; aussi bien chez Arminius et la plupart de ses sectateurs que chez les contraremonstrants. C'était la méthode exégétique de tous les théologiens.

La tendance à actualiser le Nouveau Testament, c.-à-d., à se servir de passages individuels comme fondement d'une théologie dogmatique moderne, les traits doctrinaux, a-historiques et normatifs que je viens de signaler dans les commentaires bibliques de l'époque de Grotius, étaient tellement caractéristiques et typiques du genre que, lorsque Grotius se mit à interpréter les écrits du Nouveau Testament comme des documents appartenant à un passé lointain, le genre du 'commentaire' proprement dit ne lui convenait pas. Son explication du Nouveau Testament ne s'insérait pas dans la tradition du commentaire, mais continuait la tradition humaniste des 'Annotationes', c.-à-d., des notes philologiques sur le texte biblique. Ce genre, bien distinct de celui du commentaire, avait été créé par l'humaniste italien Lorenzo Valla (c. 1406-1457), qui dans ses annotations avait

seulement les gens qui étaient les contemporains des auteurs bibliques, mais aussi, et surtout, ceux qui sont éloignés d'eux par le temps et par l'espace: 'Finis [sc. de l'Ecriture] est omnium, et praesentium, maxime absentium, de rebus divinis institutio'. Cf. sur ce passage, H. J. de Jonge, *De bestudering van het Nieuwe Testament aan de Noordnederlandse universiteiten en het Remonstrants seminarie van 1575 tot 1700* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 106), Amsterdam/Oxford/New York 1980, pp. 14-15.

signalé des passages mal traduits ou corrompus dans la Vulgate latine.<sup>13</sup> Erasme, qui avait découvert et publié les annotations de Valla, avait lui aussi ajouté des annotations à son édition gréco-latine du Nouveau Testament (1516, 1535<sup>5</sup>) pour commenter et justifier sa nouvelle traduction. Théodore de Bèze avait écrit ses annotations du Nouveau Testament pour améliorer celles d'Erasme et pour donner au monde protestant des notes explicatives d'origine irrécusablement réformée et qui pouvaient remplacer celles d'Erasme. Il y avait des annotations de nature philologique de la main des hellénistes Joachim Camerarius (1500-1574) et Isaac Casaubon (1559-1614), et durant la première moitié du 17<sup>e</sup> siècle toute une série de savants néerlandais ou travaillant aux Pays-Bas s'appliquait au genre des annotations du Nouveau Testament, tels l'hébraïste Johannes Drusius (1550-1616), l'orientaliste Louis de Dieu (1590-1642), et les polymathes Daniel Heinsius (1580-1655) et Claude Saumaise (1588-1653).<sup>14</sup>

Les *Annotationes* de Grotius étaient dans la tradition humaniste. Il n'employait pas les textes réunis dans le Nouveau Testament pour en développer une théologie dogmatique moderne, mais il les replaçait dans le contexte où ils avaient pris naissance. Il note, par exemple, que l'évangile de Jean doit son origine aux intentions polémiques de l'auteur, qui aurait voulu se dresser contre les erreurs de trois tendances religieuses: les chrétiens judaisants, les sectateurs de Jean-Baptiste, et tout particulièrement les gnostiques.<sup>15</sup> La polémique contre les gnostiques aurait aussi mené l'auteur à assigner à Jésus avec tant d'insistance les qualificatifs de 'Verbe', de 'Vie', de 'Fils unique' et de 'Sauveur'. Ces diverses désignations de Jésus font défaut chez les autres auteurs du Nouveau Testament. Jean, cependant, les

<sup>13</sup> La remarque de Joseph Scaliger 'Valla primus scripsit notas in Novum Testamentum, secundus Erasmus; postea Camerarius' (c. 1605. *Scaligerana Secunda*, ed. P. des Maizeaux, Amsterdam 1740, p. 605) montre que déjà un humaniste tel que Scaliger, considérait avec raison les annotations de Valla comme le commencement d'une nouvelle tradition.

<sup>14</sup> Pour les annotateurs néerlandais du 17<sup>e</sup> siècle, voir H. J. de Jonge, 'The Study of the New Testament in the Dutch Universities, 1575-1700', *History of Universities*, 1, 1981, pp. 113-129; id., *De bestudering van het Nieuwe Testament aan de Noordnederlandse universiteiten*, pp. 39-55. Les annotations de Saumaise n'ont pas été publiées et ont péri; voir les remarques de Meulenbroek dans: Hugo Grotius, *Briefwisseling*, VIII, ed. B. L. Meulenbroek, La Haye 1971, p. 293, n. 3, et IX, ed. B. L. Meulenbroek, La Haye 1973, p. 599.

<sup>15</sup> Voir l'introduction aux annotations de l'évangile de Jean. Grotius signale à bon droit les trois tendances polémiques dans l'évangile de Jean; mais actuellement les 'judaisants' de Grotius sont considérés comme des juifs, et non comme des chrétiens. Voir, par exemple, A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, II. *Nouveau Testament*, Tournai 1959<sup>2</sup>, p. 676.

introduit et les réclame instamment pour Jésus, parce que les gnostiques désignaient par ces noms leurs Eons (êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme). Ainsi, Grotius expliquait l'origine du quatrième évangile et sa manière spécifique de parler de Jésus, en tenant compte du milieu historique d'où l'évangile était issu. Et, grâce à cette méthode historique, il pouvait donc laisser ouverte la possibilité de supposer que ces diverses désignations de Jésus n'avait pas Jésus pour auteur (quoique, dans l'évangile de Jean, Jésus les employât lui-même), mais l'évangéliste. Assurément, une vue éclairée!

L'un des moyens les plus importants par lesquels Grotius s'efforçait de contribuer à une compréhension historique des écrits du Nouveau Testament est la citation fréquente de passages parallèles empruntés à d'autres sources antiques, non pas seulement aux anciennes littératures chrétienne et juive et aux sources patristiques et rabbiniques, mais aussi aux littératures païennes grecque et latine. A ces dernières Grotius se réfère fréquemment et avec bonheur. A l'aide de citations d'Eschyle, d'Euripide, d'Ennius et de Virgile, il prouve le caractère proverbial de l'expression 'Médecin, guéris-toi toi-même' en Luc 4:23 et montre que dans ce contexte le proverbe signifie 'accomplis tes miracles d'abord dans ta ville natale'.<sup>16</sup> Pour illustrer la demande de Paul à Philémon de faire grâce à l'esclave fugitif Onésime et à l'accueillir avec bienveillance (Philémon 10), Grotius renvoie à la lettre que Pline le Jeune a écrite en faveur de l'affranchi fugitif Sabinien (*Ep.* IX, 21). Si le ton des deux lettres diffère, elles respirent une atmosphère commune et présentent des analogies frappantes.<sup>17</sup> Ainsi, la lecture des deux lettres met en relief l'importance pour un esclave fugitif d'avoir un défenseur de poids auprès du maître. De même, Grotius a été le premier à signaler et à démontrer l'affinité de pensée et de langage entre l'épître aux Hébreux et Philon d'Alexandrie. Cette découverte est importante, elle permet en effet d'assigner à l'épître aux Hébreux sa place

<sup>16</sup> S. J. Noorda, "Cure Yourself, Doctor!' (Luke 4,23). Classical Parallels to an Alleged Saying of Jesus', dans: J. Delobel, ed., *Logia. Les paroles de Jesus. The Sayings of Jesus. Memorial Coppens*, Louvain 1982 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 59), pp. 459-467.

<sup>17</sup> Cf., par exemple, Philémon 8-9 avec les paroles de Pline: 'vereor, ne videar non rogare, sed cogere...'. Je n'ai pas pu trouver le renvoi à Plin., *Ep.* IX, 21 dans les commentaires ou les annotations de Thomas d'Aquin, Valla, Erasme, Calvin, Beze, Clarius, Zegerus, Drusius, Casaubon, De Dieu, Scultetus, Heinsius et A Lapide. Le premier a le mentionner après Grotius, autant que je sache, est J. J. Wettstenius, *Novum Testamentum Graecum*, II, Amsterdam 1752, au verset 9. Wettstein l'a certainement emprunté à Grotius. Dans les commentaires modernes de Philémon le renvoi à Pline est devenu un usage courant: l'une des innombrables traces que Grotius a laissées dans nos commentaires.

dans l'histoire des traditions religieuses judéo-chrétiennes.<sup>18</sup> Souvent Grotius éclaircissait le grec du Nouveau Testament par des citations des versions grecques de l'Ancien Testament, de la Septante et ce qui restait des traductions d'Aquila, Symmaque et Théodotion.<sup>19</sup> Fréquemment Grotius essayait d'élucider le Nouveau Testament par des références aux sources du droit romain. Parmi les cas où il se sert d'un auteur latin profane pour illustrer le langage de Paul je cite encore celui de l'annotation de Rom. 14:1. Pour éclaircir le terme de 'faibles' par lequel Paul désigne en Rom. 14 et I Cor. 8 et 9 des gens qui, par scrupules religieux, continuaient à observer certains actes rituels dont la foi chrétienne les avait dispensés, Grotius renvoie à l'usage du mot 'infirmus' utilisé dans un sens analogue dans une satire d'Horace (*Sat.* I, IX, 68-71).

Cette méthode de Grotius d'éclaircir la Bible à l'aide de sources profanes n'a pas toujours été bien comprise et ne lui a pas toujours valu la reconnaissance d'autres exégètes. Le théologien luthérien de Wittenberg, Abraham Calovius (1612-1686), dont le commentaire de toute la Bible avait pour but principal de combattre les *Annotationes* de Grotius, lui faisait grief d'avoir violé le caractère divin de la Bible et avili la parole de Dieu, en expliquant les livres sacrés de l'Écriture à l'aide d'auteurs profanes.<sup>20</sup> Encore au 20<sup>e</sup> siècle, quand le pasteur remontrant Dr. A. H. Haentjens écrit dans son ouvrage<sup>21</sup> sur la pensée religieuse de Grotius: 'A tout prendre, ces parallèles font preuve d'une faculté de combinaison admirable'<sup>22</sup>, il démontre n'avoir pas saisi la signification des renvois de Grotius aux sources profanes. Ce jugement est hors de propos. Ce dont il s'agit dans les

<sup>18</sup> Cf. C. Spicq, 'Le philonisme de l'Épître aux Hébreux', *Revue Biblique* 56, 1949, pp. 542-572, et 57, 1950, pp. 212-242; H. J. de Jonge, 'Traditie en exegese: de hogepriester-christologie in Melchizedek in Hebreëën', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 37, 1983, pp. 1-19.

<sup>19</sup> I. A. Ernesti, *Institutio interpretis Novi Testamenti*, ed. C. F. Ammon, Leipzig 1809<sup>5</sup>, Partis III, Cap. IX, § 35, pp. 347-348; Segaar, *De Hugone Grotio... interprete* (voir n. 2), pp. 40-41: 'versionem Alexandrinam primus recte comparavit, eisque usurpandae veram rationem praeclare docuit'. Segaar cite aussi des exemples de l'emploi par Grotius des versions d'Aquila, Symmaque et Théodotion.

<sup>20</sup> A. Calovius, *Biblia Veteris et Novi Testamenti illustrata*, Dresde/Leipzig 1719<sup>2</sup>, tom. I, *Prolegomena*, p. 18, où l'auteur reproche à Grotius son 'ethnicorum scriptorum intempestiva collatio'. Le reproche d'avalissement de l'Écriture, résultat de sa méthode purement philologique, lui a également été fait par l'auteur anonyme de l'article 'Hugo Grotius, en zijne godgeleerdheid', *Nederlandsche Stemmen* 5, 1837, pp. 29-36, voir p. 32. Par contre, les renvois très fréquents de Grotius aux auteurs profanes ont trouvé un défenseur énergique en Jean Le Clerc, *Epistolae theologicae*, Irenopoli (= Saumur) 1679, pp. 270-320.

<sup>21</sup> A. H. Haentjens, *Hugo de Groot als godsdienstig denker*, Amsterdam 1946.

<sup>22</sup> Haentjens, *op. cit.*, p. 33.

parallèles de Grotius, c'est que, par leur moyen, il voulait replacer les écrits du Nouveau Testament dans leur milieu d'origine: le monde antique autour de la Méditerranée. En relevant les analogies entre ces écrits et les anciennes littératures, la chrétienne et la juive aussi bien que la profane, il tirait ces écrits de l'isolement où les dogmaticiens les avaient placés. Pour mieux comprendre les auteurs du Nouveau Testament, il voulait les remettre dans leur contexte historique primitif. Or, les parallèles littéraires de Grotius servent à montrer que ces auteurs ont réellement appartenu et participé à la culture pluriforme de leur époque. A l'arrière-fond juif du Nouveau Testament Grotius a donné tout son dû<sup>23</sup>, et peut-être plus que cela. Mais il a compris à juste titre que la culture hellénistique, dont le judaïsme du début de notre ère faisait partie, était une réalité complexe et variée. De cette réalité, l'élément juif ne se laisse pas isoler. Par le choix de ses parallèles littéraires Grotius a rendu justice à la réalité culturelle dans laquelle le Nouveau Testament est né.

La méthode historique de Grotius, par laquelle il visait à rendre les écrits du Nouveau Testament intelligibles à la lumière de sources antiques contemporaines, comprenait aussi les rudiments d'une critique philologique et littéraire.<sup>24</sup> A partir de considérations qui méritent le nom de 'critique littéraire' il dénia la 2<sup>me</sup> épître de Pierre à l'apôtre et l'attribua à Syméon, évêque de Jérusalem du temps de Trajan (98-117). Par conséquent, Grotius considérait les mots de 'Pierre' et 'apôtre' au premier verset de l'épître comme interpolés. Selon Grotius, l'épître de Judas datait du temps d'Hadrien (117-138). Qu'importe que les hypothèses de Grotius ne soient pas toutes aussi convaincantes. L'essentiel n'est-il pas qu'il tente de résoudre les difficultés soulevées par un document, en émettant l'hypothèse que le texte traditionnel pourrait ne pas être le texte original, ou qu'il faudrait abandonner l'opinion traditionnelle concernant la date d'origine et l'identité de l'auteur du document en question?

<sup>23</sup> C'est là la teneur de l'exposé de J. Ros, *De studie van het bijbelgrieksch van Hugo Grotius tot Adolf Deissmann*, Nijmegen/Utrecht 1940, pp. 3-5. Malheureusement, Ros écrit quelques pages plus bas: 'D'une part, Grotius signale dans le Nouveau Testament les hébraïsmes et les explique en les comparant constamment avec l'usage de la Septante et, parfois, avec le langage, l'idiome et les idées des rabbins. D'autre part, il présente une foule - à mon avis, trop abondante - de citations des auteurs grecs profanes. Ainsi, il veut distinguer entre les éléments hébreux et grecs.' (pp. 8-9). La dernière phrase citée est un non-sens incompréhensible. Ce que Ros dit à propos du nombre trop abondant des renvois aux auteurs profanes, reflète un parti pris sans fondement.

<sup>24</sup> Voir à ce sujet les excellentes pages de J. Leipoldt, *Geschichte des newtestamentlichen Kanons*, I-II, Leipzig 1907-1908, II, pp. 153-158, et aussi B. F. Westcott, *The Bible in the Church*, Londres/Cambridge 1870, pp. 279-280, et W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München 1970<sup>2</sup>, pp. 32-36.

Un bel exemple de la critique littéraire que Grotius pratiquait pour expliquer les évangiles, est donné dans ses annotations de la péricope de l'onction de Jésus à Béthanie dans Mt. 26:6-13. Bien que sous des formes différentes, le récit de l'onction de Jésus par une femme figure dans les quatre évangiles: Mt. 26:6-13, Mc. 14:3-9, Luc 7:36-50 et Jean 12:1-8. Cependant, Marc et Matthieu le placent au début de l'histoire de la passion, après l'entrée de Jésus à Jérusalem et avant la trahison de Judas, Jean avant l'entrée à Jérusalem, tandis que Luc le situe bien avant les récits de la passion et l'insère dans les récits de l'activité et de l'enseignement de Jésus en Galilée. Evidemment cet état de choses a souvent soulevé des problèmes d'ordre chronologique. Pour les résoudre beaucoup d'exégètes ont eu recours à l'hypothèse des deux onctions, l'une en Galilée, l'autre à Béthanie. C'est là l'opinion entre autres de St. Augustin, Calvin, Théodore de Bèze, Luc de Bruges et Corneille a Lapide. D'autres exégètes ne se sont pas contentés de deux onctions. Ils ont supposé l'existence d'une troisième; tels Origène, Osiander et même, au début du 18<sup>e</sup> siècle, le savant remontrant Jean Le Clerc.<sup>25</sup> Hugo Grotius, cependant, n'hésite pas à énoncer carrément que les quatre récits ne représentent qu'un seul événement historique. Le fait que dans les évangiles ce récit figure à des lieux différents, est exclusivement dû, selon Grotius, aux intentions individuelles des évangélistes. En rédigeant leurs évangiles, ceux-ci avaient en effet pris la liberté d'organiser et de disposer leurs matériaux dans l'ordre de leur préférence. Chacun s'était donc permis d'insérer le récit de l'onction là où la structure narrative de son évangile l'exigeait. 'Rien n'est plus certain que le fait, dit Grotius, que les évangélistes racontent beaucoup de choses, non pas dans l'ordre chronologique, mais dans un ordre qui montre la cohérence des choses': 'Nihil est certius quam a scriptoribus evangeliorum multa referri non temporis ordine, sed ex rerum ductu'. Ainsi, Matthieu et Marc auraient fait précéder l'onction à la trahison de Judas pour rendre intelligible le motif du traître: sa soif d'argent. Luc aurait accroché le récit de l'onction à la parole de Jésus 'La sagesse a été justifiée par tous ces enfants' (Lc. 7:35). Selon Grotius, cette parole signifiait: d'ordinaire, seuls les humbles qui reconnaissent leurs péchés et se repentent, louent et honorent Dieu. Luc aurait ajouté à cette parole le récit de l'onction par la pécheresse pour

<sup>25</sup> Dans son *Harmonia evangelica*, Amsterdam 1700, Le Clerc donne, comme des relations d'événements différents, d'abord la péricope de Luc (p. 136), ensuite celle de Jean (p. 350), et enfin celles de Matthieu et Marc (p. 404). Dans la *Dissertatio II, canon VIII*, ajoutée à l'*Harmonia evangelica*, pp. 522-523, Le Clerc discute le problème des récits de l'onction en détail. A son avis, les différences entre les trois rédactions du récit (celles de Mt. et Mc. sont presque identiques) sont trop marquées pour permettre de les réduire à un seul événement, comme l'avait fait Grotius.

compléter la parole d'une illustration pratique, prise de la vie même de Jésus. Voilà pourquoi, selon Grotius, l'onction chez Luc se situe en Galilée et à un moment antérieur par rapport aux autres évangélistes. Jean, enfin, aurait remis<sup>26</sup> l'onction à plus tard, juste la veille de l'entrée à Jérusalem, car selon Grotius l'onction se serait passée le soir d'un sabbat; elle formait donc une liaison convenable entre la résurrection de Lazare à Béthanie et les récits de la semaine de la passion. Bref, les quatre évangélistes auraient utilisé un seul et même récit à des fins distinctes; c'est pourquoi dans leurs évangiles il figure en des lieux différents. Mais il faut se garder de l'erreur de 'multiplier à la légère les histoires' qui sont à la base des quatre récits: 'neque temere multiplicandae sunt historiae'. Car selon Grotius, il ne s'agit que d'un seul événement.

Cette conception de Grotius est sans aucun doute correcte, bien que l'exégète d'aujourd'hui la formulerait autrement et dirait que les quatre récits de l'onction remontent à une seule et même tradition. Mais l'importance extraordinaire des remarques de Grotius est surtout d'ordre méthodique. En premier lieu, il distingue l'ordre chronologique des événements selon la réalité historique de l'ordre de ces mêmes événements dans les évangiles. En second lieu, il suppose que, en composant leurs livres, les évangélistes avaient manifesté assez de liberté pour ordonner les récits non selon l'ordre chronologique historique mais conformément à leurs propres intentions littéraires. Car ils étaient libres de placer un récit à l'endroit où l'occasion était favorable: 'ubi bella est occasio'. Et Grotius souligne que ce qui pour l'un des évangélistes est une occasion favorable de raconter quelque chose ne l'est pas nécessairement pour les autres: 'ipsae occasiones narrandi non eadem omnibus'. De là vient que les évangélistes ordonnent les mêmes récits selon un plan différent, conformément à leurs propres motifs littéraires. Grotius introduit ici la notion de l'évangéliste narrateur, responsable de l'agencement de son livre, libre de rédiger et de ranger les traditions qui lui sont parvenues selon ses propres vues. Une telle conception de l'évangéliste constitue un progrès indéniable et ouvre la porte à la critique littéraire des évangiles telle qu'elle est pratiquée actuellement.

Quant à la critique textuelle à laquelle Grotius a soumis le Nouveau Testament, je me bornerai ici à quelques brèves remarques. Dans les *Annotationes* son point de départ est toujours le texte grec sous sa forme Byzantine, c.-à-d. le *textus receptus*, qu'il employait dans une édition

<sup>26</sup> Grotius s'exprime comme suit: 'Iohannes autem historiam hanc suo tempore reddidit'. Il veut dire que Jean la remettait à la place qu'elle avait tenue chez Matthieu et Marc. Grotius suivait la théorie de St. Augustin selon laquelle Marc avait connu Matthieu, Luc avait connu Matthieu et Marc, et Jean les trois synoptiques.

imprimée à Leiden par l'un des Raphelengii, sans doute l'édition in-octavo imprimée par Franciscus Raphelengius en 1613.<sup>27</sup> Il connaissait aussi la première édition Elzevirienne imprimée à Leiden en 1624.<sup>28</sup>

Grotius compare fréquemment le texte grec aux anciennes versions qui à son époque avaient été imprimées: les versions syriaque (la Peschitto et, pour une partie des Epîtres Catholiques, la Philoxénienne), latine (la Vulgate) et arabe. De la version arabe il possédait un exemplaire de l'édition faite par Th. Erpenius et publiée à Leiden en 1616, un exemplaire dont Erpenius lui avait fait cadeau et qui se trouve actuellement dans la bibliothèque de l'université de Yale.<sup>29</sup> Grotius connaissait aussi la Bible

<sup>27</sup> T. H. Darlow et H. F. Moule, *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture*, II, Londres 1903, no. 4666. Grotius fait mention de cette édition dans l'*Appendix de Antichristo* (1641), in: *Opera omnia theologica*, Amsterdam 1679, III, p. 498: '... editio Ariae Montani per eundem Plantinum anni MDLXXXIII, quam secutus est et Raphelengius cuius ego editio, ut longe optima, uti soleo'. Parmi les quatre éditions du Nouveau Testament en grec publiées par les Raphelengii (voir E. Reuss, *Bibliotheca Novi Testamenti Graeci*, Brunswick 1872, pp. 77-78), une seule entre en ligne de compte pour être identifiée avec l'édition mentionnée par Grotius: celle de 1613. C'est là l'édition qui se distingue des trois autres par les additions savantes de Arias Montanus empruntées à l'édition plantinienne de 1584 (datée par Grotius en 1583). Dans les deux cas, le Nouveau Testament fait partie d'une Bible complète en hébreu et grec, avec la traduction interlinéaire latine de Montanus. Les trois autres éditions des Raphelengii (Leiden 1591, 1601 et 1612) ne sont que des *editiones minores* et *minimae* in-16mo et, pour ce qui est de celle de 1601, in-24mo. Cette identification de l'édition utilisée par Grotius est confirmée par une constatation remarquable de F. F. Blok, *Contributions to the History of Isaac Vossius's Library*, Verhandelingen der Kon. Ned. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks 83, Amsterdam/Londres 1974, p. 38, no. 15. Dans le catalogue des livres qu'Isaac Vossius faisait vendre aux enchères en 1656, Blok a signalé l'exemplaire du Nouveau Testament grec qui avait appartenu à Grotius: 'Novum Testamentum Graecum collatum cum MSS. ab H. Grotio'. Puisqu'il s'agit d'un volume 'in-octavo' et qu'un ou plusieurs autres volumes de la Bible imprimée par Raphelengius en 1613 et provenant de la bibliothèque de Grotius figurent dans le même catalogue (Blok no. 14), Blok et son collaborateur K. van der Horst ont supposé à juste titre que le Nouveau Testament en question était un exemplaire de l'édition de Leiden 1613.

<sup>28</sup> Cf. la lettre de R. Robertinus à M. Bernegger du 14/24 mai 1629, dans: A. Reifferscheid, ed., *Briefe G. M. Lingelsheims, M. Berneggers und ihrer Freunde*, Heilbronn 1889, no. 297, p. 362, lignes 75-80 et no. 299, p. 365, lignes 21-23. De ces passages il apparaît que Grotius considérait l'édition elzevirienne comme exempte de fautes de composition. Il déclarait: 'non posse se non mirari Elzevirios, qui aliquot abhinc annis novum testamentum graecum excuderint, ea diligentia, ut ne quidem in minimo accentu peccatum sit', et il croyait que cette édition 'omnibus plane mendis typographicis carere'. Ce jugement est évidemment inexact.

<sup>29</sup> A. Eekhof, 'Grotiana in Noord-Amerika', *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, Nieuwe Serie 17, 1924, pp. 127-144, voir les pp. 135-137, où Eekhof démontre aussi que le 'Nouveau Testament reçu en prêt de Monsieur Erpenius', qui

Polyglotte de Paris<sup>30</sup>, dont le cinquième volume, qui contient les versions syriaque et arabe du Nouveau Testament, fut publié en deux parties en 1630 et 1633. Mais dans les annotations du Nouveau Testament je ne trouve pas de preuves que Grotius ait utilisé cette grande édition. La méthode d'employer le témoignage des anciennes versions pour retrouver un stade de la tradition du texte grec antérieur à celui du texte reçu, avait déjà été pratiquée par Valla et Erasme pour ce qui est de la Vulgate et par plusieurs autres spécialistes pour la Peschitto et la traduction arabe, notamment par Petrus Kirsten et Louis de Dieu.<sup>31</sup>

De même, Grotius cite souvent des variantes des manuscrits grecs, puisées dans des éditions et annotations imprimées, à l'exception notable des centaines de leçons du Codex Alexandrinus, manuscrit oncial du 5e siècle, dont une collation<sup>32</sup> lui avait été communiquée par le bibliothécaire du roi d'Angleterre, Patrick Young. Depuis 1627 ce manuscrit se trouvait dans la bibliothèque royale à Londres. L'Alexandrinus, qui, à part ses lacunes, comprend toute la Bible, fut le premier manuscrit oncial dont un grand nombre de leçons furent publiées. Nombre de ces leçons présentent un type textuel plus ancien que celui du texte reçu. C'est dans les *Annotationes* de Grotius (qui en citant l'Alexandrinus le désigne souvent sous le terme de 'Manucriptus') que ces anciennes leçons devinrent pour la première fois accessibles à un large public. Cela vaut par exemple pour la leçon 'l'église du Seigneur' que l'on lit dans l'Alexandrinus en Actes 20:28 au lieu de 'l'église de Dieu' du texte Byzantin. La leçon Byzantine était

selon C. Brandt servait d'oreiller à Grotius dans le coffre à livres lors de son evasion de Loevestein, ne peut pas avoir été l'exemplaire conserve a Yale.

<sup>30</sup> Voir *Briefwisseling*, III, p. 355; V, pp. 30 et 376; VI, p. 122 et 149; VII, p. 164 et VIII, p. 429. Les références m'ont été communiquées par Mlle P. P. Witkam, de l'Institut Grotius, La Haye. Van Unnik, *Woorden gaan leven*, pp. 179-180, et Haentjens, *Hugo de Groot als godsdienstig denker*, p. 32, ont affirmé que Grotius a pu employer les versions orientales grâce à la parution de la Polyglotte de Paris. Mais les versions syriaque et arabe étaient déjà accessibles dans des éditions plus anciennes.

<sup>31</sup> Kirsten était orientaliste à Breslau au début du 17e siècle. Voir son *Epistola S. Judae Apostoli. Ex manuscripto Heidelbergensi arabico ad verbum translata, additis notis ex textuum graecorum et versionis latinae vulgaris collatione*, Breslau 1611. Louis de Dieu était théologien et orientaliste à Leiden de 1619 jusqu'à 1642. Ses annotations des versions orientales du Nouveau Testament parurent en plusieurs volumes entre 1627 et 1646. Elles furent rassemblées dans: Lud. de Dieu, *Critica sacra*, Amsterdam 1693.

<sup>32</sup> Amsterdam, Bibliothèque universitaire (*Catalogus der handschriften*, VII, no. 146, III H 17<sup>1</sup>); voir Hugo Grotius, *Briefwisseling*, XI, edd. B. L. Meulenbroek et P. P. Witkam, La Haye 1982, p. 249, n. 16.

souvent citée à l'appui du dogme de la divinité du Christ<sup>33</sup>, mais la leçon de l'Alexandrinus ne se prête point à ce but. Grotius préfère la leçon de son 'Manuscriptus' à celle du texte Byzantin.

Pour citer un autre exemple: au verset 18 du chapitre 2 de l'épître de Jacques, où le texte généralement reçu lit: 'montre-moi ta foi *par* tes oeuvres', Grotius donne l'annotation suivante. 'Comme de nombreux manuscrits ainsi que ce très bon exemplaire que j'utilise [l'Alexandrinus], le Latin, le Syrien et l'Arabe ont lu 'ta foi *sans* les oeuvres', il vaut beaucoup mieux suivre cette dernière leçon'. Ce jugement de Grotius est correct. Il témoigne et de sa bonne compréhension de l'histoire du texte du Nouveau Testament et d'une indépendance d'esprit remarquable. En effet, à l'opposé de ses contemporains et surtout de Daniel Heinsius<sup>34</sup>, Grotius n'hésitait pas à proposer fréquemment de remplacer la leçon du texte reçu par une variante trouvée dans l'Alexandrinus ou dans les anciennes versions. En matière de critique textuelle, Grotius procédait plus judicieusement, mais aussi plus courageusement que les autres exégètes de son temps. Dans Philipp. 2:30 par exemple Grotius acceptait résolument, et à juste titre, la conjecture brillante *paraboleusamenos* ('qui a risqué') par laquelle Joseph Scaliger avait corrigé la leçon traditionnelle *paraboueusamenos* ('qui n'a pas tenu compte de').<sup>35</sup> Avec autant de raison et de résolution, cependant, il rejetait la conjecture trop hasardée que Scaliger avait suggérée pour amender le texte de Marc 9:49. Au lieu de *pas gar puri halisthèsetai* ('car tout homme sera salé de feu'), Scaliger avait proposé de lire *pasa gar puria halisthèsetai* ('car tout holocauste sera salé').<sup>36</sup> Les objections de Grotius contre cette conjecture sont d'autant plus intéressantes qu'il les introduit par une remarque rappelant le pieux souvenir du savant maître et des conversations fréquentes qu'il avait eues avec lui durant les années de ses études à Leiden (1594-1598): 'Je me souviens que l'incomparable Joseph Scaliger me disait que la leçon devait être altérée et qu'il fallait écrire *pasa gar puria* (...)'. Mais son respect à l'égard de Scaliger ne l'empêchait pas de combattre et de réfuter son hypothèse.

<sup>33</sup> Voir Erasmus, *Apologia respondens ad ea quae Iac. Lop. Stunica taxauerat*, in: *Opera Omnia*, vol. IX, 2, Amsterdam 1983, pp. 126-128, lignes 375-381.

<sup>34</sup> Pour le conservatisme de Daniel Heinsius en matière de critique textuelle du Nouveau Testament, voir H. J. de Jonge, *De bestudering van het Nieuwe Testament aan de Noordnederlandse universiteiten*, pp. 22-23.

<sup>35</sup> Scaliger lançait cette conjecture en 1600 dans son commentaire sur Manilius, voir H. J. de Jonge, 'Eine Konjektur Joseph Scaligers zu Philipper II 30', *Novum Testamentum*, 17, 1975, pp. 297-302.

<sup>36</sup> Jos. Scaliger, *Epistolae*, Leiden 1627, pp. 807-808; Francfort 1628, pp. 740-741 (*Epistola CCCCXLII*, du 23 janvier 1606, à Johannes de Laet).

Au milieu du 17<sup>e</sup> siècle, celles d'entre les annotations de Grotius qui concernent la critique textuelle formaient l'un des meilleurs commentaires critiques du texte de la Bible qui existaient. C'est pourquoi ces annotations furent bientôt extraites de l'ensemble des *Annotationes* et rassemblées dans une sorte d'apparat critique qui, sous la forme d'un 'Appendix', fut incorporé dans la grande édition scientifique de la Bible connue comme la Polyglotte de Londres (tome VI, 1657).<sup>37</sup> Deux des conjectures de Grotius figurent toujours dans l'apparat critique de l'édition la plus récente du texte grec du Nouveau Testament, la vingt-sixième de Nestle-Aland, dont la quatrième impression révisée apparut en 1981. Les conjectures de Grotius sont citées dans l'apparat à Gal. 2:1 et à I Thess. 4:6.

La conjecture que Grotius proposa en Gal. 2:1, cependant, révèle précisément l'une des faiblesses de son exégèse. En Gal. 2:1 Paul parle d'un voyage qu'il avait fait à Jérusalem 'quatorze ans' après sa conversion ou après son séjour en Arabie. Selon Grotius, ce voyage à Jérusalem doit être identifié avec celui qui est mentionné en Actes 15:2-4, et qui amenait Paul et Barnabas à l'assemblée des apôtres à Jérusalem. Mais comme Grotius croyait impossible d'admettre que l'auteur des Actes eût daté l'assemblée des apôtres quatorze ans après la conversion de Paul, ou après son voyage en Arabie, il avait recours à la supposition que 'quatorze' en Gal. 2:1 était une corruption de 'quatre'. Ainsi, il s'efforçait d'harmoniser la chronologie des Actes avec celle de Gal. 2: effort absolument inutile, puisque la chronologie des Actes est en tous les cas incompatible avec celle de Gal.<sup>38</sup> Au lieu d'accepter les deux chronologies comme des manières différentes *sui generis* et *sui iuris* de présenter les événements, Grotius appliqua la chronologie de l'un des écrits à l'autre. Car avec tous ses contemporains il partageait le désir profondément enraciné et tenace de réduire les différentes traditions bibliques parallèles à un seul processus historique.<sup>39</sup> Cela vaut aussi pour son exégèse des évangiles. Dans le cas des récits de l'onction il reconnaît avec une générosité insolite que chacun des évangélistes a rédigé

<sup>37</sup> Brianus Waltonus, ed., *Biblia... Polyglotta*, Londres, vol. VI, 1657, section XV: 'Variantes lectiones ex Annotatis viri summi et incomparabilis D. Hugonis Grotii in universa Biblia, cum eiusdem de iis iudicio, collectae opera ac studio Doctissimi viri Thomae Piercii'. *Ter Meulen-Diermanse* no. 1135, n. 7.

<sup>38</sup> Voir W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973<sup>17</sup>, pp. 263-265.

<sup>39</sup> Je ne comprends pas comment W. C. van Unnik, *Woorden gaan leven*, p. 193, ait pu écrire: 'Quant aux problèmes purement historiques, Grotius ne les voyait pas. Nulle part il n'apparaît qu'il ait remarqué la différence entre Actes 15 et Gal. 2'. Il semble avoir échappé à l'attention de Van Unnik que la conjecture de Grotius en Gal. 2:1 ait eu précisément pour but de résoudre le problème historique de la divergence chronologique entre Actes 15 et Gal. 2:

sa version conformément à ses propres intentions littéraires, mais ensuite il procède sans sourciller à l'harmonisation rigoureuse de tous les détails des quatre récits, quelque irrécyclables qu'ils soient.<sup>40</sup> Ainsi il refuse de prendre au sérieux les traits caractéristiques de chaque évangéliste.

Parfois on peut constater aussi que Grotius n'a pas réussi à sauvegarder son exégèse historique contre l'influence remontrante de ses idées théologiques. Un exemple est fourni dans ses annotations à Actes 13. Ce chapitre raconte comment Paul annonça l'évangile à Antioche de Piside à l'intérieur de l'Asie Mineure, et comment cet évangile repoussé par les juifs est accepté par les païens. Actes 13:48 dit que 'tous ceux qui étaient destinés à la vie éternelle devinrent croyants'. L'idée sous-jacente de cette phrase est manifestement et sans aucun doute que Dieu a élu certains hommes pour les conduire à la gloire éternelle. Il n'est pas question ici, il est vrai, d'une élection individuelle, mais d'une élection collective. Il s'agit en tout cas, cependant, de la prédestination. Or, Grotius met tout en oeuvre pour se soustraire à l'interprétation normale et naturelle de la tournure 'ceux qui étaient destinés à la vie éternelle'. A son avis ces paroles signifient 'ceux qui s'étaient disposés eux-mêmes à la vie éternelle' et il explique que l'on se prépare à la vie éternelle en étant disposé à accepter de subir la souffrance (il veut dire: pour la foi). Et il conclut que ceux qui rapportent les paroles en question à la prédestination sont aveugles. Il est évident qu'en l'occurrence Grotius s'est laissé guider par ses sentiments remontrants. - Pour d'autres exemples d'une interprétation nettement remontrante de passages où il s'agit de la prédestination et la vocation par Dieu, voir les annotations de Rom. 8:28 et Eph. 1:5.

Grotius s'est donc parfois écarté de sa méthode philologique et est retombé dans le travers des auteurs de commentaires théologiques. Comme nous l'avons indiqué plus haut, les théologiens du 17<sup>e</sup> siècle cherchaient dans la Bible les matériaux de base d'une théologie dogmatique et morale pour leur propre époque. Grotius ne procède pas différemment dans son annotation du verset 15 de l'épître à Philémon. Dans ce verset Paul dit à Philémon, en lui renvoyant l'esclave Onésime: 'Peut-être Onésime a-t-il été séparé de toi pour quelque temps afin que tu le retrouves pour toujours'. De ces paroles Grotius tire les conclusions suivantes. Premièrement: il est permis à un chrétien d'avoir des esclaves et d'exercer l'autorité sur eux, ce qui implique que le maître chrétien a le droit de punir ses esclaves et, en certains cas, de les torturer et même de les tuer. De cette première conclusion Grotius en déduit une seconde, notamment qu'il est permis à un roi chrétien d'exercer l'autorité en ayant recours au châtiment corporel. Donc un Etat moderne a aussi le droit d'employer la violence contre ceux

<sup>40</sup> *Annotationes* à Mt. 26:6.

qui méritent d'être punis. Pour soutenir cette thèse Grotius invoque aussi l'argument suivant. Jésus n'a jamais interdit ni à Nicodème ni à Joseph d'Arimatee d'être membre du Sanhédrin, bien que ce conseil eût le droit de punir et de prononcer la sentence de mort.

Par cette interprétation de Philémon 15 on voit que chez Grotius l'exégèse de caractère dogmatique et normatif n'a pas entièrement disparu. En l'occurrence, il a formulé son exégèse dogmatique consciemment et à dessein. Ainsi en justifiant le 'droit de glaive' des princes et autorités chrétiennes, justification tirée du Nouveau Testament, il visait surtout à réfuter et neutraliser la critique que son *De iure belli ac pacis* avait récemment provoquée en Hollande. Le 15 avril 1641 un certain Nicolaes de Bye d'Alkmaar avait en effet envoyé à Grotius une longue lettre<sup>41</sup> dans laquelle il avait émis des objections sérieuses contre les vues de Grotius en matière de droit des autorités publiques de faire la guerre. De Bye regrettait que, dans son *De iure belli ac pacis*, Grotius ait soutenu l'opinion que l'évangile n'excluait pas le droit de faire la guerre. D'après De Bye, l'homme doit tendre à l'humilité et ne pas se mêler aux puissances du monde. A tous les chrétiens, personnes privées ou magistrats, l'évangile interdisait de faire la guerre et d'infliger la peine de mort. C'est pour répondre à la critique de De Bye et pour en combattre l'influence possible, que Grotius rédigea en 1641 ses annotations sur l'épître à Philémon et les ajouta à la nouvelle édition de son *De iure belli ac pacis* (1642).<sup>42</sup> Plus tard ces annotations furent incorporées dans les *Annotationes* sur les épîtres de Paul, publiées en 1646. L'annotation à Philémon 15 montre donc que même Grotius n'a pas toujours résisté à la tentation d'une exégèse qui cherche la confirmation de certaines idées théologiques et politiques modernes par l'autorité de la Bible.

Il ne serait pas difficile de trouver encore d'autres défauts à l'exégèse de Grotius dans ses *Annotationes*. Mais ces défauts n'empêchent pas de considérer le Grotius des *Annotationes* comme un précurseur de l'exégèse néotestamentaire moderne, notamment par sa méthode d'explication des

<sup>41</sup> Hugo Grotius, *Briefwisseling*, XII, ed. P. P. Witkam, no. 5145. Je tiens à réitérer ici l'expression de ma plus vive reconnaissance envers Mlle Paula P. Witkam, qui a eu l'amabilité de rédiger à mon intention un mémoire détaillé sur les faits relatifs à l'origine des annotations de Philémon. Les renseignements sur les faits et circonstances auxquels la *Commentatio in... Philonem* doit son origine, se trouvent répandus dans une douzaine de lettres appartenant à la correspondance de l'année 1641, dont Mlle Witkam prépare l'édition. Le résultat de ses recherches confirme l'exactitude de la présentation des choses donnée par Ter Meulen-Diermanse sous leur no. 571, remarque 5. Par conséquent, l'hypothèse ingénieuse par laquelle W. Köhler a essayé d'expliquer l'origine et le caractère de la *Commentatio in... Philonem* doit être considérée comme erronée; voir W. Köhler, 'Die Annotata des Hugo Grotius zum Philemonbrief des Apostels Paulus', *Grotiana* 8, 1940, pp. 13-24.

<sup>42</sup> *Ter Meulen-Diermanse*, no. 1136.

écrits du Nouveau Testament comme des documents de l'église primitive et par ses efforts de déterminer le sens des mots du Nouveau Testament dans leur contexte social primitif. Car c'est là l'apport essentiel de Grotius: il a déplacé la norme herméneutique du 17<sup>e</sup> siècle vers le monde antique. Il partageait avec les théologiens protestants de son temps l'idée que l'exégèse biblique avait sa norme dans une certaine *analogia*. Mais pour les théologiens orthodoxes cette analogie consistait en la foi, qui dans la pratique était trop souvent la foi telle qu'elle avait été articulée au 16<sup>e</sup> et au 17<sup>e</sup> siècles. Pour Grotius c'était la langue du monde hellénistique et la pensée des premiers siècles de l'église.<sup>43</sup>

Il n'est peut-être pas inutile d'indiquer ici explicitement pourquoi ce procédé grotien de déplacer la norme herméneutique du 17<sup>e</sup> siècle vers le monde antique, doit être considéré comme une démarche d'une très grande importance. Avec la sécularisation progressive des sciences, l'exégèse biblique s'est transformée: De servante de la théologie dogmatique elle est devenue une discipline critique et autonome. Dans les universités publiques d'aujourd'hui, l'exégèse du Nouveau Testament ne peut plus se régler sur une *fides* généralement reconnue. Elle ne le peut plus, puisque dans la plupart de nos universités une *fides* officielle faisant autorité et sur laquelle l'exégèse pourrait s'orienter comme elle le pouvait autrefois, n'existe plus, que nous le regrettions ou non. L'exégète ne peut pas non plus remplacer la norme d'autrefois (la *fides*) par un nouveau système de valeurs, philosophique ou esthétique, car tout système est contestable et contesté. D'autre part, si l'on reconnaît la légitimité d'une exégèse qui appliquerait le sens du texte à l'homme moderne, les interprétations possibles sont d'une multiplicité décourageante. Leur nombre est illimité, par manque de critères décisifs permettant de les réfuter. Voilà pourquoi une exégèse scientifique qui veut être sur ses gardes contre un subjectivisme sans frein, contre les préjugés des interprètes et les risques d'une propagande et d'un indocinement fâcheux, doit renoncer à tout effort de déterminer le sens et la valeur du message des écrits bibliques en fonction d'un auditoire d'aujourd'hui. J'ajoute tout de suite que cela ne vaut pas pour l'exégèse biblique de l'église: l'église a parfois ses raisons que la science ignore. Mais l'exégèse en tant que discipline scientifique et critique ne peut plus trouver sa norme herméneutique dans le présent, mais dans un passé éloigné, dans les intentions des auteurs et dans l'intelligence des lecteurs et des auditeurs

<sup>43</sup> Cela a déjà été remarqué par Calovius, qui dans sa *Biblia illustrata* 'tadelte, dass sich Grotius nicht nach dem Massstabe des Glaubens (der analogia fidei) richtete', ainsi J. Leiboldt, *op. cit.*, II, p. 157. Pour la fonction du principe 'ad analogiam fidei' dans l'exégèse du 17<sup>e</sup> siècle, voir Leiboldt, *ibidem*, pp. 162-163, où il dit à juste titre: 'es stand also von vornherein fest, welches der Inhalt der Bibel sein müsse'.

primitifs. Or, Hugo Grotius a été un précurseur de cette exégèse scientifique.

Au demeurant, il ne faut pas oublier que la raison pour laquelle la signification primitive des écrits néotestamentaires intéressait Grotius diffère de celle de l'exégèse critique et historique moderne. Ce qui avait poussé Grotius dans cette voie, c'était son unionisme<sup>44</sup>, c.-à-d. son désir de remplacer l'exégèse actualisante et dogmatique, facteur de divisions des églises, par une exégèse qui cherchait à établir le sens que les textes avaient eu à l'origine. Ce qui meut l'exégète d'aujourd'hui, c'est son intérêt pour l'histoire, la littérature et la pensée religieuse antique; c'est son désir de connaissance historique pure.

Mais le fait que Grotius ait été poussé par son idéal irénique et unioniste ne justifie pas la conclusion du théologien néerlandais W. C. van Unnik dans l'article qu'il consacra, il y a cinquante ans, à l'exégèse néotestamentaire de Grotius, article qu'il écrivit à l'âge de vingt ans.<sup>45</sup> D'après Van Unnik, Grotius ne pouvait être considéré comme un pionnier de l'exégèse historique et critique du 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècle, parce que, entre autres raisons, il retenait la tradition ecclésiastique comme canon de l'exégèse. Mais Grotius n'acceptait pas comme norme la tradition catholique de tous les siècles, mais seulement celle de l'église ancienne. C'est là un principe qui en lui-même peut très bien contribuer à une saine exégèse historique. Van Unnik s'est trop laissé influencer par ses objections contre la théologie hétérodoxe de Grotius.<sup>46</sup> En même temps, il a sousestimé l'importance du rigorisme de la méthode historique et philologique de Grotius dans les *Annotationes*. Cette méthode avait déjà été appliquée par plusieurs annotateurs. Mais personne avant lui ne l'avait encore mise en pratique sur une aussi vaste échelle et avec une aussi grande persistance. En l'appliquant à l'ensemble du Nouveau Testament, Grotius a transformé la 'philologie sacrée' polymorphe des annotateurs en une nouvelle méthode d'exégèse historique. C'est pourquoi il était et reste le devancier de l'exégèse historique et critique des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles.

<sup>44</sup> C'est le plus manifeste dans son *De antichristo* et ses suppléments, mais il en est de même pour tous ses autres ouvrages exégetiques. Voir à ce sujet l'étude éminente de H. C. Rogge, 'Hugo de Groot's denkbeelden over de hereeniging der kerken', *Teyler's theologisch tijdschrift* 2, 1904, pp. 1-52.

<sup>45</sup> Cite dans la note 6.

<sup>46</sup> C'est ce que j'ai signalé dans mon *De bestudering van het Nieuwe Testament* (voir la note 12), pp. 72-76. Il vaut la peine de remarquer que dans le même article Van Unnik a aussi écrit que, par les matériaux contenus dans les *Annotationes*, 'cet ouvrage est certainement le commentaire le plus important du 17<sup>e</sup> siècle', et que Grotius 'peut être appelé le père de la recherche critique et historique de la Bible, dans la mesure où beaucoup d'exégètes du 18<sup>e</sup> siècle qui s'appliquaient à la recherche libre de la Bible, ont choisi leur point de départ dans l'oeuvre de Grotius'; voir *Woorden gaan leven*, p. 196.