

Université de Montréal

LE DÉVELOPPEMENT D'UNE PENSÉE SÉCULIÈRE PAR LA DIFFUSION DE LA RELIGION :  
UNE SOCIOLOGIE DES HUMANISTES

par  
ROSALIE DION

Département de sociologie  
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de Maître ès sciences (M.Sc)  
en sociologie

Août 2007

© ROSALIE DION, 2007

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

LE DÉVELOPPEMENT D'UNE PENSÉE SÉCULIÈRE PAR LA DIFFUSION DE LA RELIGION :  
UNE SOCIOLOGIE DES HUMANISTES

Présenté par  
ROSALIE DION

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

CHRISTOPHER MCALL  
président-rapporteur

BARBARA THÉRIAULT  
directrice de recherche

PHILIPPE DESPOIX  
membre du jury

## Résumé

Ancré dans une perspective historique, ce mémoire cherche à mettre en application une relecture de la théorie wébérienne de la « rationalisation éthique » comme facteur explicatif de la reconfiguration moderne du rapport entretenu entre les individus et la religion. Un retour sur les changements survenus dans la pensée religieuse de la Renaissance — pensée mise en contraste avec la situation religieuse des populations du Moyen-Âge — permet de mettre en évidence le passage d'une religion syncrétique, ritualiste et imprégnée de magie, à un christianisme épuré, intériorisé et rationnel. L'étude de la pensée religieuse de l'humaniste Érasme de Rotterdam, pris comme « figure historique » porteuse de cette transformation, pointe vers la diffusion à la Renaissance d'un christianisme compris comme *système philosophique compréhensif* dépouillé de son caractère mystique. Cette diffusion d'un « esprit » chrétien, et l'importance accordée à la mise en œuvre d'une conduite de vie méthodique spécifiquement orientée vers le salut, participe au premier chef d'un processus de « quotidianisation » du charisme religieux, prélude essentiel, dans une perspective wébérienne, à la « rationalisation éthique » et à l'autonomisation de la sphère religieuse dans la vie sociale.

**Mots clés :** Max Weber, Érasme, « rationalisation éthique », religion, sécularisation, Moyen-Âge, Renaissance, humanistes.

## Abstract

By way of a historical perspective, this masters thesis aims to reconsider the weberian “ethical rationalization” theory as an explanatory factor for the modern transformation of the relationship between individuals and religion. Reviewing the changes in Renaissance religious thought—and contrasting it with the Medieval religious context—enables us to uncover a shift from a syncretic and ritualized religion that is filled with magical elements, towards an uncluttered, internalized and rational Christianity. The focus on Erasmus of Rotterdam’s religious humanist thought—considered here as a “historical figure” and carrier of these transformations—brings light on how Christianity was stripped of its mystical aspects and came to be understood as a *comprehensive philosophical system*. The dissemination of such a Christian “spirit”, as well as the importance granted to a methodical way of life specifically oriented towards salvation, play a key role in the appearance of a “quotidian ritualization” of religious charisma, which is in itself, according to Weber, an essential preliminary to an “ethical rationalization” and thus to the “autonomization” of the religious sphere in the social life.

**Keywords :** Max Weber, Erasmus, « ethical rationalization », religion, secularization, Middle-Ages, Renaissance, humanists.

## Table des matières

<b><u>RÉSUMÉ .....</u></b>	<b><u>III</u></b>
<b><u>ABSTRACT .....</u></b>	<b><u>IV</u></b>
<b><u>TABLE DES MATIÈRES.....</u></b>	<b><u>V</u></b>
<b><u>INTRODUCTION.....</u></b>	<b><u>1</u></b>
<b><u>CHAPITRE 1 - CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES.....</u></b>	<b><u>7</u></b>
<b>A. LES THÉORIES DE LA SÉCULARISATION .....</b>	<b>7</b>
1. LE PARADIGME DE LA SÉCULARISATION.....	7
2. APPRÉHENDER LES MANIFESTATIONS DE LA SÉCULARISATION .....	12
3. LA RATIONALITÉ ÉTHIQUE : .....	14
UNE APPROCHE WÉBÉRIENNE DE LA SÉCULARISATION.....	14
<b>B. MISE EN CONTEXTE HISTORIQUE : LE MOYEN-ÂGE .....</b>	<b>18</b>
1. LA « CHRISTIANISATION » DES POPULATIONS.....	19
2. RITUELS ET MAGIE.....	21
3. UNE <i>RELIGION</i> DES LETTRÉS CÔTOYANT DES <i>SUPERSTITIONS</i> POPULAIRES ? .....	25
<b><u>CHAPITRE 2 - NAISSANCE DE LA RENAISSANCE.....</u></b>	<b><u>31</u></b>
<b>A. PRÉMISSSES SOCIO-HISTORIQUES.....</b>	<b>31</b>
1. URBANISATION ET TRANSFORMATIONS DU POUVOIR .....	32
2. ÉLARGIR LE CHAMP DE LA PENSÉE .....	35
<b>B. UN HUMANISME CHRÉTIEN.....</b>	<b>40</b>
1. LES ORIGINES DE L’HUMANISME .....	41
2. LES HUMANISTES ET LA SCOLASTIQUE .....	42
3. L’« HUMANISME CHRÉTIEN » .....	46

<b><u>CONSIDÉRATIONS INTERMÉDIAIRES : .....</u></b>	<b><u>49</u></b>
« CREDO NON QUOD, SED QUIA ABSURDUM EST » .....	49
<b>TRAITER D'ÉRASME .....</b>	<b>57</b>
<b><u>CHAPITRE 3 - ÉRASME :</u></b>	
<b><u>HUMANISME, PACIFISME, RÉFORME ET PROTESTANTISME .....</u></b>	<b><u>61</u></b>
<b>A. LA PENSÉE ÉRASMIENNE .....</b>	<b>62</b>
1. UN « CITOYEN DU MONDE » .....	62
2. UN HUMANISME PROPRE .....	66
3. PHILOGIE SACRÉE .....	68
<b>B. THÉOLOGIES ÉRASMIENNES.....</b>	<b>70</b>
1. LES MOINES, LES PRÊTRES ET LE PAPE.....	71
2. RETOUR AUX SOURCES.....	75
3. LA <i>PHILOSOPHIA CHRISTI</i> .....	78
<b>C. ÉRASME ET LUTHER .....</b>	<b>82</b>
1. ET LUTHER FUT... ..	83
2. LE SEMI-RÉFORMISME D'ÉRASME .....	85
3. RÉBELLION LUTHÉRIENNE .....	87
4. L'ATTAQUE : LIBRE ET SERF ARBITRE.....	90
5. LA DÉFAITE .....	92
<b><u>CONSIDÉRATIONS FINALES : « QUOTIDIENNISATION » DE LA VIRTUOSITÉ</u></b>	
<b><u>ET INTELLECTUALISATION DE LA RELIGION.....</u></b>	<b><u>95</u></b>
<b><u>BIBLIOGRAPHIE.....</u></b>	<b><u>104</u></b>

## Introduction

Il est facile de mépriser ceux qui croient voir dans l'Histoire la réalisation d'un vaste plan prédéfini qui *devait* nous mener là où elle nous a menés. Mais se détacher de cette notion peut être aussi difficile que de se détacher d'un monde théocentrique ; notre condition nous apparaît dès lors si fragile et si contingente qu'il devient presque impossible de se situer, et encore plus d'analyser cette situation. La Seconde Guerre mondiale a rendu les sciences humaines modestes, alors même qu'une lourde responsabilité — dont nous avons, je crois, parfaitement conscience — nous tombait sur les épaules. Le même instant historique nous a à la fois donné conscience des limites de notre champ (l'homme et les sociétés, après tout, n'ont pas vraiment pris la direction que nos prédécesseurs avaient prédite...), et à la fois pressés de façon urgente d'avoir un regard plus aiguisé sur le monde et les choses. La contradiction entre notre modestie et la nécessité de revêtir ce manteau de prophète que nous tend la société devra, un jour ou l'autre, être surmontée.

Le traitement réservé par les sociologues au destin des religions dans les sociétés occidentales est assez emblématique à cet égard ; s'il est un domaine dans lequel les analyses micro et macrosociologiques semblent difficilement conciliables, c'est bien celui là. Le panorama de la place de la religion dans les sociétés n'a jamais été aussi complexe. Dans un monde où les discours sur la religion se multiplient, et au sein même d'une multiplicité de groupes dont l'identité est principalement définie par le religieux, les sociologues en sont encore — et pour longtemps — à essayer de déterminer quelle place la religion occupe dans la vie des individus eux-mêmes. Il semble que plus le

temps passe, plus le statut de la religion est fuyante, et plus les sociologues ont de la difficulté à garder le pas. Sur la frise spatio-temporelle dessinée par la sociologie classique — aux extrémités de laquelle se retrouvent d'un côté l'univers social traversé de part en part par des déterminants religieux, et de l'autre celui qui en est complètement dépouillé — se décline maintenant une variété de cas de figures qui se multiplie à un rythme tel, qu'il ne faut pas s'étonner que notre discipline en perde son latin.

La sociologie de la religion semble en effet aujourd'hui en constant questionnement, en constante redéfinition. Les individus semblent avoir eu — et avoir encore — beaucoup moins de problème à composer avec l'annonce de la mort de Dieu que ceux qui ont eu à la penser. Et le sociologue a parfois l'impression de devoir se transformer en prédicateur annonçant la fin d'un monde pour être en mesure, par la suite, d'analyser comment les individus y réagissent. Quels que soient les efforts fournis par les théoriciens et les chercheurs, il semble difficile de se débarrasser de l'idée tragique que la religion « fut » et qu'aujourd'hui elle « n'est plus »... Peut-être du fait qu'elle en ait été un des premiers champs, l'étude de la religion donne parfois l'impression d'être la dernière branche de la sociologie encore inféodée à une logique déterministe et essentialiste. Et cette perspective a d'importantes conséquences empiriques, si l'on en croit ne serait-ce que les discours de sens commun dans lesquels la religion est souvent associée à une sorte de « pré-modernité », de rétrogradation.

La thèse de la sécularisation comme *disparition* graduelle de la religion avec l'apparition de la modernité — une thèse soutenue particulièrement par des auteurs classiques comme Saint-Simon, Auguste Comte (dans ses premiers écrits) ou Émile

Durkheim — n'est certes plus très à la mode<sup>1</sup>. Dans la sociologie contemporaine de la religion, cette théorie est généralement nuancée par une série de facteurs. Par exemple, en pensant le déclin de la religion en termes de *transposition* des valeurs (comme chez Marcel Gauchet, ou même, pour remonter plus loin, chez Talcott Parsons) ; ou en soulignant la différence entre la « religion » et les institutions qui la représentent (comme chez Thomas Luckmann, par exemple). Cela sans compter la multiplication de nouvelles théories — surtout aux États-Unis —, qui tentent de s'éloigner du paradigme classique de la différenciation graduelle du religieux et du non-religieux, en s'appuyant désormais sur des modèles économiques de l'offre et de la demande, pour essayer d'expliquer la plus ou moins grande participation religieuse (comme chez Rodney Stark) ; ou alors en essayant de systématiser théoriquement les phénomènes de résurgence de croyances plus personnelles, et surtout fortement syncrétiques (comme chez Andrew Greeley)...

Mais il ne sera pas ici question de ces multiples théories de la sécularisation, qui sont déjà largement répertoriées et commentées dans bien d'autres ouvrages. Leur critique fait déjà l'objet de nombreuses études et querelles, dans lesquelles je n'ai pas l'ambition de m'embarquer. Le but de ce mémoire est plutôt d'essayer de les contourner, et de tenter d'appliquer une relecture de Weber permettant une autre approche des transformations du phénomène religieux ; surtout, de proposer un autre cadre de référence auquel rapporter ces transformations, une alternative à celui, traditionnellement admis, de l'Europe de la modernité. À l'instar d'un penseur comme

---

<sup>1</sup> Il faut cependant faire une exception pour un auteur comme Detlef Pollack (Pollack, Detlef. 2003. *Säkularisierung, ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck), qui continue à soutenir courageusement la thèse classique de la sécularisation comme inexorable déclin de la religion.

Talal Asad, par exemple, qui tente de sortir du cadre de référence européen pour penser les transformations qui affectent aujourd'hui le religieux, j'essaierai de m'inspirer d'une approche comparative wébérienne pour essayer de penser ces transformations à une échelle historique plus large que la seule modernité.

Je ferai d'abord, dans le premier chapitre, un très bref survol de l'histoire et des évolutions de ce paradigme de la « sécularisation », au terme duquel je compte expliquer en quoi, selon moi, la théorie wébérienne de la rationalisation de la religion est la plus pertinente pour étudier les transformations de la place de la religion dans une perspective historique. J'ai en effet l'intention, dans ce mémoire, de me tenir définitivement à l'écart de tout outil conceptuel impliquant une transformation de la religion en termes « quantitatifs » (connotant des idées de disparition ou de déclin de la religion), pour m'en tenir à un questionnement sur *comment la relation entre les individus et la religion s'est transformée*. Je ne m'attarderai en effet jamais sur la religion *per se* ; il est évident que la « religion » en elle-même (pour autant qu'elle soit un objet *en elle-même*, ce qui est déjà fort douteux) ne se transforme pas. La seule chose qui doit nous intéresser, c'est comment cette religion s'incorpore dans la vie quotidienne et dans les conceptions sociales des individus. Seule cette perspective peut, selon moi, nous aider à cerner les différentes configurations sociales que nous rencontrons en ce moment sur le plan du religieux.

La deuxième partie de ce premier chapitre sera dédiée à la présentation — voire à la construction théorique — d'un panorama de la religion telle qu'elle était populairement vécue au Moyen-Âge. C'est ce panorama, nécessairement construit de façon idéal-typique, qui nous servira de point de référence pour les comparaisons

subséquentes. Le choix de ce point de départ n'est bien sûr pas aléatoire : j'ai choisi le Moyen-Âge car il représente la « pré-modernité » par excellence, un moment de l'histoire où les populations sont souvent représentées comme étant uniformément et complètement christianisées. Il est l'archétype traditionnel d'un univers social supposément traversé de part en part par des déterminants religieux. Si nous comprenons la situation réelle de la religion à cette époque, il nous sera par la suite plus aisé de cerner la véritable nature des transformations qu'elle a traversées.

Ces transformations, c'est dès la Renaissance qu'elles se préfigurent. À partir d'un va-et-vient constant entre structures sociales et pensée, je présenterai dans le deuxième chapitre les conditions d'émergence des humanistes, cette « couche porteuse » des importantes transformations des représentations sociales qui caractérisent la Renaissance. Comme dans le cas du Moyen-Âge, j'essaierai de mon mieux de sortir du mythe pour cerner les véritables composantes de l'apport de la pensée des humanistes. Si ces présentations générales seront brèves, ce sera pour être mieux en mesure d'entrer rapidement, au chapitre trois, dans le particulier : il s'agira en l'occurrence de l'étude du cas d'Érasme de Rotterdam. J'ai en effet l'intention, pour les besoins de cette étude, de ne m'en tenir qu'à l'étude d'une seule figure de l'humanisme ; le choix d'Érasme sera justifié en temps et lieu. Qu'il suffise pour l'instant de préciser qu'il représente à lui seul (ou, du moins, qu'il sera présenté comme tel) une figure archétypale de l'humanisme chrétien, un courant qui apportera — comme nous le verrons — des transformations importantes à la façon dont sera vécu le christianisme non seulement à la Renaissance, mais tout au long de l'histoire moderne.

S'il faut penser l'histoire en termes de ruptures, comme certains le prétendent, le passage du Moyen-Âge à la Renaissance, et les changements de représentations sociales

qui en découlent, représente assurément un « moment de rupture » par excellence. Il suffit pourtant d'approcher la loupe pour s'apercevoir que ce qui, de notre point de vue, nous apparaît comme une rupture, n'est en fait à bien des égards qu'une continuité. Nous en revenons ici à l'intérêt de la méthode comparative : les éléments de la pensée religieuse que s'efforçait de diffuser Érasme seront abordés selon les mêmes critères que l'étude du Moyen-Âge aura aidé à faire ressortir. Le but n'est pas tant de savoir « ce qui s'est passé avec la religion », que de se demander sur quels plans il convient d'étudier les transformations qu'elle traverse. Ces plans, je l'espère, ressortiront de la pensée religieuse d'Érasme. En les transposant, dans mon chapitre analytique, au niveau de la théorie wébérienne de la rationalisation de la religion, j'espère ouvrir de nouvelles pistes théoriques permettant de repenser la place de la religion dans nos sociétés.

## Chapitre 1 - Considérations préliminaires

### ***A. Les théories de la sécularisation***

Le concept de sécularisation, avec le temps, a tant évolué, ses théories se sont tellement diversifiées, qu'il devient difficile de même faire la distinction entre les discours des tenants du paradigme et ceux de ses pourfendeurs ; la querelle à savoir s'il existe ou non une « sécularisation » peut facilement prendre des allures de querelle de clocher. Nous donnerons dans ce chapitre un aperçu de l'histoire de ce concept et de quelques débats qui l'a traversé pour tenter de mieux comprendre où peut se situer, dans ce contexte, une approche *historique* de la sécularisation.

### **1. Le paradigme de la sécularisation**

Le concept de sécularisation naît avec la sociologie, c'est-à-dire qu'il s'inscrit directement dans les réflexions sur la modernité et ses conséquences qui ont caractérisé l'histoire de cette nouvelle science humaine. L'étude de la religion et du religieux a donc commencé avec l'étude de leur déclin — ironie que les sociologues sont nombreux à souligner. Le déclin apparent, ou tout au moins l'effritement évident des croyances et des pratiques religieuses auxquels les observateurs du 19<sup>ème</sup> siècle assistaient, faisaient partie de ces éléments de rupture radicale qui transformaient alors le paysage social. Ils s'inscrivaient directement dans les théories d'un passage d'un monde traditionnel à un monde moderne ; les racines théoriques de la sécularisation se trouvaient ainsi dès le départ mêlées et même confondues avec celles de la modernité.

Ce contexte d'apparition du paradigme de la sécularisation ouvre la porte à un important aspect des critiques qui lui seront adressées. Les auteurs dits « classiques », les premiers à avoir tenté « une mise en ordre générale d'un monde social qui se présente à l'expérience commune comme un chaos inextricable<sup>2</sup> », se sont trouvés confrontés à une transformation rapide et importante du phénomène religieux — et, plus précisément, à ce qu'ils ont tous lu comme un déclin irrésistible de son influence. Lorsque, dans les années 1960, les premiers critiques du paradigme de la sécularisation — David Martin en tête<sup>3</sup> — ont lancé leur attaque, c'est la concomitance théorique entre les concepts de sécularisation et de modernité qui en est entre autres l'objet. Le fait que le concept de sécularisation, dans ce nouveau sens que devait lui donner la sociologie de la religion, fut élaboré par les penseurs de la modernité est alors perçu comme le signe qu'il n'est en somme que le résultat d'une sorte de « pensée magique », comme un instrument par lequel les premiers sociologues entendaient concrétiser le triomphe de la Raison et de l'autonomie de l'Homme. La sécularisation ne serait finalement, disent-ils, rien d'autre qu'une prophétie auto-réalisatrice née dans, par et pour le triomphe des Lumières — ce qui jettera sur le paradigme le soupçon tenace d'un penchant idéologique<sup>4</sup>. Ce supposé aspect normatif du concept de sécularisation demeure aujourd'hui encore l'une de ses principales pierres d'achoppement, et le raisonnement de ces critiques occupe une place importante dans les importantes relectures du concept qui suivront.

---

<sup>2</sup> On pense ici à des auteurs comme Saint-Simon, Auguste Comte ou Émile Durkheim. (Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaine, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF, 2001, p. 3.)

<sup>3</sup> David Martin, *The Religious and the Secular*, Londres, Routledge, 1969.

<sup>4</sup> Voir à ce sujet José Casanova, *Public Religion in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 30.

Les premières attaques lancées à l'endroit du paradigme de la sécularisation coïncident avec les « premiers<sup>5</sup> » efforts visant sa redéfinition, particulièrement dans la tradition sociologique anglo-saxonne. Une foule de nuances et de précisions ont été apportées afin d'enlever au concept sa connotation originelle d'inexorabilité et son association trop étroite avec le « progrès » et la modernité occidentale — avec plus ou moins de succès. Plusieurs « sous-théories » unies et rassemblées sous la bannière de la sécularisation ont vu le jour. Ce qui unit en effet ces théories est ce que Philip Gorski, notamment, appelle le noyau dur du paradigme de la sécularisation, soit la théorie de la différenciation. Les théoriciens de la sécularisation s'accordent pour avancer qu'il y a dans l'Occident « moderne » une *séparation* des institutions religieuses et non-religieuses<sup>6</sup>.

Autour de ce paradigme gravitent donc aujourd'hui de nouvelles *théories* de la sécularisation que l'on pourrait pratiquement décliner à l'infini<sup>7</sup>. Pour ma part, j'emprunterai la nomenclature de José Casanova qui me semble la plus simple et, dans le contexte de cette brève présentation, la plus efficace. Casanova identifie, autour de la thèse de la différenciation, deux principales théories : le déclin de la religion et sa

---

<sup>5</sup> Bien des sociologues contemporains, dans leurs survols de la querelle de la sécularisation, semblent placer Weber sur le même plan que les Saint-Simon, Comte, Durkheim et autres qui prédisaient la disparition ou tout au moins le déclin irréversible de la religion. Comme nous le verrons bientôt, je suis loin de partager leur avis.

<sup>6</sup> Philip S. Gorski, « Historicizing the Secularization Debate : Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700 », *American Sociological Review*, Vol. 65, n°1, février 2000, p. 138-167.

<sup>7</sup> Olivier Tschannen, dans *Les théories de la sécularisation*, (Genève, Librairie Droz, 1992) parle de corrélats et en identifie cinq (l'autonomisation, la privatisation, la généralisation, la pluralisation et le déclin). Il est à noter qu'il considère également que la théorie de la différenciation n'est qu'un des deux éléments centraux du paradigme de la sécularisation, à côté de celle qu'il nomme « rationalisation » dans laquelle la sphère religieuse se retrouve tellement dépouillée de tous ses éléments proprement religieux qu'elle en rejoint à mon sens la théorie de la différenciation. Gorski, de son côté, identifie quatre « sous-théories » : la disparition, le déclin, la privatisation et la transformation de la religion.

privatisation<sup>8</sup>. La première de ces théories — souvent associée, comme nous l'avons déjà souligné, aux sociologues « classiques », mais souvent reprise et actualisée — avance qu'avec la modernité et le triomphe de la Raison, les religions et leurs institutions perdent de plus en plus une influence qui ne peut aller qu'en déclinant jusqu'à sa potentielle disparition absolue. Ce sont ce qu'on pourrait appeler les « purs et durs » du paradigme qui défendent une telle position — et il est plutôt rare aujourd'hui de la croiser dans sa forme originelle. Mais cette théorie semble demeurer implicite dans les travaux de certains sociologues pour qui modernité et sécularisation sont autant indissociables qu'elles sont inéluctables<sup>9</sup>. Casanova semble utiliser la seconde théorie, celle de la privatisation, comme une sorte de fourre-tout pour de multiples théories plus contemporaines — autonomisation, individualisation, rationalisation, pluralisation, etc. Le principal pionnier de cette théorie fut sans nul doute Thomas Luckmann, qui nous parle de « religion invisible », celle que l'on peut retrouver dans les consciences individuelles mais qui n'a plus de représentation institutionnelle — une religion, en d'autres mots, de plus en plus intériorisée et de plus en plus absente de l'espace public. Les différentes théories de la privatisation dénotent l'effort de nombreux sociologues d'adapter sans cesse et de pousser à ses ultimes limites le paradigme de la sécularisation. La religion prend autant de formes qu'il y a d'individus ; on peut dire également que la sécularisation est un déclin de l'*autorité* religieuse<sup>10</sup> ; ou bien que la religion se

---

<sup>8</sup> José Casanova, *Op. Cit.* p. 20-39.

<sup>9</sup> Casanova avance que cette théorie serait particulièrement européenne, et particulièrement « eurocentrique », en ce sens que l'Europe, dont les sociétés sont largement sécularisées, constituerait le modèle de la modernité, et les pays industrialisés au coeur desquels s'observe une importante vitalité religieuse (les États-Unis, le Japon) seraient donc des *déviations* au modèle. Jeu de balle entre deux points de vue : les sociologues américains (par exemple Peter L. Berger (dans son *Réenchantement du monde*) nous parlent de leur côté de « l'exception européenne »...

<sup>10</sup> Voir à ce sujet l'article de Mark Chaves, « Sécularization as Declining Religious Authority », dans *Social Forces*, Vol. 72, n°3 (mars 1994), p. 749-774.

transforme pour envahir, dépouillée de son aspect de transcendance, toutes les sphères de la vie sociale. Pour reprendre les termes d'Hervieu-Léger : « la religion n'est (tendanciellement) nulle part, ou bien elle est partout : ce qui, en fin de compte, revient exactement au même<sup>11</sup> ».

C'est avec une acception si large du concept de sécularisation que commencent les maux de tête, et que le débat prend toutes les apparences d'une lutte sémantique plutôt vide, qu'il nous donne l'impression que les sociologues de la religion tournent en rond ou passent tout au moins beaucoup de temps à se dire entre eux qu'ils tournent en rond. Les débats sur la sécularisation ont tant élargi le concept qu'on n'en voit plus le fond et qu'il en perd graduellement tout son potentiel opératoire. Prenons l'exemple de la tentative de Peter L. Berger de nier sa pertinence<sup>12</sup>. Lorsque Berger avance qu'il n'est plus possible de parler de sécularisation, qu'il y aurait un mouvement de « contre-sécularisation » ou même, selon son terme ambitieux, de « désécularisation », à partir du constat d'un retour des pratiques religieuses et des croyances, d'un regain des grandes religions et de l'apparition d'une foule de nouvelles sous-cultures religieuses, les tenants actuels du paradigme peuvent le contrer aisément : la séparation des institutions demeure. Il semble en effet y avoir une confusion étrange entre une laïcité telle que comprise aujourd'hui — une stricte séparation entre l'Église et l'État — et une sécularisation en son sens propre, soit la transposition du religieux dans le séculier — ou, en d'autres termes, la disparition graduelle de la religion. Ou alors, si le terme de confusion est sans doute trop fort, un important brouillage de cartes.

---

<sup>11</sup> Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.

<sup>12</sup> « La désécularisation du monde : un point de vue global », dans Peter Berger (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.

## 2. Appréhender les manifestations de la sécularisation

Tous les sociologues de la religion s'entendent pour dire que le concept de sécularisation accumule depuis longtemps tant de significations différentes qu'il en est devenu extrêmement problématique et donc terriblement difficile à manipuler. Mais, comme le dit bien Casanova, l'abandonner serait sans doute encore plus nuisible. Depuis quelques années, les sociologues tentent d'y trouver des solutions. Considérant que le paradigme de la sécularisation apporte son lot de problèmes — alourdit par toutes ces acceptions comprenant tout et son contraire — mais qu'il ne faudrait pas non plus jeter trop hâtivement le bébé avec l'eau du bain, certains théoriciens de la religion tentent de faire place nette et de repenser complètement les transformations contemporaines de la religion et leurs impacts : en d'autres mots, dépasser l'opposition finalement plutôt vaine entre les tenants de la « sécularisation » et ses opposants.

L'un des principaux auteurs participant à cet effort de redéfinition est Talal Asad. Anthropologue, Asad propose dans *Formation of the Secular*, une approche renouvelée de la sécularisation. L'intérêt de son œuvre réside principalement dans la place importante qu'il donne à l'étude de la religion dans les pays « hors-Europe » comme l'Égypte ou l'Inde, ce qui permet d'avoir un regard nuancé sur la supposée unicité de la sécularisation — qui va de pair avec la réfutation de l'idée d'un modèle unique de la modernité<sup>13</sup>. Sans réfuter l'existence de la sécularisation, Asad insiste sur son caractère contingent ; rupture finale d'avec les tentatives de présenter modernité et sécularisation à l'intérieur d'un schéma eschatologique. Il peut y avoir sécularisation, donc, mais qui se présente comme « bring[ing] together certain behaviors, knowledges, and sensibilities in

---

<sup>13</sup> Idée que l'on ne retrouve évidemment pas uniquement dans son œuvre ; on pense bien sûr aux « modernités multiples » de S. N. Eisenstadt.

modern life<sup>14</sup> ». Il n'y a pas d'essence du séculier tout comme il n'y a pas d'essence du religieux, mais l'étude des attitudes et idées engendrées par l'un peut nous aider à comprendre l'autre ; idée qui nous permet également de dépasser le caractère supposément dichotomique des relations entre le religieux et le séculier.

Le plus important de tout cela est à mon sens de laisser de côté l'aspect doctrinaire, pour ne pas dire dogmatique, du paradigme de la sécularisation. Ce paradigme semble être un des derniers retranchements d'une attitude théorique que l'on croit à tort dépassée, et qui consiste à produire des modèles pour ensuite tenter d'y faire entrer, à coups de marteau si nécessaire, la réalité. Nous avons eu un aperçu, dans la première partie de ce chapitre, des efforts désespérés de certains auteurs d'actualiser et de transformer le modèle de la sécularisation tel que défini à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, afin d'essayer d'y faire entrer plus facilement les multiples et changeantes réalités contemporaines. Est-il besoin de rappeler que la sociologie se propose originellement de décrire, de comprendre par interprétation, puis d'expliquer l'activité sociale<sup>15</sup>? Si le développement de certaines théories est évidemment nécessaire pour rendre la réalité sociale plus intelligible, le souci de ce développement ne doit jamais se faire au détriment de la réalité observée. En considérant le séculier comme « neither singular in origin nor stable in its historical identity<sup>16</sup> », Asad se donne la latitude nécessaire pour décrire et comprendre différentes attitudes séculières ou religieuses dans toute leur pluralité, et sortir des catégories fixes (et pourtant indéfinies) de la « religion » et du « séculier ».

---

<sup>14</sup> David Martin, *On Secularization*, Cornwall, Ashgate, 2005, p. 25.

<sup>15</sup> Selon, bien entendu, l'approche compréhensive telle que développée et définie par Weber. Voir *Économie et société*, Tome 1, Paris, Plon, 1995 [1956], p. 28.

<sup>16</sup> *Ibid.*

### 3. La rationalité éthique : une approche wébérienne de la sécularisation

Si, dans leurs discours, les théoriciens de la religion ne s'avancent donc jamais à dire (ouvertement) qu'un pays ou une société ne peut être moderne sans se débarrasser de ses attitudes religieuses (ce qui serait extrêmement problématique pour l'étude, par exemple, des États-Unis ou de nombreux pays arabes), les théories de la sécularisation actuellement admises ne semblent pourtant pas suivre. Au risque de me répéter, il me semble primordial, d'une part, de séparer clairement le concept de modernité de celui de sécularisation et, d'autre part, de cesser de penser le religieux et le séculier strictement en terme de rupture. C'est ici que la théorie wébérienne de la sécularisation nous aidera à cerner ce qui, dans l'espistémè de l'Europe du début du 16<sup>ème</sup> siècle, pourrait nous permettre de déceler certains éléments annonciateurs d'un esprit « séculier ». Bien que je n'en emprunterai qu'un aspect, il me semble important de bien expliquer l'ensemble de cette théorie afin de mieux comprendre la place qu'y occupe chacune de ses composantes.

Weber analyse le processus de sécularisation à partir de trois moments-clés : la rationalisation éthique, le désenchantement du monde, et la sécularisation à proprement parler<sup>17</sup>. Ce qu'il nomme « rationalité éthique » passe par le développement d'une « conduite de vie » particulière adoptée en vue d'obtenir le salut ; c'est le développement d'une conduite *rationnelle*, dans la mesure où elle est un moyen clairement défini en vue d'obtenir une fin précise. C'est cette rationalité que Weber identifie par exemple chez les moines du Moyen-Âge — allant jusqu'à considérer le

---

<sup>17</sup> Cette systématisation, s'il n'est pas présentée de façon aussi explicite dans l'œuvre de Weber, est proposée par Jean-Claude Monod dans *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002.

moine jésuite comme le premier *Berufsmensch*, dans la mesure où il « a vécu d'une manière spécifiquement "méthodique", avec un "emploi du temps" et un contrôle de soi permanent, refusant toute "jouissance" ingénue et tout accaparement par des devoirs "humains" qui ne servirait pas les objectifs de sa vocation<sup>18</sup> ». Il y a rupture à partir du moment où le clair établissement de cette conduite de vie prend le pas sur les superstitions et rituels magiques dont les résultats demeurent flous et imprévus — les moines auxquels Weber fait référence établissent quant à eux des liaisons explicites entre les buts, les moyens et les résultats d'une action. Ce n'est qu'à partir du moment où cette liaison est établie et mise en œuvre que nous pouvons parler d'une rationalité éthique.

C'est en lien direct avec cette rationalité éthique que Weber développe le concept de « désenchantement du monde » (*Entzauberung der Welt*) qui implique d'évacuer l'aspect *magique* du monde. Si le désenchantement du monde prend ses racines dans le religieux, cela peut s'expliquer par deux raisons. D'une part — la plus pragmatique — les rituels magiques et les superstitions impliquent l'idée que l'homme peut influencer sur Dieu (ou les dieux), ce qui implique qu'il se mette sinon à l'égal, du moins dans une position de pouvoir par rapport à la divinité. Or, comme nous allons le voir plus loin, les autorités religieuses ne peuvent admettre aux prières qu'un statut de supplique auprès de Dieu, une demande qu'Il choisira d'entendre ou non. D'autre part, c'est la rationalisation éthique elle-même qui devait précipiter la perte de la pensée magique en introduisant, comme nous l'avons mentionné plus haut, cette rupture entre l'irrationalité (l'imprévisible, l'inconnu, l'obscur) des pratiques magiques, et la rationalité d'une conduite de vie précise axée vers la recherche du salut. Selon Weber, c'est l'ascétisme

---

<sup>18</sup> Max Weber, « L'État et la hiérarchie », dans *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 266.

protestant qui a achevé le processus de désenchantement, puisqu'il est la forme la plus développée de rationalisme éthique : « toute magie était ici [dans le protestantisme ascétique] devenue *diabolique* et seul ce qui était rationnellement éthique conservait une valeur religieuse : l'activité conforme au commandement de Dieu, et à condition seulement qu'elle découle d'une disposition d'esprit (*Gesinnung*) sanctifiée par Dieu<sup>19</sup> ».

Mais c'est ici que les lecteurs de Weber qui cherchent dans son œuvre une quelconque théorie achevée de la sécularisation restent un peu inassouvis. Dans *La querelle de la sécularisation*, Jean-Claude Monod avance que cette omission assumée découlerait de l'horreur dans laquelle Weber tenait quelque allusion que ce soit au caractère définitif de toute transformation<sup>20</sup>. Pour cet auteur des *processus*, l'*achevé* ou l'*inévitabile* doivent être évacués du langage scientifique. Il est toutefois possible, principalement à partir de la thèse qu'il développe dans l'*Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (EPEC), de déduire les grandes lignes d'une thèse webérienne de la sécularisation. Cette thèse se concentrerait bien davantage sur une transformation de la religion que sur sa disparition ; la sécularisation, pour lui, se manifeste principalement dans un investissement dans la sphère séculière de principes d'origine religieuse mais dépouillés de leur caractère mystique. Nous sommes encore une fois en droite ligne avec le rationalisme éthique : une conduite de vie est d'autant plus éthiquement rationnelle, nous dit Weber, que ses principes ascétiques sont intériorisés, qu'ils revêtent l'aspect d'une « disposition d'esprit sanctifiée par Dieu ». Toute la thèse de l'EPEC s'appuie sur cette idée : l'esprit du capitalisme repose sur une « disposition d'esprit » initialement protestante de laquelle s'est progressivement effacée la « sanctification par Dieu ».

---

<sup>19</sup> Max Weber, « Confucianisme et puritanisme », dans *Sociologie des religions*, *Op. Cit.*, p. 380. C'est Weber qui souligne.

<sup>20</sup> Jean-Claude Monod, *op. cit.*.

Dans le présent mémoire, je me tiendrai à l'écart de la théorie wébérienne en son ensemble, mais en la décortiquant, je me trouve en mesure d'aller y trouver l'élément qui me semble le plus pertinent dans le contexte de mon étude, à savoir le moment de rationalisation éthique. Cette théorie de la rationalisation est à mon sens celle qui permettra le mieux d'appréhender une potentielle racine de la sécularisation dans la pensée religieuse des humanistes, sans pour autant endosser le « modèle » actuellement problématique du paradigme de la sécularisation. La rationalisation éthique est en effet un outil théorique particulièrement pertinent pour appréhender la sécularisation dans la perspective historique d'un processus de sécularisation graduel et surtout contingent — ce que je me propose de faire.

## ***B. Mise en contexte historique : le Moyen-Âge***

Pour bien saisir la nature et la portée des changements survenus dans la pensée religieuse de la Renaissance, il est primordial d'adopter le recul nécessaire et donc de remonter jusqu'aux premiers siècles du christianisme occidental, c'est-à-dire au Moyen-Âge. Vaste période s'il en est, le Moyen-Âge est traditionnellement situé entre 476 — soit la fin de l'Empire romain d'Occident — et 1453, date de la prise de Constantinople par les Turcs. Rappelons une fois encore qu'il ne s'agit pas ici de tenter un travail d'historien ; le Moyen-Âge s'échelonnant sur près d'un millénaire, il est certain qu'il n'est pas question, en quelques pages seulement, de présenter autre chose qu'un panorama rapide, mais le plus exact possible, de ce qu'était la culture religieuse de cette époque. Cette esquisse sera sous-tendue par des questions précises : comment s'est propagé le christianisme en Occident ? Comment se vivait et se pratiquait-il ? Quelles sont les grandes caractéristiques de la culture religieuse que l'on pouvait retrouver dans les couches lettrées et populaires de l'époque ? Ce n'est qu'en tentant de répondre à ces questions que nous pourrons par la suite développer une comparaison, et ainsi être en mesure de saisir comment, dans quelle mesure, et surtout à *quel niveau* les transformations survenues durant la Renaissance ont eu un impact sur la perception de la religion par les individus.

## 1. La « christianisation » des populations

Le sociologue de l'histoire Gabriel Le Bras, dans une présentation de 1964 parue dans les *Cahiers d'histoire*<sup>21</sup>, souligne combien il est selon lui inapproprié d'utiliser un terme comme celui de « déchristianisation » pour référer au déclin des pratiques religieuses observé tout particulièrement après 1789. Pour pouvoir parler de « déchristianisation », encore faudrait-il, bien entendu, que la société dont il est question ait déjà été « christianisée ».

Quand peut-on dire qu'un groupe a été christianisé ? Évidemment, quand il a adopté la religion née des paroles et des exemples du Christ. Ce qui suppose une prédication efficace de l'Évangile, aboutissant chez le peuple à des adhésions dogmatiques et morales, à des croyances et à des conduites dont le sociologue-psychologue [sic] s'efforce de reconnaître les signes<sup>22</sup>.

Or, la majorité des historiens s'entendent pour dire qu'il n'y a pas eu de véritable entreprise de christianisation systématique des populations occidentales au Moyen-Âge.

Le processus de conversion des populations débute véritablement après que l'empereur Constantin fut baptisé sur son lit de mort, en 337, et s'accélère après que l'empereur Théodose eût proclamé le christianisme religion officielle de l'Empire en 380. Si certaines caractéristiques déjà présentes au sein de l'Empire romain ont pu faciliter des conversions<sup>23</sup>, ces dernières étaient non seulement, pour la plupart des individus, très superficielles, mais de plus elles s'implantaient beaucoup plus facilement,

---

<sup>21</sup> Gabriel Le Bras, « Déchristianisation : mot fallacieux », *Les Cahiers d'histoire*, vol. 9, 1964, p. 92-96.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>23</sup> On pense ici tout particulièrement aux structures sociales fortement hiérarchisées de l'Empire lui-même et de certains des peuples qui le composaient (en particulier les peuples germaniques), qui faisaient en sorte qu'il suffisait souvent que le chef — ou toute autre figure d'autorité légitime et respectée — se convertisse pour que le reste de la population suive. Voir à ce sujet, entre autres, Raoul Manselli, *La religion populaire au Moyen-Âge, problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal, Institut d'études médiévales Albert-Le-Grand, 1975, p. 32-36. Georges de Lagarde fait à ce sujet une analyse très intéressante, dans laquelle il avance que la structure déjà très hiérarchisée de l'Empire a fait en sorte que la conversion du polythéisme au christianisme ne consiste finalement qu'en une transposition des titres politiques en titres religieux. Voir G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Âge*, Louvain, Nauwelaerts, 1956-1970, vol.1.

et donc principalement, dans les villes. Or, au Moyen-Âge, la population est composée à 90% de paysans<sup>24</sup>, et ceux qui étaient susceptibles de subir l'influence des vellétés de christianisation dont témoignait l'Église étaient donc fort peu nombreux.

Une grande partie de la population rurale a ainsi conservé des croyances païennes et les rites qui y étaient associés, auxquels elle superposait simplement les interprétations et enseignements chrétiens les plus importants. L'Église le savait et ne tentait pas de combattre le paganisme de front, mais bien d'adopter une politique de compromis en fermant les yeux sur les pratiques qui ne heurtaient pas les principes fondamentaux du christianisme. On croyait que le remplacement des dieux par Dieu se ferait graduellement, et l'Église elle-même donnait à la superposition des pratiques une forme concrète : par exemple, en associant les événements importants de la chrétienté à des dates de festivals païens (la naissance du Christ se célébrera le 25 décembre, date du solstice d'hiver, alors que la date du solstice d'été, le 24 juin, est choisie comme marquant la nativité de saint Jean-Baptiste) ou, image plus frappante encore, en s'efforçant de construire les nouveaux lieux de culte sur les ruines des anciens temples païens (à la destruction desquels ils avaient d'ailleurs, fort souvent, eux-mêmes contribué), ou en transformant plus simplement ces temples en églises<sup>25</sup>. Si, de même, l'Église se contentait souvent de transformer des incantations païennes en prières chrétiennes, certains rituels — beaucoup plus complexes et très ancrés dans la culture populaire — étaient tout à fait inconciliables avec les croyances et les pratiques chrétiennes<sup>26</sup>, et donc officiellement condamnés par l'Église. Mais entre les deux, entre

---

<sup>24</sup> Jacques Le Goff, *Le Dieu du Moyen-Âge*, Paris, Bayard, 2003, p. 54.

<sup>25</sup> Bernard Hamilton, *Religion in the Medieval West*, Londres, Edward Arnold, 1986, p. 99.

<sup>26</sup> Je me permets ici, à titre d'exemple, de retranscrire la description que donne Bernard Hamilton d'un rituel païen du 11<sup>ème</sup> siècle (en l'occurrence dans une partie de la Germanie) utilisé lors des sécheresses et

les pratiques christianisées et celles condamnées par les autorités cléricales, s'immisçait une foule de petits rituels qui n'étaient ni endossés, ni combattus par l'Église, et qui pourtant constituent une clé indispensable pour comprendre la perception et la pratique populaire de la religion que l'on retrouvait chez la majorité des populations médiévales.

## 2. Rituels et magie

La conversion des populations au Moyen-Âge les imprégnait malgré tout des croyances fondamentales du christianisme. La Genèse ou la vie de Jésus-Christ étaient des histoires qui se transmettaient oralement, de parents à enfants, et auxquelles chacun accordait foi. Tout comme était acceptée, dans le principe, l'idée du monothéisme. Mais en l'absence d'une catéchisation systématique, les dogmes plus abstraits (celui de la Trinité étant l'exemple le plus frappant) et la véritable nature du lien entre ce Dieu unique et les hommes demeuraient très difficiles à saisir. Une des caractéristiques les plus importantes du christianisme par rapport au paganisme est l'éloignement de Dieu : le rapport direct avec Dieu devient soudainement le privilège de quelques uns. Il est très vraisemblable que c'est pour tenter de pallier ce brusque éloignement que, d'une part, persistaient de nombreux rituels païens, mais aussi que le christianisme tel que vécu par la population se soit traduit de cette manière : une religion très ritualisée, et fortement imprégnée d'un caractère magique<sup>27</sup>.

---

devant assurer une pluie au village : « The women of a village took all the unmarried girls and appointed one of them leader. She was led out of the village, stripped naked, and made to dig up an henbane plant with the little finger of her right hand. The plant was tied with a string to the little toe of her right foot and the other girls, holding small branches, took her to a stream and, dipping their branches in it, sprinkled her with water. The leader was then made to walk backwards to the village, still naked, and this ceremony was believed to ensure rain. » Bernard Hamilton, *op. cit.*, p. 101.

<sup>27</sup> J. Le Goff, *op. cit.* Voir entre autres les pages 23 à 34, et 71 à 74. Au sein du christianisme, l'apparition de la figure de l'Ange gardien et l'adoration des reliques de saints seraient quelques unes des façons d'établir un contact plus direct avec le divin.

La distinction entre la *religion*<sup>28</sup> à proprement parler et la pure magie est à cette époque tout à fait flottante. Deux caractéristiques de la pratique religieuse au Moyen-Âge peuvent être isolées pour bien illustrer ce flottement<sup>29</sup> : d'une part, la religion était couramment *appliquée à des fins séculières*. Les différents objets consacrés (l'hostie, l'eau bénite, les crucifix) étaient considérés comme étant *eux-mêmes* dépositaires de pouvoirs magiques permettant de guérir les malades ou le bétail, préserver de la noyade ou des éclairs, assurer un mariage fécond, rendre la terre fertile, etc<sup>30</sup>. C'est ce même type de pouvoir magique qui était prêté aux reliques ou aux amulettes dont le commerce était fleurissant au Moyen-Âge et à la Renaissance.

Une deuxième caractéristique de ce type de religiosité alliant religion et magie était la force *coercitive* que l'on prêtait aux demandes adressées à Dieu. La politique officielle des autorités de l'Église était que les prières et les demandes d'intercession adressées à Dieu ne revêtaient qu'un caractère de supplication, et qu'en aucun cas elles ne pouvaient être considérées comme infaillibles ou, en d'autres termes, comme agissant d'elles-mêmes à la manière d'une incantation magique. Mais encore une fois, dans la pratique courante, les prières étaient considérées comme ayant un pouvoir en elles-mêmes, au même titre qu'une incantation de type chamanique dans laquelle les mots exercent en eux-mêmes une force magique qui peut agir sur la réalité — pour guérir des malades ou obtenir une pluie, par exemple. Ce qui est important à noter, en regard de notre sujet, c'est la prédominance du pouvoir accordé à ces prières et à ces manifestations extérieures de piété sur une attitude intérieurement — et donc plus

---

<sup>28</sup> Je réfère ici à un type de religion *rationalisée* idéal-typique se rapprochant davantage de la religiosité que nous connaissons aujourd'hui.

<sup>29</sup> Voir Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New-York, Charles Scribner's Sons, 1971.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 30-34.

authentiquement — pieuse ; certains prêtres allaient jusqu'à avancer que la récitation d'un rosaire par jour garantissait à elle seule le salut de l'âme<sup>31</sup>.

Le rituel occupait donc une place fondamentale dans la religion du Moyen-Âge, l'accomplissement automatique de certains gestes et incantations éclipsant très souvent la signification qu'ils pouvaient recéler. C'est souvent par l'intermédiaire de ces rituels, autant païens que chrétiens, que la population invoquait l'intervention de forces magiques. Si les principaux sacrements chrétiens s'étaient bien implantés dans la plupart des communautés, leur aspect proprement religieux, le véritable rôle du prêtre et, plus largement, de l'Église, revêtait avant tout ce caractère magique : la présence d'un prêtre à un mariage, par exemple, servait principalement à conjurer les éventuels mauvais sorts qui pouvaient être jetés sur l'union des deux époux ; tout comme le baptême qui, avant de représenter l'entrée du nouveau-né dans l'Église, servait littéralement à exorciser l'enfant du démon (la façon dont on envisageait le péché originel à l'époque faisant en sorte qu'on se représentait l'homme comme littéralement possédé par le démon, et ce dès la naissance).

Mais au-delà des effets concrets escomptés par l'accomplissement de ces rituels, Edward Muir<sup>32</sup> insiste sur leur fonction de catalyseur au sein du corps social. Il reprend ainsi, comme bien d'autres avant lui, la définition de Durkheim :

For Durkheim, worship of a god is the symbolic means by which people worship their own society, their own mutual dependency. Thus, the sacred ultimately refers not to a supernatural entity, but rather to people's emotionally charged interdependence, their societal arrangements. What is important about rituals, then, is not that they deal with supernatural beings, but rather that they provide a powerful way in which people's social dependence can be expressed<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 42.

<sup>32</sup> Edward Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 1997.

<sup>33</sup> David Kertzer, cité dans Edward Muir, *op. cit.*, p. 3.

De nombreux auteurs<sup>34</sup> soulignent plus explicitement l'important parallèle que l'on peut tracer entre la place fondamentale accordée à la magie et aux rituels, et les conditions de vie très difficiles qui ont marqué la majeure partie du Moyen-Âge — tout particulièrement les 13<sup>ème</sup> et 14<sup>ème</sup> siècles qui ont connu à la fois la Guerre de Cent ans et des épidémies récurrentes de peste. Dans ce contexte, non seulement les populations faisaient appel à la magie pour les aider dans leur vie quotidienne, mais les rituels implantés par le christianisme recelaient surtout une utilité sociale indispensable à ces sociétés en pleine transformation. John Bossy<sup>35</sup> est de ceux qui insistent sur le rôle de la religion au Moyen-Âge comme instance de maintien de l'ordre social : les principaux sacrements servent d'après lui avant tout à bâtir ou à solidifier des liens sociaux nécessaires à la stabilité de la communauté. Le choix primordial des parrains et marraines à l'occasion du baptême d'un nouveau-né, le mariage, les dernières confessions à l'occasion de l'extrême-onction, sont tous présentés comme des occasions de rapprochement, de réconciliation et d'apaisement entre les familles.

Les effets magiques de ces rituels, des prières et des sacrements, conditionnaient ainsi la vie religieuse des hommes et des femmes du Moyen-Âge ; une façon pour eux de vivre une religion chrétienne dont la véritable signification, des principes tout autant que des pratiques, demeurait obscure. Mais si la religion populaire divergeait d'une façon si importante de la religion chrétienne officielle, il serait pourtant erroné de croire qu'il existait donc une fracture nette entre la religion telle que pratiquée et comprise par les hommes de l'Église, et celle des laïcs. Car la distinction entre ces deux couches de la société en était une pour le moins flottante.

---

<sup>34</sup> J. Le Goff (*op. cit.*) et G. Le Bras (*op. cit.*) au premier chef.

<sup>35</sup> John Bossy, *Christianity in the West, 1400 - 1700*, Oxford University Press, 1985.

### 3. Une *religion* des lettrés côtoyant des *superstitions* populaires ?

Ce syncrétisme alliant la religion chrétienne à des rituels magiques confinant au paganisme, à défaut d'être violemment combattu par les autorités ecclésiastiques, n'était toutefois pas du tout endossée par elles. Le 12<sup>ème</sup> siècle voit l'apparition de la théologie — qui sera consacrée discipline scientifique (à savoir une discipline enseignée dans les universités) à partir du 13<sup>ème</sup> siècle<sup>36</sup> —, qui permet à l'Église de préciser quelques-unes de ses doctrines fondamentales : sept pêchés capitaux, sept dons du Saint-Esprit, sept sacrements<sup>37</sup>. C'est également au cours du 12<sup>ème</sup> siècle que les universités s'implanteront plus systématiquement à travers toute l'Europe ; là, ceux qui en ont le désir — et surtout les moyens — peuvent approfondir leurs connaissances du latin et (donc) de la Bible, et pousser plus loin leur compréhension des textes sacrés et de leurs commentaires.

La Bible utilisée et reconnue par l'Église, tout au long du Moyen-Âge et jusqu'en 1592, est la Vulgate — la traduction latine que saint Jérôme a complétée en 404 à la demande du pape Damasus I<sup>er</sup><sup>38</sup>. Si parfois, au cours de cette période, quelques érudits travaillent avec des commentateurs juifs à corriger certaines erreurs de la Vulgate et à les compiler en appendice, elle ne sera jamais réécrite. La Vulgate, alourdie par les nombreuses fautes de copies accumulées au fil des siècles, est de plus un objet relativement rare car très dispendieux du fait de son mode de production<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> J. Le Goff, *op. cit.*, p. 72.

<sup>37</sup> Ibid. Voir également B. Hamilton, *op. cit.*, p. 37 à 49.

<sup>38</sup> B. Hamilton, *op. cit.*, p. 58. Sans entrer dans les détails, rappelons simplement que l'Ancien Testament a originellement été écrit en hébreu (et traduit en grec au 3<sup>ème</sup> siècle avant J.C. — traduction sur laquelle saint Jérôme s'est basé et qui contient en fait des livres qu'on ne retrouve plus dans la bible hébraïque) et en grec, et que le Nouveau Testament fut entièrement écrit en grec. Hamilton souligne d'ailleurs que les quelques études de traduction qui se firent au Moyen-Âge se concentrèrent exclusivement sur l'Ancien Testament, puisque Rome n'avait que très difficilement accès aux textes originaux du Nouveau Testament, conservés dans l'Empire Byzantin et en Sicile.

<sup>39</sup> Le temps qu'il fallait consacrer à leur copie, le coût des feuilles de parchemin (avant que ne soit introduit le papier, à la fin du 13<sup>ème</sup> siècle) et les multiples enluminures dont elles étaient ornées étaient

Quelques traductions de la Bible en langues vernaculaires sont apparues très tôt dans l'histoire du Moyen-Âge : dès l'an 1000, de nombreux extraits avaient déjà été traduits, et on estime que la Bible fut traduite en son entièreté vers le 13<sup>ème</sup> siècle — mais en une multitude de langues, et jamais de façon systématique et unifiée<sup>40</sup>. Si, dans le principe, aucune loi du droit canon n'interdisait de telles traductions, l'Église commença à réagir assez violemment, vers le 12<sup>ème</sup> siècle, contre ces bibles parallèles. Elles servaient en effet à soutenir des lectures hérétiques qui ont commencé à se propager vers cette époque — des groupes religieux comme ceux des cathares et des waldensiens encourageaient la lecture des bibles en langues vernaculaires et en proposaient des interprétations qui divergeaient considérablement de celle de l'Église. Dans la foulée de leur chasse à l'hérésie, les autorités ecclésiastiques ont commencé à associer la lecture de ces bibles au développement de l'hétérodoxie, et les autorités des régions où l'hérésie était particulièrement fleurissante ont tenté avec force lois et persécutions d'en limiter la circulation<sup>41</sup>.

Le latin seul était la langue de l'Église, et la vulgate seule la Bible autorisée. Si ces diverses traductions ont pu circuler, elles demeuraient confinées dans la marge et leur lecture était tout sauf encouragée. Pourtant, en dehors de quelques érudits qui se retrouvaient au sommet de la pyramide hiérarchique de l'Église — et bien que cette

---

autant de facteurs contribuant à faire des bibles des produits de luxes que seule une minorité de riches familles était en mesure de s'offrir, et qui étaient plus souvent qu'autrement considérés comme des pièces de collection. (cf. B Hamilton, *op.cit.*, p. 61-62)

<sup>40</sup> La seule exception notable se produit à la fin du 14<sup>ème</sup> siècle avec John Wycliff et ses disciples, qui firent circuler une traduction complète de la Bible en anglais. Les Lollards, comme ils étaient appelés, incitaient les populations à lire la Bible et s'opposaient à certaines lectures et pratiques de l'Église (le célibat des prêtres, le principe de transsubstantiation, l'iconolâtrie entre autres). Après que Wycliff eût été condamné pour hérésie, le concile d'Oxford, en 1407, a interdit l'usage des bibles en langues vernaculaires écrites pendant ou après la vie de Wycliff (B. Hamilton, *op. cit.*, p. 60).

<sup>41</sup> Le synode de Toulouse, en 1229, était allé jusqu'à interdire à tout laïc de posséder une bible, dans quelque langue que ce soit, même en latin (B. Hamilton, *op. cit.*, p. 60).

proportion ira en augmentant tout au long du Moyen-Âge — le fait demeurait que les individus ayant une connaissance suffisante du latin pour comprendre les textes sacrés représentaient une proportion infime de la population, autant laïque que religieuse. Alors que le seul lien direct dont bénéficiaient les populations des campagnes avec les doctrines chrétiennes était assuré par les curés de paroisse, bien souvent la formation de ces curés laissait tant à désirer qu'ils étaient presque aussi ignorants en matière de théologie que les paroissiens qu'ils se devaient de guider.

Jusqu'au 12<sup>ème</sup> siècle (avant que ne soit renforcée l'obligation de célibat des prêtres), la prêtrise — comme tout autre métier — était un état qui se transmettait de père en fils. C'était donc le père, sans aucune intervention ou supervision de l'Église, qui assurait la formation de son fils en lui enseignant les principaux rituels et sacrements, les fêtes du calendrier chrétien ainsi que certains rudiments de latin. Comme on peut s'en douter, il s'agissait d'un enseignement très superficiel : si ces prêtres de campagne pouvaient lire (au sens le plus restreint du terme) les textes bibliques latins à leurs ouailles, ils n'en comprenaient le plus souvent pas un mot<sup>42</sup>. Par la suite, ce seront quelques écoles d'enseignement primaire qui s'implanteront dans les villages les plus importants afin d'assurer un minimum de formation latine et scolastique. Mais elles fournissaient encore une fois un enseignement très limité (concentré toujours sur l'enseignement de la lecture du latin, de l'administration des sacrements et de la connaissance des fêtes liturgiques) et, surtout, bien des aspirants se trouvaient dans l'impossibilité matérielle de les fréquenter. Ainsi, dans la majorité des paroisses, le schéma le plus fréquent de formation des aspirants à la prêtrise était celui de maître à apprenti :

---

<sup>42</sup> B.Hamilton, *op. cit.*, p. 69.

Aspirants to the priesthood in medieval Europe did not go to seminaries, where they might have gotten theological education linked with spiritual guidance. Seminaries were virtually unknown. Those who could afford to go to universities might do so, and from the thirteenth century onward bishops generally encouraged such a course of studies, but this would have been the exception, not the rule. The less affluent and less ambitious would still have been trained in a kind of apprenticeship. They would serve under a parish priest in a town or village, learn from him how to perform rituals, and then present themselves to the bishop for ordination<sup>43</sup>.

Après un examen plus ou moins consciencieux des aptitudes de l'aspirant, l'Église lui conférait son titre de prêtre ; dans un contexte où l'éducation est inextricablement liée à la position sociale et aux moyens disponibles, elle n'avait d'autres choix, si elle ne souhaitait pas se retrouver à court de prêtres, que d'assouplir le plus possible ses exigences à l'égard des aspirants. C'est ainsi que les populations des campagnes, cette immense majorité de la population médiévale, n'avait pas accès à des représentants de l'Église qui soient en mesure de transmettre et de diffuser une lecture et des explications d'une Bible qu'ils n'avaient le plus souvent pas lu eux-mêmes — et à laquelle ces prêtres n'avaient même que très rarement accès.

Dans un tel contexte, où les moyens de communication et ceux de diffusion de la pensée chrétienne étaient très limités, ces prêtres de paroisse se retrouvaient isolés des ordres supérieurs de l'Église et bien plus près des croyances des populations superstitieuses auxquelles en fait ils appartenaient, que de la scolastique des clercs universitaires. Aussi n'est-il pas étonnant que ce fut souvent les prêtres eux-mêmes qui véhiculaient une vision de la religion limitée à des rituels à caractère magique teintés de paganisme : certains moines et prêtres de campagne se spécialisaient souvent dans les

---

<sup>43</sup> Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle-Ages*, Cambridge University Press, 1990, p. 153.

herbes médicinales et les amulettes aux propriétés guérisseuses et protectrices, des savoirs qui se transmettaient de maître à apprenti<sup>44</sup>.

On peut facilement caractériser la vie religieuse du Moyen-Âge comme étant traversée de tensions ; et pas uniquement une tension entre le paganisme et le christianisme, bien que celle-ci soit très importante pour bien comprendre cette époque. Il y avait également tension entre le type de religiosité demandé par le clergé, et les moyens donnés à la population pour y parvenir. Comme nous l'avons déjà souligné, la christianisation des populations au Moyen-Âge se caractérise entre autres par un soudain éloignement de Dieu. L'Église met alors tout en œuvre pour que la religiosité des individus doive obligatoirement passer par elle : elle le fait principalement par le biais des sacrements (qu'elle est seule à pouvoir dispenser), et celui de « faire parler latin à Dieu »<sup>45</sup>. Le christianisme du Moyen-Âge est une religion *collective*, et les individus qui cherchent à obtenir un contact direct et personnel avec Dieu (grâce à des bibles en langue vernaculaire, par exemple) sont regardés avec suspicion par le clergé. Pourtant, l'ignorance quasi générale des prêtres et le manque d'éducation des populations ne leur permettent pas de véritablement comprendre ce que cette nouvelle religion attend d'eux — et ils chercheront une manifestation divine partout où ils pourraient la trouver : chez les saints, dans la nature, dans tous les phénomènes inexplicables.

À cette tension s'en ajoute une autre : celle de la fracture grandissante entre la religion des lettrés — de ceux qui manient le latin, fréquentent les universités et s'intéressent à la théologie — et celle des autres. Car le christianisme du Moyen-Âge est une religion en constante transformation, du fait qu'elle n'en est pas une strictement de

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>45</sup> J. Le Goff, *op. cit.*, p. 84.

*répétition*, mais bien d'*interprétation* ; et l'égle importance accordée à la Bible et à ses commentaires est là pour en témoigner. Le problème est que l'évolution de ces interprétations et donc les transformations graduelles des dogmes de la chrétienté n'ont au Moyen-Âge presque aucun moyen de se propager. Et le fossé déjà important qui existait entre les pratiques religieuses d'une majorité habitant les campagnes, et celles d'une minorité des villes, se creuse de plus en plus.

Les transformations multiples — à la fois sur le plan du mode d'appréhension de la religion par les lettrés et sur celui du développement des techniques de propagation du savoir — viendront bouleverser cet état de fait à la Renaissance. Le développement important des connaissances du latin et du grec, l'apparition d'une pensée rationnelle et scientifique, le tout mêlé à la technique de l'imprimerie, auront un écho retentissant dans les pratiques religieuses à venir.

## Chapitre 2 - Naissance de la Renaissance

Comprenons que ces hommes dominés par tant de peurs, filles de l'ignorance, et capables de féroces réactions devant la misère humaine ont dû faire, pour surmonter tant de déficiences, un effort dont nous n'avons pas idée. Et nous prenons d'eux un sentiment plus juste, plus humain, plus fraternel. D'eux. De ces pauvres hommes tirillés entre leurs espérances d'avenir et leurs servitudes vis-à-vis du passé et dont chacun portait un moi déchiré entre un passé, un présent et un avenir contradictoires. Mais de cet avenir, ils avaient la *prescience*. Ils en reconnaissaient les avenues. Ils croyaient en lui. Et quand nous mesurons cet effort gigantesque, nous nous sentons tout prêts à dire : le XVI<sup>e</sup> siècle, un héros.

Lucien Febvre  
Conférence prononcée à Bâle en 1955<sup>46</sup>

### A. Prémisses socio-historiques

Les humanistes eux-mêmes, de même que de nombreux historiens jusqu'à la seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle, envisageaient la Renaissance comme une lumière au bout de ce long tunnel de barbarie et de noirceur qu'était supposément le Moyen-Âge. Pourtant, il n'y a jamais eu, dans l'histoire, de véritables ruptures ; mais on y retrouve certainement des conjonctures plus favorables que d'autres à la transformation des façons de penser et de comprendre le monde. La Renaissance fait partie de ces périodes où tout semblait converger pour modifier les structures de la société — des structures qui sont toujours à la fois la source et le résultat des différentes conceptions de l'Homme et de ce qui l'entoure. Si les 15<sup>ème</sup> et 16<sup>ème</sup> siècles sont aujourd'hui souvent considérés comme les portes d'entrée de l'Occident dans la modernité, il faut l'expliquer non par

---

<sup>46</sup> Dans Robert Mandrou, *Introduction à la France moderne, 1500-1640, Essai de psychologie historique*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 606-622.

une idéale volonté de la part de certains penseurs de propulser leurs sociétés vers un concept qui n'était pas même formulable à l'époque, mais bien par l'enchaînement d'une série d'événements certes contingents, mais tout aussi inextricablement liés les uns aux autres.

## 1. Urbanisation et transformations du pouvoir

Un recul des grandes épidémies — notamment de peste — ainsi que la fin de la guerre de Cent ans et l'apaisement diplomatique temporaire qui s'en suit, favorisent au 16<sup>ème</sup> siècle un important essor démographique. C'est cet essor qui permet l'apparition de nouvelles concentrations de populations : les villes se développent, constamment nourries par l'immigration de paysans. Si, du point de vue de notre époque, ces villes n'étaient encore que d'une densité assez modeste (Paris, la plus grande ville de la Chrétienté au début du 16<sup>ème</sup> siècle, ne compte en effet *que* 300 000 habitants<sup>47</sup>), ces agglomérations et leurs fortes densités de population étaient en cette sortie du Moyen-Âge une révolution en elles-mêmes, et elles auront un rôle primordial à jouer dans la transformation du paysage socio-économique et culturel qui caractérise la Renaissance : des villes comme Londres, Cologne, Prague, Lisbonne et d'autres sont autant de phares culturels qui rivalisent entre eux de rayonnement tant économique qu'artistique, architectural que politique.

Cette augmentation de la population nécessite évidemment une production de nourriture de plus en plus importante qui implique une hausse des prix ; en tant que propriétaire des cultures, l'aristocratie foncière aurait du en voir ses bénéfices accrus.

---

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 134. Ce chiffre n'est qu'une estimation assez large.

Pourtant, à cette époque, cette couche sociale se trouve en crise. Noblesse guerrière principalement issue des croisades, elle voit ses privilèges politiques (et donc financiers) s'étioler à mesure que le pouvoir royal se renforce et que l'État devient absolutiste, principalement en France et en Angleterre. Les privilèges juridiques que le noble avait sur ses terres sont de plus en plus bafoués par la couronne qui cherche à rabattre le pouvoir entre ses seules mains ; avec l'apaisement des conflits et l'apparition des armées de métier que lève le roi, la vieille noblesse militaire devient quelque peu anachronique, encombrante — voire menaçante. La Renaissance assiste ainsi à un mouvement de polarisation entre, d'une part, un monde agraire où dominant des seigneurs en déclin, et un nouveau monde urbain hétéroclite et dynamique, où se développent de nouveaux rapports économiques et sociaux.

Développées surtout autour de ports (synonymes d'ouverture au reste de l'Europe — et bientôt aux nouveaux mondes), les villes sont le lieu de développement des premiers balbutiements du capitalisme financier moderne ; c'est là que se retrouvent principalement artisans et commerçants, profitant de l'essor exceptionnel des secteurs de la transformation et des services (banques et autres). Mais cet essor permettra avant tout le fleurissement d'une nouvelle classe sociale, une classe exclusivement urbaine : la bourgeoisie. Cette nouvelle classe est le symbole de la complexification du paysage social que l'on retrouve à la Renaissance, qui dépasse le dualisme socio-économique exclusif du Moyen-Âge entre possédants et non-possédants — dualisme qui ne pouvait d'ailleurs s'articuler que dans un contexte strictement agraire. Car ce qui caractérise avant tout la bourgeoisie, c'est justement son caractère flottant : « être bourgeois, c'est

d'abord participer à un genre de vie qui n'est ni celui des classes populaires, ni celui de l'aristocratie de souche<sup>48</sup> ».

Prise dans cette condition d'entre-deux, aspirant le plus souvent à s'en échapper et à accéder à la noblesse, la bourgeoisie est souvent considérée comme la classe porteuse d'innovations et de changement<sup>49</sup> ; elle prend racine dans une nouvelle structure économique qui ne repose elle-même que sur l'existence de cette classe sociale émergente. La survie même de la bourgeoisie dépend de ses innovations, de sa capacité à introduire, maintenir et pousser toujours plus loin des avancées techniques autant dans le secteur de la transformation des matières premières que dans celui du commerce et des finances. L'état intermédiaire des bourgeois les pousse de plus à acquérir toujours davantage de charges gouvernementales, porte d'entrée efficace à l'anoblissement ; si les bourgeois ne détiennent pas de véritable pouvoir politique, ils deviennent cependant graduellement — du moins dans plusieurs régions d'Europe — les véritables gestionnaires du royaume, et c'est de plus en plus à leur bourse que s'alimentera le roi. Ils deviennent ainsi des concurrents de taille pour la vieille aristocratie qui voit d'un œil inquiet et hostile émerger la nouvelle « noblesse de robe » issue des rangs bourgeois. Pour le pouvoir royal, cependant, rien ne pouvait mieux convenir à l'assise de son monopole politique que l'émergence de cette nouvelle classe ; la Renaissance assiste pour la première fois à une séparation des pouvoirs économiques et politiques<sup>50</sup>, et la bourgeoisie fournit au Roi des capitaux indispensables sans pour autant lui opposer de menace sur le plan sociopolitique.

---

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 152.

<sup>49</sup> Il faut évidemment penser en premier lieu à Karl Marx et à Max Weber.

<sup>50</sup> Au sujet de cette séparation des pouvoirs économiques et politiques et de la monopolisation du pouvoir en France au 16<sup>ème</sup> siècle, voir Norbert Elias, *La société de cour*, Paris, Calmann-Lévy 1985 [1974/1969], p. 83-98, et p. 219-234.

Sièges de cours princières plus centralisées que jamais, univers social hétéroclite où se côtoient quotidiennement bourgeois et artisans, où les marchands qui parcourent le monde reviennent et racontent leurs voyages, passage obligatoire des troupes de théâtre et des savants reconnus, foyer des universités et des cénacles, les villes sont le creuset de l'effervescence culturelle et sociale de la Renaissance. Elles sont les centres de pouvoirs économique et politique de la chrétienté. Au cœur des murs protecteurs qui caractérisent les villes, un nouveau sentiment de sécurité et de puissance permet aux citadins de regarder au-delà de leur survie immédiate, de regarder plus loin — à la fois dans l'espace et dans le temps.

## 2. Élargir le champ de la pensée

En 1492, c'est la découverte des Amériques. Bien qu'il s'inscrive évidemment dans la continuité de voyages exploratoires amorcés dès 1418 sur l'initiative d'Henri le Navigateur<sup>51</sup>, le périple de Christophe Colomb demeure le symbole historique du début des « grandes découvertes » qui marquent la Renaissance. Ici, la géographie est étroitement liée à l'histoire des idées ; elle participe à la modulation de ce que Lucien Febvre appelle l'« outillage mental » des populations, les « ressources mentales dont disposaient intellectuels de profession et hommes du commun pour analyser, décrire et expliquer le monde, et les hommes, et Dieu<sup>52</sup>. » Comme le dit de son côté Norbert Elias : « Demander *pourquoi* le comportement et le niveau affectif des hommes change, c'est demander *pourquoi* les formes de la vie humaine se modifient<sup>53</sup>. » Au 16<sup>ème</sup> siècle, la

---

<sup>51</sup> Prince Portugais (1394-1460) qui fut à l'origine des premières découvertes maritimes portugaises.

<sup>52</sup> Robert Mandrou, *op.cit.*, p. 91.

<sup>53</sup> Norbert Elias, *La civilisation des mœurs* [1939], Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 449.

perception qu'ont les hommes de l'espace et du temps se trouvera profondément influencée par la transformation de la carte du monde.

Il faut bien sûr se replacer dans le contexte d'une époque où le monde connu est un monde essentiellement biblique : un monde géocentrique, dont les principaux repères sont théologiques. Les mappemondes du Moyen-Âge sont un instrument de représentation autant de l'espace que du temps, dans la mesure où elles prétendent à l'illustration de l'histoire de l'humanité : « On y voyait à l'œil nu le paradis terrestre, à l'instant fatidique de la cueillaison du fruit de l'arbre de la connaissance ; on y distinguait non moins nettement, au Septentrion, les montagnes renfermant les légions de Gog et Magog, prêtes à déferler sur la Chrétienté vers le temps du jugement<sup>54</sup>. » Il faut accorder à ces cartes qu'elles sont effectivement une représentation parfaite de l'« univers » de l'homme de cette époque, un homme qui évolue dans un *temps* parfaitement délimité — du moins à l'échelle de l'humanité — par la création du monde et l'annonce de sa destruction, et dans un *espace* fini, celui créé pour lui par Dieu.

C'est un petit monde, rythmé et mesuré par un quotidien traditionnel ; des repères temporels comme le chant du coq, bien sûr, mais aussi les mouvements du soleil, les prières et les messes, les différents moments des semailles et de la récolte. Même chose pour les distances : « La mesure de l'espace est toujours tirée du corps humain : pied, pas, coudée ; puis du déplacement : une forêt a trois journées de marche de profondeur, un champ a trois jours de charruage de superficie, trois journaux... tout ceci à la mesure de la vie rurale traditionnelle, dans le cadre d'un terroir<sup>55</sup> ». L'espace et le temps sont toujours des constructions de l'esprit, et la conception de l'homme de cette

---

<sup>54</sup> Frank Lestringant, « Le monde ouvert », dans Gérald Chaix (dir.), *L'Europe de la Renaissance, 1470-1560*, Nantes, Éditions du temps, 2002, p. 9-26.

<sup>55</sup> Robert Mandrou, *op. cit.*, p. 96.

époque en est une d'un espace familier, à son image. L'homme européen du Moyen-Âge est au centre d'une Terre elle-même au centre de l'univers.

Mais voici que Christophe Colomb découvre l'Amérique, pendant que Copernic, puis Galilée, retirent à la Terre sa place au centre de l'univers. Il ne faut bien sûr pas tout confondre, et si les hommes du 16<sup>ème</sup> siècle sont prêts à admettre qu'ils ne connaissaient pas alors toute l'étendue de la création divine, la distance est longue de là à remettre en question la conception aristotélicienne que l'Église avait d'ailleurs mis tant de temps à accepter. Pendant plus d'un siècle, chez les lettrés, les deux conceptions se côtoieront. Mais le pavé est jeté, et il s'inscrit dans un large mouvement de remise en question qui touchera d'ailleurs, en plus du monde qui l'entoure, la nature même de l'homme.

Car si les grandes découvertes étendent les territoires de l'homme, elles le confrontent du même coup à un nouveau miroir : de nouveaux peuples, « primitifs », « sauvages », qui ne connaissent ni Dieu ni l'Église et dont les Européens ne sauront que faire. Si, sur place, les autochtones seront bien entendu massacrés ou réduits en esclavage, en haut lieu cependant, les esprits s'agitent et ces découvertes seront l'occasion de larges débats philosophiques et moraux ; le plus célèbre d'entre eux demeure la controverse de Valladolid, un débat demandé expressément par Charles Quint en 1551, opposant Juan de Sépulveda, humaniste et historiographe du roi, et Las Casas, évêque du Chiapas<sup>56</sup>. La position d'un Las Casas est minoritaire, mais elle se fait néanmoins entendre ; elle repose sur l'idée de Thomas d'Aquin selon laquelle tous les hommes ont au moins une *intuition* de Dieu, et qu'à ce titre, il ne faut priver personne de

---

<sup>56</sup> Voir Hugues Dassy, Patrick Gilli et Michel Massiet (dir.), *La Renaissance (vers 1470 – vers 1560)*, Paris, Belin, 2003, p. 205-208. Las Casas était un ardent défenseur des libertés indiennes, et il s'était vu accorder un territoire (appelé Vera Paz, « la vraie paix du Christ ») ouvert uniquement aux missionnaires dominicains, et protégé ainsi des esclavagistes.

la Chrétienté — un raisonnement articulé dans une plaidoirie fortement imprégnée de l'esprit du Nouveau Testament :

Il n'est point de nation au monde, pour rudes et incultes, sauvages et barbares [...] qu'elles soient, et même parfois proches des bêtes brutes, qui ne puissent être persuadées, amenées et réduites à un ordre policé, et devenir paisibles et pacifiques envers les autres hommes, à condition d'user à leur égard de moyens appropriés et de suivre la voie digne de l'espèce humaine à savoir amour, mansuétude et douceur, sans jamais s'écarter de cette fin<sup>57</sup>.

De Dépulveda y répond par la conception aristotélicienne d'une gradation des hommes, dans laquelle les Indiens sont « les moins avancés » et donc naturellement appelés à servir les hommes les plus civilisés — seuls capables en outre de leur assurer le Salut, même à leur corps défendant. Si ce type de débats aidait à canaliser les bonnes consciences des Espagnols de la métropole et d'Amérique, ils se réduisaient surtout à de pures joutes philosophiques ; le sort de l'esclavage dans les colonies, une question liée à de si forts intérêts politiques et économiques, était réglé d'avance.

Mais tous ces éléments contribuent à ébranler considérablement l'univers si longtemps figé des hommes du Moyen-Âge. L'espace fini et défini par la Bible cède la place à un monde ouvert, mouvant et rempli d'inconnus, dont on a violemment bousculé le centre et les repères. Et au coeur de ces transformations gît la question de la véritable nature de l'homme. Au premier chef bien sûr se retrouve la religion, mais celle-ci commence à trouver en la science un ennemi de plus en plus redoutable. C'est une science balbutiante, certes, encore fortement imprégnée de magie et commençant à peine à s'asseoir sur des principes d'empirie, d'observation et de déduction. Descartes n'arrivera qu'au 16<sup>ème</sup> siècle ; mais ses premières vérités commencent déjà à ébranler certains fondements du christianisme. L'homme, au grand dam de l'Église, fait sentir

---

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 207.

quelques vellétés à défier son créateur en tentant de comprendre comment fonctionne le monde ; et c'est toute l'histoire du fruit interdit de la connaissance qui semble vouloir se répéter.

## **B. Un humanisme chrétien**

Les deux éléments semblent, de nos jours, irréconciliables : d'un côté la religion et ses dogmes, de l'autre la science et ses doutes. Le « sacrifice de l'intellect<sup>58</sup> » que demande la foi rend, en théorie, insurmontable la tension entre ces deux sphères. Mais il ne faut pas oublier que cette tension est caractéristique de la science *moderne*, celle qui a engendré le désenchantement du monde ; celle du Moyen-Âge et du début de la Renaissance — qu'on pourrait presque réduire à la scholastique — n'admet ni n'a besoin d'admettre cette tension. Ce sont les humanistes, en s'appuyant sur l'esprit philosophico-scientifique des anciens, qui seront les premiers à (ré)intégrer la rationalité dans le discours scientifique ; ce devrait donc être avec eux qu'émergerait la contradiction fondamentale entre une science basée sur l'expérience et l'observation, et une religion basée sur la foi et la révélation. Pourtant, tel n'est pas le scénario auquel le 16<sup>ème</sup> siècle a assisté. S'ils croyaient qu'une réforme était nécessaire, les humanistes, pour la plupart (et nous le verrons plus précisément dans le cas d'Érasme) ne se sont jamais — et n'ont jamais eu l'intention de — s'insurger contre l'Église comme institution, et encore moins contre la religion catholique comme système de croyances. Les humanistes essaieront, au contraire, de (ré)concilier le plus possible la foi et la pensée rationnelle<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Voir Max Weber [1917], « La profession et la vocation de savant » dans *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, 2003, p. 107 (entre autres occurrences).

<sup>59</sup> Ce qui n'est d'ailleurs pas, bien sûr, l'apanage exclusif des humanistes. On n'a qu'à penser à Descartes — le père d'une philosophie du *doute* — qui utilisa le « *cogito* » dans le cadre d'une démonstration *rationnelle* et déductive de l'existence de Dieu.

## 1. Les origines de l'humanisme

L'humanisme se posait en alternative à la méthode scolastique qui jusqu'alors avait le monopole de la connaissance « institutionnelle ». Si nous voulons retracer les origines de cette nouvelle culture, il nous faut remonter à Pétrarque, dans l'Italie de la première moitié du 14<sup>ème</sup> siècle. Pétrarque fait partie de cette communauté de lettrés dont l'émergence, depuis la fin du 13<sup>ème</sup> siècle, est une conséquence directe des mouvements de centralisation du pouvoir et de développement des villes que nous avons évoqués plus haut. Les différentes chancelleries qui se développent au service des cités, des princes, des empereurs ou du pape<sup>60</sup>, entraînent la naissance d'un corps de ce qu'on appellerait aujourd'hui des fonctionnaires, qui requérait la maîtrise de certaines disciplines directement associées à l'héritage antique : une connaissance parfaite du latin et de son écriture, bien sûr, mais aussi de la rhétorique et de l'éloquence, dans un monde où l'essentiel des communications tant politique que religieuse demeurait oral<sup>61</sup>. Ces besoins de développer l'art de rédiger des lettres en latin — appelé le *dictamen* et maîtrisé par des *dictatores* — de même que les nouveaux défis entraînés par la gestion de villes de plus en plus importantes, de territoires de plus en plus vastes et de sujets de plus en plus nombreux, poussent les secrétaires, magistrats et chanceliers à se mettre en quête des manuscrits de l'Antiquité tant grecque que romaine, conservés depuis des siècles dans les monastères des quatre coins de l'Europe.

C'est au centre de ce mouvement de redécouverte qu'émerge la figure de Pétrarque (1304-1374). Il est de ces érudits qui mettent leur plume au service de la

---

<sup>60</sup> Au service du pape ou *des papes*, selon l'époque. Rappelons que lors du Grand Schisme d'Occident (entre 1378 et 1418), la Chrétienté était divisée entre deux papes : l'un établi à Rome, l'autre à Avignon. C'est au service de ce dernier qu'était Pétrarque.

<sup>61</sup> Voir Hugues Dassy, Patrick Gilli et Michel Massiet (dir.), *La Renaissance (vers 1470 – vers 1560)*, p. 102-103.

chancellerie papale d'Avignon, à la bibliothèque de laquelle il a ainsi accès et s'abreuve de Cicéron et de Virgile. Après avoir travaillé avec son père à la restauration d'un manuscrit de Virgile, il restaure et reconstitue l'*Histoire de Rome*, de Tite-Live, puis met la main sur un nouveau manuscrit de Cicéron. Enchaînant les découvertes de nouveaux documents, les restaurant et les mettant à profit, il devient le plus important historien, écrivain et poète de son temps. Dans ses dernières années, il possède la plus grande bibliothèque privée d'œuvres classiques de l'Europe<sup>62</sup>.

Pétrarque est le principal représentant de ce premier mouvement de l'humanisme, de cette Renaissance italienne des 13<sup>ème</sup> et 14<sup>ème</sup> siècles. Mais il n'est bien sûr que l'un de ces pionniers qui, pendant plus de deux siècles, prépareront sans le savoir la Renaissance européenne en redécouvrant, compilant et commentant les nombreux manuscrits de l'Antiquité dont la chasse venait d'être ouverte. Le mouvement prendra de l'ampleur, et s'étendra bientôt partout en Europe, s'installant dans les villes — nouveaux terreaux propices à son développement, avec ses cours, ses universités et ses cénacles — et gagnant graduellement de nombreux esprits. Un mouvement qui se fera au grand détriment de la culture universitaire prédominante jusqu'alors.

## 2. Les humanistes et la scolastique

No one, I think, is so stupid as to set any value on [their] foolish trifles. Nevertheless, it is astonishing how they dispute about nothing else than second intentions, common natures, quiddities, relations, ecceties, and countless other questions even more trifling than these trifles. And because they dream of these monstrosities, they appear subtle in their own eyes and contemn with stern eyebrows persons who spurn these questions and penetrate to the real thing themselves<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> Voir Nicholas Mann, « The Origins of Humanism », dans Jill Kraye, *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 1-19.

<sup>63</sup> Gerard Lister, cité par Allan Perreiah, « Humanistic Critiques of Scholastic Dialectic », dans *Sixteenth Century Journal*, vol. 13, n° 2, p. 4.

Cette ardente envolée de Gérard Lister, humaniste du début du 16<sup>ème</sup> siècle et proche d'Érasme, illustre très bien la relation qu'entretenaient les humanistes avec les scolastiques de l'époque ; ils avaient nombre de griefs à l'encontre d'une pensée, d'une méthode et d'une rhétorique qui entraient violemment en contradiction avec les fondements même de l'humanisme : l'expression claire d'une pensée claire.

Nous l'avons vu, la mise à l'honneur de l'Antiquité est la première caractéristique associée à l'humanisme. Il peut se définir comme un « type of learning organized around the *studia humanitatis* (a group of scholarly disciplines including grammar, rhetoric, history, poetry and moral philosophy), based on a classical Greek and Latin authors and cultivated from the thirteenth through the sixteenth centuries<sup>64</sup> ».

L'« européanisation » de la Renaissance italienne secoue donc toutes les disciplines universitaires détenues jusque-là exclusivement par la culture scolastique du Moyen-Âge. Rappelons que la scolastique se fonde elle-même sur la philosophie aristotélicienne qu'elle voulait universelle, et qu'elle tentait tout particulièrement de concilier avec les Écritures et la révélation divine. Sa particularité est sa « coupure » du réel, dans la mesure où sa méthode se base exclusivement sur les textes et les commentaires de texte : elle repose sur la *lectio* (la lecture des textes) et la *disputatio* (la discussion et le débat). Cette méthode prêtait le flanc à de nombreuses critiques de la part des humanistes, que Perreiah synthétise en trois points :

I. Scholastics are said to speak a peculiar dialect of Latin — one which is, for all intents and purpose, « meaningless »<sup>65</sup>. [...]

---

<sup>64</sup> Allan Perreiah, « Humanistic Critiques of Scholastic Dialectic », *Op. Cit.*, p. 3.

<sup>65</sup> Plus haut dans son article, Perreiah cite Juan Luis Vives, un des plus ardents pourfendeurs de la méthode scolastique : « [Scholastic dialecticians] have invented for themselves certain meanings of words contrary to all civilized custom and usage, so that they may seem to have won their argument when they are not understood. For when they are understood, it is apparent to everyone that nothing could be more

II. Scholastic dialectic includes a large number of doctrines, e.g., “signification”, “supposition”, “consequences”, “syllogism”, etc. Is it, then, a mere medley of *logicalia*? Or do these doctrines have any coherent relationship to each other?

III. The notorious readiness of Scholastics to argue with anyone on practically any issue and their willingness to dispute either side of an issue raise questions about their sincerity no less than their certainty. [...]

Les humanistes cherchaient donc, plus généralement, à remettre en question une culture scientifique qu'elle considérait obscure, irrationnelle, confuse et, finalement, complètement coupée de la véritable culture intellectuelle antique. Il serait inutile, en regard de l'objet du présent travail, de nous attarder aux querelles philosophiques qui opposaient les deux écoles — d'autant que l'article de Perreiah<sup>66</sup> en offre une synthèse assez complète et une excellente analyse. Soulignons malgré tout l'attaque lancée à l'endroit de l'usage que les scolastiques faisaient du latin. À force de l'inféoder aux fins de la *disputatio*, les scolastiques en étaient arrivés à construire une langue latine qui, aux yeux des humanistes, était une perversion de l'originale. Et c'était un des objectifs des humanistes que de retourner à l'usage d'un latin fonctionnel et — surtout — d'un latin « pur » sur la base des anciens textes.

Mais insistons sur les termes, et évitons tout malentendu : l'humanisme n'est pas le fruit d'un simple intérêt pour l'Antiquité — intérêt que l'on retrouve aussi bien dans

---

pointless, nothing more irrational. So, when their opponent has been confused by strange and unusual meanings and word-order, by wondrous suppositions, wondrous ampliations, restrictions, appellations, they then decree for themselves, with no public decision or [verdict] a triumph over an adversary not conquered but confused by new feats of verbal legerdemain » (Allan Perreiah, *op. cit.*, p. 4). (Cela n'est certes pas sans nous rappeler les célèbres attaques d'Alain Sokal, à la fin des années 1990, contre les post-modernistes et leur langage (ainsi que leur logique) quelque peu abscons « [Voir Alain Sokal, *Impostures Intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997]). Mais notons que Perreiah cherche par ailleurs à pousser plus loin la critique des scolastiques et à montrer entre autres que ce langage, sans se réduire à de « strange and unusual meanings and word-order » conçus simplement pour décontenancer leurs adversaires, peut en fait être identifié à ce que nous appellerions aujourd'hui un « métalangage » (ce qui permet, d'ailleurs, d'accentuer le parallèle avec les débats contemporains).

<sup>66</sup> Allan Perreiah, *op. cit.*

certains milieux lettrés du Moyen-Âge<sup>67</sup>. C'est pourquoi il est bien important de parler d'une *Renaissance* au sens strict du terme, impliquant ainsi que l'Antiquité était bel et bien morte, mais qu'elle pouvait *renaître*, être *revitalisée* et mise à profit par les humanistes<sup>68</sup> — et ce, dans tous les champs de la connaissance et des activités humaines.

Ce qui, entre autres, distingue les humanistes des scolastiques, c'est leur volonté proclamée de ne pas se limiter à « imiter servilement » la culture antique, mais bien de la « comprendre de l'intérieur pour faire aussi bien<sup>69</sup> ». D'où l'importance particulière que les humanistes accordent à l'éducation, qui s'inscrit également dans une vision assez élitiste de la société, dans laquelle la culture antique est considérée comme le parangon de la sagesse et de la vérité. C'est par l'éducation de cette élite en devenir, son imprégnation du savoir et de la méthode antique, que les humanistes comptent arriver à créer un monde « civilisé ». La culture humaniste, comme son nom l'indique, implique que l'homme est en mesure d'atteindre sa liberté par l'usage de la raison — grâce, encore une fois, à l'éducation. La dignité d'un homme fait à l'image de Dieu, tout comme sa place dans l'univers est au cœur des préoccupations des humanistes, et ces réflexions ouvriront la porte à de nouveaux questionnements non seulement sur l'homme, mais également sur Dieu — et avant tout sur les rapports entre les deux.

---

<sup>67</sup> Réduire l'humanisme — et la Renaissance — à un simple « regain d'intérêt pour l'Antiquité » est en effet un piège dans lequel semblent tomber beaucoup d'auteurs à en croire nos propres lectures, et celles de Charles Trinkaus, (« Humanism, Religion, Society : Concepts and Motivations of Some Recent Studies », *Renaissance Quarterly*, Vol.29, n°4, Hiver 1976, p. 676-713). Trinkaus souligne entre autres ce à quoi nous avons déjà fait référence, à savoir que jusqu'au sortir de la Seconde Guerre mondiale, une vague d'historiens se gorgeait de l'idée que la Renaissance constituait une rupture totale d'avec le Moyen-Âge, période de noirceur et de complète apathie intellectuelle, et que les humanistes étaient les premiers à redécouvrir l'héritage classique.

<sup>68</sup> Lewis W. Spitz, *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge, Harvard University Press, 1963, p. 5.

<sup>69</sup> Hugues Dassy, Patrick Gilli et Michel Massiet (dir.), *op. cit.*, p. 104.

### 3. L'« humanisme chrétien »

Dans sa *Conception du Monde et analyse de l'Homme*, Wilhelm Dilthey établit trois « motifs » à identifier au cœur de ce qu'il appelle la « métaphysique européenne » à la Renaissance : la métaphysique *objective* des Grecs<sup>70</sup>, la place de la *volonté* chez les Romains<sup>71</sup>, et enfin le motif *religieux* de la métaphysique<sup>72</sup>. C'est la mise en relation de ces trois éléments qui caractérisent les humanistes. En sortant du carcan aristotélicien — non en tentant de le détruire, mais bien plutôt en élargissant cette perspective — les humanistes prennent plus ample mesure du « dual origins of Western culture in classical and Christian antiquity<sup>73</sup> ». Cet effort de conciliation est plus précisément caractéristique de l'« humanisme chrétien ».

Dans l'histoire de la philosophie<sup>74</sup>, il est possible de distinguer trois types d'humanisme : l'humanisme *anthropocentrique*, l'humanisme *sociocentrique* et l'humanisme *théocentrique*<sup>75</sup>. C'est ce dernier type d'humanisme qu'on peut identifier à l'humanisme chrétien ; un humanisme centré sur la *Révélation* qui, « loin de brimer et de

---

<sup>70</sup> À savoir une « attitude esthétique-scientifique » qui donne naissance à des concepts décisifs que sont « le cosmos, l'organisation intellectuelle, mathématique et harmonique du réel dans son ensemble, une intelligence suprême ou une raison cosmique de la cause du monde et lien entre l'être et la connaissance humaine, la divinité architecte ou bâtisseur du monde, les *formae substantiales* et enfin l'âme du monde, les âmes des astres, les âmes des plantes ». Wilhelm Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'Homme depuis la Renaissance et la Réforme*, Paris, les Éditions du Cerf, 1999, p. 16.

<sup>71</sup> À savoir que « la place de la volonté dans les relations entre pouvoir, liberté, loi, droit et devoir constitue ici le point de départ de la compréhension du monde et de la formation des concepts métaphysiques ». *Ibid*, p. 20.

<sup>72</sup> « Si la conscience morale et un état d'esprit religieux s'entrelaçaient de la sorte, celui-ci devait concevoir Dieu comme la cause de la conscience, de la loi et d'un ordre juste qui traverse la vie ; cet état d'esprit était cependant attaché simultanément, même si le lien était moins fort, aux processus intellectuels et à l'aspiration au savoir qui agit en eux. *Tout comme elle fonde la moralité sur une loi divine, l'attitude religieuse de l'homme ramène la connaissance à une révélation divine.* » *Ibid*, p. 15. Je souligne.

<sup>73</sup> Lewis W. Spitz, *The Religious Renaissance of German Humanists*, Cambridge, Harvard University Press, 1963, p. 5.

<sup>74</sup> Nous insistons qu'il s'agit ici d'une typologie établie sur le plan de la philosophie ; car l'humanisme comporte en outre de nombreuses branches et variations, dans différents domaines (politique, artistique, etc.)

<sup>75</sup> Voir René Le Trocquer, *Essai de réflexion sur l'humanisme chrétien*, Paris, Commission des études religieuses, 1958.

limiter, sera le ferment de la pensée humaniste, en obligeant la foi à chercher l'intelligence des réalités infinies qui lui sont proposées [...] Le problème clé de l'humanisme apparaît dès lors évident : c'est celui des rapports de l'homme avec la transcendance (avec Dieu)<sup>76</sup> ». Pour traduire cette idée encore plus simplement, nous pouvons également avancer que l'humanisme chrétien est un « essai de conjuguer Dieu et l'Homme<sup>77</sup> » — ce qui recoupe directement le besoin de concilier l'Antiquité classique (au centre duquel est l'homme) et l'héritage chrétien (au centre duquel est Dieu).

C'est ce besoin qui fondera la nouvelle perspective sur les rapports entre l'homme et le transcendant que développeront peu à peu les humanistes chrétiens. Et ils seront particulièrement influencés dans cette réflexion par la *Devotio moderna*, qui conditionne l'essentiel de leur spiritualité.

En bref, l'expression consacrée, historique, *Devotio moderna* désigne l'idéal spirituel vécu et enseigné par Gérard Groote et ses disciples, au XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, particulièrement par les chanoines réguliers de Windesheim et par les frères et sœurs de la Vie Commune. Les fervents de la *Devotio moderna* professaient une méthode pratique de la piété personnelle, en réaction contre tout ce qui dépasse la condition commune du Chrétien fervent, et ils accordaient une large place à la méditation strictement réglementée. Le christocentrisme de la *Devotio moderna* s'accompagnait d'un constant souci d'intériorité spirituelle, sans toutefois viser les sommets de la mystique.<sup>78</sup>

Il est déjà possible de déceler, dans ce courant religieux, les prémises d'un christianisme plus simple et plus pratique, d'une foi plus intériorisée. Ce courant, minoritaire et fugitif, sera une importante source d'inspiration pour des humanistes qui cherchaient à *rationaliser la théologie*.

---

<sup>76</sup> *Ibid*, p. 5.

<sup>77</sup> *Ibid*.

<sup>78</sup> Léon-E. Halkin, « La “*Devotio moderna*” », dans *Courants religieux et humanisme à la fin du XV<sup>e</sup> et au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1959, p. 46.

Pour reprendre les mots de Lucien Febvre, il n'y avait en fait pas pour eux de *choix* à faire entre l'esprit des anciens et celui du Christ : les humanistes chrétiens les mettront bout à bout, et c'est ce qui fera l'unicité de leur pensée<sup>79</sup>. C'est afin de comprendre comment cette « fusion » pourra s'effectuer, et ainsi tenter d'expliquer les impacts qu'elle a pu avoir sur les transformations subséquentes du rapport de l'homme à la religion, que nous nous attarderons au plus célèbre d'entre eux : Érasme.

---

<sup>79</sup> Lucien Febvre, *Au cœur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sevpen, 1957, p. 90.

## Considérations intermédiaires

### « *Credo non quod, sed quia absurdum est* »

Avant d'aborder la vie et la pensée d'Érasme, il importe d'apporter quelques précisions théoriques qui devraient permettre au lecteur de mieux comprendre ce qu'implique le type d'organisation de la religion que nous avons vu se mettre en place au Moyen-Âge et au début de la Renaissance, et ainsi poser les jalons qui nous permettront de situer par la suite la pensée religieuse d'Érasme et les transformations qu'elle a pu apporter dans le rapport des hommes à la religion. En conceptualisant quelque peu la pensée religieuse que nous avons dépeinte plus haut, nous aurons déjà quelques pistes de réflexion à suivre pour nous guider dans la suite de ce mémoire.

Nous avons précédemment pu constater que la christianisation des populations au Moyen-Âge s'est faite au détriment de la proximité des individus avec Dieu, ou plutôt avec les dieux. Lorsque la religion est institutionnalisée — comme c'est le cas avec le christianisme qui s'installe alors en Europe — la survie de l'Église mise en place repose sur sa capacité à « monopoliser les biens de salut<sup>80</sup> ». L'administration des sacrements, comme l'institution de la confession, ont pour résultat — sinon pour but — de faire en sorte que la grâce ne puisse être atteinte qu'au sein de l'Église (« Hors de l'Église point de salut<sup>81</sup> »). La forte hiérarchisation de l'Église chrétienne établit une rupture avec le

---

<sup>80</sup> Voir Max Weber, « L'éthique économique des religions », dans *Sociologie des religions, op. cit.*, p. 359.

<sup>81</sup> Cette célèbre formule est en fait tirée des écrits de saint Cyprien. Voir *Sociologie des religions, op. cit.*, p. 217, note 1.

paganisme, dans lequel le rapport avec la transcendance n'a besoin d'aucune autre médiation que celle de l'incantation ou des rituels à la portée de tous les individus.

Toutefois, ces deux types d'organisations religieuses — celle du paganisme et celle de l'Église chrétienne qui s'installe au Moyen-Âge — ne sont pas si différentes l'une de l'autre que l'on pourrait le croire. L'Église dispense aux individus ce que Weber appelle une « grâce sacramentelle<sup>82</sup> » : le salut y est assuré par un sacrement, c'est-à-dire par un rituel purement *extérieur* à l'individu, administré par un homme d'église qui est lui-même qualifié pour cette tâche par sa seule appartenance à l'institution. Le caractère fortement ritualiste de ces sacrements, et le fait que les dispositions intérieures de l'individu n'entrent pratiquement pas en ligne de compte pour son salut<sup>83</sup>, ne sont pas sans permettre de tracer un important parallèle avec les rituels magiques païens que j'ai dépeints plus haut.

Et c'est peut-être ce qui explique que les résidus de paganisme qui subsistent dans les campagnes médiévales n'aient pas été aussi violemment combattus qu'on pourrait s'y attendre. Dans une logique purement cléricale, tant que le lien qui rattache les fidèles à l'Église est assuré (tant que l'administration des sacrements est respectée, pour la plus grande part) les résidus de paganisme et l'aspect magique de certains rites n'ont pas à être perçus comme une menace. Le fait que la christianisation soit

---

<sup>82</sup> Voir Max Weber, « Les voies du salut-délivrance », dans *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 177-240.

<sup>83</sup> Jusqu'au 12<sup>ème</sup> siècle, les seuls éléments qui entrent en compte dans la définition du péché sont les actions extérieures et visibles. Seules les *actions* étaient jugées — et pouvaient donc être condamnées —, et les pénitences étaient corollairement purement extérieures, dans une perspective bien plus de *réparation* que de *contrition*. Ce n'est que lorsque la conception du péché comme faute intérieure (d'intention plus que de geste) interviendra que l'accent sera mis davantage sur la repentance. Alors sera introduite toute une codification hiérarchique des actes et des motifs du péché, que le confesseur devra suivre pour être en mesure d'indiquer la pénitence appropriée pour la rémission. Voir à ce sujet Alois Hahn, « Contributions à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu : autothématisation et processus de civilisation », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, 1986, p. 54 à 63. Ces considérations sur le transfert de la faute comme acte à la faute comme intention ne sont pas sans nous rappeler l'analyse qu'en fait Michel Foucault dans *Surveiller et punir* (Paris, Gallimard, 1975).

superficielle — que les paroissiens de campagne ne prennent pas la mesure du dogme de la Trinité, par exemple — n'est, à toutes fins pratiques, pas pertinent dans un tel contexte. La « grâce institutionnelle » telle qu'on la retrouve dans l'Église chrétienne du Moyen-Âge et de la Renaissance, et, par la suite, plus spécifiquement dans l'Église catholique, tire sa légitimité de l'accréditation divine qui est prêtée à l'institution en elle-même. Bien que les paroissiens s'attendent généralement à un minimum de conduite éthique de la part du prêtre (ou de tout homme d'Église qui la sert), cette disposition intérieure n'est pas — en théorie du moins — pertinente : à elle seule, l'appartenance du prêtre à l'institution de l'Église lui procure la légitimité, l'autorité morale dont il a besoin.

Ce type d'organisation — et, surtout, ce mode d'accession à la grâce — est ce qui assure à l'Église son aspect « démocratique », et surtout son potentiel d'universalité. La grâce institutionnelle, tout comme la grâce sacramentelle, est indifférente en ce qui concerne la « qualification religieuse des individus », et peut faire abstraction de leur inégale qualité éthique<sup>84</sup>. Cette qualification religieuse fait plus spécifiquement référence, dans la chrétienté, aux dispositions *intérieures* des individus à l'égard de la religion, de leur capacité à comprendre et à mettre en œuvre une *méthode systématique de salut*. Si j'ai précédemment présenté cette qualification en lien direct avec l'éducation (plus spécifiquement avec la connaissance du latin et donc de la Bible), il importe de comprendre que ce n'était pas alors sous cet angle que ces dispositions étaient vécues : le « virtuose » religieux — celui dont les qualités éthiques sont les plus élevées — est

---

<sup>84</sup> Voir entre autres Max Weber, « L'éthique économique des religions », p. 358-359, et « Les voies du salut-délivrance », p. 190, dans *Sociologie des religions*, *op. cit.*

bien plutôt perçu comme étant auréolé d'un *charisme* religieux particulier d'origine bien plus surnaturelle qu'intellectuelle.

D'un point de vue purement formel, ce sont surtout les considérations quotidiennes dont ne peut se défaire le commun des mortels qui entravent sa qualification religieuse : l'éthique religieuse, telle qu'elle est généralement perçue au Moyen-Âge et à la Renaissance, entre en conflit direct avec les exigences de la vie communautaire effective. D'un point de vue plus théorique, nous parlons en fait d'une inégale compréhension des exigences éthiques — de l'inégalité de leur *intellectualisation* parmi les individus. Si l'Église instituée est indifférente à cette inégalité du point de vue de l'accessibilité du salut, la fracture demeure palpable entre la religiosité de ces virtuoses et celle des masses.

Une des principales caractéristiques de cette fracture est l'inégalité des capacités d'*explicitation de la foi*. En d'autres mots, seule une poignée de la population — même cléricale — est en mesure de se détacher d'une religiosité strictement basée sur la foi ; le type de religiosité le plus courant consiste en effet à s'en tenir au « *credo non quod, sed quia absurdum est*<sup>85</sup> ». Fondamentalement, c'est sur cette formule que repose la particularité de la sphère religieuse elle-même — tout particulièrement en opposition avec celle de la science. Ici, une parenthèse s'impose.

Revenons un instant sur l'exemple des cartes du Moyen-Âge dont j'ai parlé plus haut, ces cartes où s'entremêlent temps et espace, géographie et récits bibliques. Cette absence de frontière entre science et religion, et entre ce que nous appelons aujourd'hui

---

<sup>85</sup> « Je ne crois pas ce qui est absurde, je crois *parce que* c'est absurde ». Bien que Weber attribue, dans le *Savant et le Politique* (*op. cit.*, p. 107) cette formule à saint Augustin, Jean-Pierre Grossein précise qu'elle serait en fait plus proche d'une phrase que l'on retrouve chez Tertullien (voir « Considérations intermédiaires », dans Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 450, note 1).

le « rationnel » et l'« irrationnel », est de notre point de vue difficilement concevable. Elle n'en demeure pas moins une des caractéristiques essentielles — sinon *la* caractéristique essentielle — que tout sociologue de l'histoire se doit de relever s'il souhaite comprendre les représentations sociales de cette époque. Tant et aussi longtemps que n'émerge pas une idée de la « rationalité », il est inutile de chercher de l'« irrationnel » ; tant et aussi longtemps que les cartographes situent géographiquement le Jardin d'Éden et l'Apocalypse, il est impossible de déterminer si leur activité relève de la « science » ou de la « religion ».

L'élément déterminant de la modernité — dans une perspective wébérienne, toujours — est justement l'apparition graduelle de ces distinctions. Du *tout* social indivisible du monde traditionnel, traversé de part en part par des déterminants religieux, émergent graduellement des frontières (idéal-typiques) qui viendront distinguer le religieux du séculier, le rationnel de l'irrationnel. Mais encore faut-il, pour que ce mouvement s'opère, qu'apparaisse clairement une notion du « rationnel » — et surtout, de façon plus pertinente pour le présent mémoire, une notion de ce qu'est le « religieux ». Ce n'est qu'avec le développement d'une sphère scientifique autonome — rationalisée — qu'apparaîtra parallèlement une sphère spécifiquement religieuse qui sera, comme le dit Weber, repoussée dans le domaine de l'irrationnel ; et vice-versa.

Il serait faux de penser que cette distinction — et donc cette catégorisation de la religion comme irrationnelle — se fait nécessairement « au détriment » de la sphère religieuse ; si la foi demandée par la religion est une menace directe au doute scientifique, l'inverse n'en est pas moins vrai. En réaction au développement d'une sphère scientifique autonome, la religion elle-même a tout avantage à s'en distinguer clairement — et même à *se réclamer*, jusqu'à un certain point, de son caractère

irrationnel. La foi sollicite un certain *sacrifice de l'intellect* (la fameuse formule du « *credo non quod...* ») et, inversement, ce sacrifice de l'intellect devient une attestation de la foi. Dans la modernité, la science et la religion se posent (de façon idéal-typique) comme deux façons concurrentes d'appréhender le monde : alors que la première se limite à tenter d'en *comprendre* le fonctionnement, la seconde en propose un *sens éthique*<sup>86</sup>. Et si ces deux propositions sont éminemment contradictoires, c'est qu'elles relèvent de l'opposition fondamentale entre le monde contingent de la science, et le cosmos ordonné de Dieu.

La *religiosité de la foi* à laquelle je fais ici référence est la manifestation directe de ce particularisme religieux. Dans cette perspective, l'homme s'abandonne totalement à la providence divine, il remet son destin entre les mains de Dieu et prend pour acquis que ce destin, s'inscrivant nécessairement dans le dessein de Dieu (dans la mesure où il en est issu, comme toutes choses) a un sens éthique en lui-même. Ce sens éthique n'a donc pas à être saisi intellectuellement — il est même, par essence, inintelligible (puisque « les voies de Dieu sont impénétrables »).

Mais le christianisme demeure, comme je l'ai déjà souligné, une religion du livre — et, surtout, une religion de dogmes. Si l'idée de « dogme » est couramment associée à une acceptation aveugle, il demeure un principe qui a dû être développé intellectuellement, et qui demande également à être saisi par l'intellect ; seuls ceux qui saisissent intellectuellement la *doctrine* de l'Église — soit les virtuoses de la religiosité — ont une véritable foi explicite (*fides explicita*). La majorité des croyants doivent se contenter d'une foi dite implicite, une acceptation absolue et un abandon complet non

---

<sup>86</sup> Max Weber, *Ibid.*

aux dogmes en eux-mêmes — qui demeurent le plus souvent inconnus — mais à l'institution qui les propose et les représente.

Comme nous l'avons brièvement vu au début de ce mémoire, ce sont les moines qui sont les parfaits représentants de cette religiosité de virtuose. La tradition monacale a toujours insisté sur l'éducation, sur la lecture et la compréhension des textes — et tout particulièrement sur une conduite de vie spécifiquement méthodique et éthiquement orientée vers l'obtention du salut. La religiosité des moines, par son ascétisme, son intériorité et son caractère « démagifié », en est une proprement rationalisée. La différence fondamentale entre ce type de religiosité rationnelle et la grâce institutionnelle mentionnée plus haut est son intériorisation. À la différence d'une grâce assurée par l'institution, ces moines lient directement l'obtention du salut à des *dispositions intérieures* à l'individu ; des dispositions qui ne peuvent être le résultat de rituels ou de magie, mais qui peuvent au contraire s'obtenir grâce à une *discipline*, qui s'*apprend*, et s'*acquiert*, grâce à une *méthode* spécifique.

C'est le passage de l'idée d'une religiosité de virtuose liée à un *charisme* (à caractère nécessairement *surnaturel*, ou *surhumain*) à celle reliée à une *intellectualisation* qui retient ici notre attention. Si les moines sont en mesure d'atteindre ce niveau de rationalisation de la religiosité, c'est surtout grâce au fait qu'ils se retirent de la communauté et se soustraient aux exigences d'une quotidienneté en tension constante avec une telle éthique religieuse. Et c'est ce qu'il convient de retenir. La propagation de cette rationalisation peut avoir lieu à partir du moment où s'établit le lien entre l'éthique religieuse et la « conduite de vie » (*Lebensführung*) au quotidien ; en d'autres mots, à partir du moment où cette éthique est intériorisée. Pour qu'un tel processus puisse s'enclencher, c'est donc à l'émergence et surtout à la propagation d'une

*intellectualisation* de la religion — de sa doctrine et de ses dogmes — que l'on doit assister ; il faut qu'une certaine couche de la population soit en mesure de porter, de propager cette religion de virtuose — qu'elle soit en mesure de la « *quotidianiser* ».

## Traiter d'Érasme

Plus on avance dans le temps, plus les biographies d'Érasme se font rares ; mettre la main sur une étude contemporaine de la vie de l'humaniste hollandais peut s'avérer difficile. Ce n'est pourtant certainement pas dû au fait que les historiens ont déjà été en mesure de faire un tour complet du personnage. D'une source à l'autre, les faits et leurs interprétations divergent considérablement ; il est possible d'avancer que ces variations sont largement tributaires du niveau de crédibilité que les différents auteurs accordent aux récits mêmes d'Érasme. Ces récits, issus de son abondante correspondance, demeurent la source principale d'information sur sa vie — tout particulièrement en ce qui concerne ses jeunes années. La complaisance issue de l'esprit romantique du poète George Faludy<sup>87</sup> — qui présente Érasme comme l'éternelle victime d'une époque cruelle et barbare qu'il tente de réformer — et la position très critique (et presque cynique) de l'historien du haut Moyen-Âge Huizinga — dépeignant dans les années 1920 un Érasme quelque peu geignard sans raison —, on peut comprendre que l'écart est important. Il est toujours très délicat de se tenir en équilibre sur la mince ligne séparant les faits — eux-mêmes sujets à discussion — de leur nécessaire interprétation. Malgré mes efforts à cet égard, il serait inutile de ma part de prétendre avoir réussi à m'élever au-dessus de ce genre de critique. L'Érasme dont il sera question dans les prochaines pages ne sera pas celui de Faludy, ni d'Huizinga, mais bien — d'une façon ou d'une autre — le mien.

J'ose cependant avancer qu'il sera le moins possible teinté de mon regard *personnel*, mais bien plutôt de celui de mes besoins en tant que sociologue. Sans dépouiller Érasme de son unicité, sans non plus lui retirer les traits de sa pensée qui sont

---

<sup>87</sup> Le poète hongrois a en effet publié un *Érasme* en 1970 (New-York, Stein and Day).

issus de son caractère propre, il est certain que l'Érasme que je présente ici sera inféodé aux besoins de mon propos et nécessitera que j'aie cherché ce qui, chez lui, le rend représentatif de la pensée des humanistes chrétiens. Dans la plus pure tradition de l'idéaltype weberien, certains traits de sa pensée seront mis en valeur ; d'autres, secondaires aux besoins de mon mémoire, seront plus éclipsés. J'insiste cependant pour qu'on ne méprenne pas cette construction pour un exercice de mauvaise foi ; en présentant Érasme de cette façon, je ne suis nullement en train de substituer au « véritable » Érasme un personnage imaginaire qui ne servirait malhonnêtement qu'à étayer mes propos. Je cherche en fait à saisir l'« esprit » (surtout religieux) d'Érasme représentatif des transformations de son époque — un peu comme Weber circonscrit l'« esprit » économique de Benjamin Franklin pour saisir les caractéristiques du capitalisme moderne qui se met en place à son époque<sup>88</sup>.

Choisir de traiter d'Érasme comme figure porteuse de l'esprit des humanistes chrétiens tient bien sûr pour beaucoup de considérations pragmatiques : il serait impossible, dans le présent contexte, de me lancer dans une vaste étude comparative des multiples figures de l'humanisme chrétien du 16<sup>ème</sup> siècle. Mais plus précisément, j'ai choisi ici de me concentrer sur Érasme parce qu'il est la racine commune de la pensée des humanistes de son époque. Regroupant sous un même esprit les intérêts philologiques d'un Guillaume Budé, les questionnements théologiques d'un John Colet, les préoccupations sociales et politiques d'un Thomas More, il est reconnu autant par les humanistes classiques — ou « conservateurs » — que par des grands noms de la Réforme comme Zwingli, Melanchthon ou Calvin. Car en dehors de toutes

---

<sup>88</sup> Voir *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003 [1904-1905], tout particulièrement la deuxième partie de son premier chapitre sur « l'«esprit» du capitalisme ».

considérations objectives, de tout ce qu'on pourrait dire sur l'esprit humaniste « modèle » d'Érasme — son intérêt pour l'Antiquité et les belles-lettres, pour le latin et pour le grec, son esprit critique face aux institutions en place, aux scholastiques et à de nombreux aspects d'une tradition médiévale — c'est sans aucun doute la reconnaissance de ses pairs qui font le plus foi du caractère emblématique de la pensée d'Érasme. Et il était, sans conteste, l'humaniste le plus célèbre (et le plus lu) de son époque.

Cette reconnaissance tient sans contredit autant au *contenu* de sa pensée qu'aux conditions qui ont favorisé sa *diffusion*. De ces conditions, il faut bien sûr faire ressortir l'usage exemplaire et novateur qu'il a fait de l'imprimerie. Sans vouloir ici me lancer dans une histoire de l'imprimé, il me faut cependant souligner l'importance que revêt l'avènement des humanistes dans le développement du livre. En épurant les textes (en y retirant, par exemple, les commentaires en marges qui alourdissaient la lecture autant sur le plan de la forme que du fond), en introduisant de nouveaux formats qui en facilitent le maniement et des règles de ponctuation qui en facilitent la lecture, les humanistes contribuent de la façon la plus pragmatique qui soit au *retour au texte*. C'est la lecture continue qui est alors facilitée — en contraste avec une utilisation des livres uniquement comme support à la rhétorique<sup>89</sup> — et le livre en devient à la fois plus accessible et plus intéressant.

Érasme profite pleinement de ces avancées techniques ; au fil de sa vie, il passe de nombreux mois au cœur même des imprimeries, pour participer à la correction,

---

<sup>89</sup> Jusqu'à la Renaissance, rares étaient les érudits qui *lisaient* réellement un livre d'une couverture à l'autre. Le livre était avant tout, pour eux, comme un recueil de phrases clés et de citations qui servaient à appuyer leurs propos — quitte à les sortir d'un contexte qui, de toutes façons, était inconnu et importait peu.

l'édition et l'impression de ses œuvres. Très conscient des ouvertures offertes par cette invention à la diffusion de l'esprit classique qui lui est cher, Érasme insiste d'ailleurs pour que ses œuvres soient monétairement abordables — les imprimant en petit format, avec un minimum d'enluminures et sur un papier de qualité modeste — afin de s'assurer que tous ceux qui voudraient lire ses livres le puissent. Ses livres sont d'ailleurs parmi les premiers à avoir pénétré les maisons bourgeoises, élément qui n'est pas sans expliquer le caractère de « best-seller » qu'avaient ses livres pour l'époque — un succès d'ailleurs international, grâce à l'usage du latin, langue commune à tous les érudits européens. C'est à la fois sa proximité avec le milieu de l'imprimerie et sa maîtrise exceptionnelle du latin qui ont fait de lui un auteur si prolifique et si largement lu.

Dans le choix d'Érasme comme figure emblématique de l'humanisme se retrouve finalement le facteur de l'accessibilité de son œuvre. Mais encore une fois, il y a ici un jeu d'aller-retour logique : si les écrits d'Érasme sont aujourd'hui parmi les plus accessibles de tous les écrits de la Renaissance, cela relève en soi de son caractère fondamental et exemplaire. Si son œuvre a ainsi traversé les époques, il s'agit là d'un exemple de plus de l'influence fondamentale qu'elle a eu sur le développement des représentations sociales modernes — et, à mon humble avis, d'une raison de plus de s'y attarder.

### **Chapitre 3 - Érasme : Humanisme, pacifisme, réforme et protestantisme**

Il serait tentant d'aborder Érasme en parlant d'un « enfant de son siècle », selon la formule consacrée. Mais lorsqu'il est question de personnages aussi imposants et aussi marquants — comme l'est Luther à cette époque, comme le seront des hommes comme Descartes, Rousseau et Marx aux siècles suivants — il devient difficile de faire la part entre l'impact que le siècle a eu sur eux, et celui qu'ils ont eu sur le siècle. Si l'histoire est contingente, et si nous ne pouvons plus nous permettre de croire qu'elle est mue par un quelconque sens, notre œil contemporain ne peut s'empêcher de regarder son fil et de s'extasier sur la perfection avec laquelle tous les morceaux tombent en place pour donner naissance au monde dans lequel nous vivons. Nous ne pouvons nous empêcher de parler de la « roue de l'histoire ». Malgré ses ruptures, malgré ses soudaines « régressions » puis ses « bonds » subits, la pensée naît de la pensée — certains terreaux donnent certains fruits, qui donneront eux-mêmes naissance à d'autres. Si Érasme a pu avoir un impact si important sur son époque, c'est qu'il en est l'enfant. Et si on peut dire qu'il est un enfant de son siècle, c'est aussi parce qu'il l'a lui-même porté.

## A. La pensée érasmienne

[...] il est injuste de juger cette figure étonnamment moderne et qui domine également toutes les époques rien que d'après son œuvre, sans tenir compte de l'influence qu'elle a exercée. Car l'esprit d'Érasme est fait de couches superposées, c'est un agglomérat de dons divers, une somme et non une unité. Hardi et craintif, audacieux et pourtant hésitant au dernier moment, d'esprit combatif, de sentiment pacifique, orgueilleux en tant qu'écrivain et humble en tant qu'homme, sceptique et idéaliste, il réunit tous les contrastes<sup>90</sup>.

Faire la biographie classique de quelqu'un comme Érasme serait, dans le contexte qui est le nôtre, inutile. Sa vie ne connaît pas vraiment d'événements marquants — en dehors, bien entendu, de ses contacts avec Luther — et il n'a jamais souhaité faire de remous. Érasme est un homme de pensée, bien plus qu'un homme d'action. De sa vie, et en dehors de l'écriture de ses innombrables livres, il ne posera jamais d'action concrète — et ce, même durant les événements cruciaux de la Réforme. Il n'est pas non plus de ceux qui « prennent position » et, en cela, il agacera plusieurs de ses contemporains. Si Érasme veut changer le monde, c'est à pas lents, et uniquement grâce à son esprit.

### 1. Un « citoyen du monde »

On ne connaît pas exactement l'année de naissance d'Érasme ; les hypothèses varient entre 1466 et 1469. Mais cela importe peu, surtout à Érasme lui-même qui n'a jamais souhaité s'attarder sur ses origines. Quand on sait qu'il est le fils d'un prêtre, on

---

<sup>90</sup> Stefan Zweig, *Érasme : grandeur et décadence d'une idée*, Paris, Bernard Grasset, 1935, p. 75.

comprend aisément pourquoi ; être un enfant illégitime, à la Renaissance, est un lourd fardeau à porter<sup>91</sup>. Son lieu de naissance, Rotterdam, n'est pas non plus très cher à son cœur<sup>92</sup> ; dans une expression désormais célèbre et emblématique, il se proclamera de toutes façons « citoyen du monde ». Du fait de son grand nomadisme, cette formule peut être prise au premier degré : de la France à l'Angleterre, en passant par l'Allemagne, l'Italie, la Suisse et, bien sûr, les Pays-Bas, Érasme n'a cessé de voyager. C'est seulement vers la toute fin de sa vie, lorsque l'épuisement de ses forces l'empêchera de se déplacer, qu'il se fixera à Bâle.

Mais l'Érasme « citoyen du monde » est avant tout l'Érasme qui croit en la suprématie de la fraternité humaine sur les frontières nationales. En est-il rétrograde ou avant-gardiste ? Rappelons que l'essor des nationalismes ne se fera réellement qu'au 19<sup>ème</sup> siècle ; fait marquant de la modernité politique, le nationalisme était alors (et demeure aujourd'hui encore, du moins dans une perspective historique) étroitement lié à l'éveil démocratique, au libéralisme et à la fin des empires. Aujourd'hui, toutefois, le cri d'Érasme résonne à nouveau avec force.

Il ne faut pas chercher trop loin les origines de la pensée internationaliste d'Érasme ; il n'avait nul besoin d'être prophète pour songer que tous les facteurs susceptibles de diviser les hommes étaient une menace à leur épanouissement. Cette idée est d'ailleurs bien plus simpliste qu'elle n'est visionnaire. Toute sa vie, Érasme se fera le

---

<sup>91</sup> Les enfants illégitimes ne pouvaient pas prêter serment, témoigner en justice, remplir certains emplois, faire de testament, ni laisser à leurs héritiers plus d'une certaine somme que fixait la loi, et ne pouvaient pas non plus obtenir un bénéfice ecclésiastique, même un canonicat, sans une dispense spéciale. (Voir L. Gautier Vignal, *Érasme (1466-1536)*, Paris, Payot, 1936, p. 38.) Après de longues démarches, Érasme recevra du pape cette fameuse dispense en janvier 1517 — en même temps qu'une permission de vivre dans le siècle, et de ne pas porter les habits de son ordre.

<sup>92</sup> Érasme en vilipendera entre autres « la nature vulgaire des gens » et « le mépris violent des études » ; il maniera d'ailleurs infiniment mieux le latin que le hollandais, qu'il n'utilisera que rarement. Fait très touchant, les derniers mots qu'il prononcera sur son lit de mort seront cependant dans sa langue natale : « *Lieve God* ».

partisan de la concorde et de la paix — sous la grande bannière, bien sûr, de l’humanité. De son *Traité sur l’éducation d’un Prince*<sup>93</sup> (1515) à la *Complainte de la paix* (1517), en passant par son fameux adage *Dulce bellum inexpertis* (« la guerre est douce à ceux qui ne l’ont pas éprouvée », inséré dans son édition des *Adages* de 1515 et accompagné d’un long commentaire), Érasme met de l’avant une conception éthique du politique, beaucoup plus inspirée de la Cité idéale de Platon que des circonstances réelles de son époque.

Mais il faudrait être d’assez mauvaise foi pour reprocher à Érasme son manque de réalisme politique qui n’est, après tout, que la continuation logique de tout son caractère intellectuel et de ses idéaux humanistes. Il est d’ailleurs notable que son caractère, ses idéaux et ses valeurs se soient toujours formés en réaction — presque en contradiction constante — à l’environnement et aux situations dans lesquels il était jeté. De son éducation à Gouda, puis à l’école du chapitre de Saint Lebuinus et enfin à celle de Bois-le-Duc, où ses tuteurs l’enverront après la mort de ses parents, Érasme ne garde que les souvenirs amers d’un enseignement qu’il trouve barbare et archaïque. Les manuels sont complexes et tortueux, incroyablement compliqués, et les professeurs sont issus en grande majorité de la tradition scolastique : « [...] une grande partie du temps à l’école était consommé en dictée, répétition et mémorisation de vers niais et ridicules », écrira-t-il<sup>94</sup>. Le texte est tout puissant, et si un élève s’avise de l’interroger ou de le critiquer, il se fait rabrouer au nom de l’infaillibilité des auteurs. Toutefois, l’école du chapitre de Saint Lebuinus s’inscrit dans le nouveau mouvement spirituel particulier aux

---

<sup>93</sup> Le contraste que cet écrit présente avec *Le Prince* de Machiavel, écrit deux ans auparavant, mérite d’être souligné. Dans la comparaison de ces deux écrits se retrouvent, face à face, deux perspectives totalement opposées sur l’usage de la force et de la morale. Le début du dernier chapitre du livre de Stefan Zweig (« Le legs spirituel d’Érasme », *op. cit.*, p. 233) illustre d’une façon émouvante la défaite historique du moralisme érasmien face au cynisme d’un Machiavel.

<sup>94</sup> Cité dans George Faludy, *op. cit.*, p. 16. Ma traduction.

régions septentrionales, soit la *Devotio Moderna* dont j'ai parlé plus haut ; les maîtres qui enseignent à Érasme sont issus des rangs de la confrérie de la Vie Commune, qui pratique cette *Devotio Moderna*, et certains d'entre eux introduisent dans leur enseignement un certain sens de l'Antiquité classique. Fait beaucoup plus marquant pour Érasme, c'est également à cette école qu'il a l'occasion d'entendre régulièrement des conférences d'Agricola — considéré comme le premier humaniste hollandais — qui l'impressionnent vivement et lui ouvrent certainement de nouveaux horizons intellectuels.

Aussi rares soient-ils, ces quelques moments de lumière qu'Érasme rencontre dans son parcours scolaire renforcent en lui la haine de tout ce qui est inutilement obscur et complexe, de l'ignorance, de la répétition mécanique, de l'asservissement aveugle aux vieux commentateurs. Corrélativement à cette haine, se développe chez lui un immense désir d'épuration, de clarification, d'essentialisme. Et c'est ce qu'il trouvera lorsque, entré « malgré lui » au couvent de Steyn<sup>95</sup>, il se réfugiera dans l'immense bibliothèque classique du monastère. Là, il se vautre dans la lecture de poètes classiques comme Virgile, Horace, Ovide, Juvénal, Stace, Martial, Claudien, et de nombreux autres. Dans la correspondance qu'il entretient avec les quelques amis, latinistes comme lui, dont il s'est entouré, c'est l'échange de vers latins qui occupe la plus grande place. Érasme développe un latin de plus en plus épuré, il manie les subtilités de la langue avec une grande souplesse et commence même à la moderniser. Il découvre les humanistes

---

<sup>95</sup> Érasme prononcera ses vœux en 1488. Si sa correspondance de l'époque ne le laisse pas transparaître, il ne cessera par la suite d'affirmer qu'il n'avait aucun goût pour la vie monastique, et qu'il n'est entré au couvent que suite aux pressions de ses tuteurs — qu'il soupçonne d'ailleurs d'avoir voulu se débarrasser de son frère et de lui pour ne pas avoir de compte à leur rendre sur leur héritage. Si certains biographes avancent que cette version lui était surtout utile pour être plus facilement en mesure d'être libéré de ses vœux, la suite de ce mémoire devrait montrer qu'Érasme n'était en effet rien moins que fait pour la vie monastique.

italiens —Filelfo, Aenas Sylvius, Guarino, Poggio, et tout particulièrement Lorenzo di Valla, dont l'*Elegantiae* est à l'époque l'ouvrage incontournable pour tout jeune latiniste soucieux de soigner son style. Il solidifie ainsi sa culture latine, et décuple son amour des belles-lettres.

## 2. Un humanisme propre

Érasme est donc d'abord un *orator*, un littérateur et un poète. Et c'est avec cette sensibilité de poète qu'il regarde le monde extérieur lorsqu'il obtient la permission de quitter le couvent pour devenir secrétaire particulier, puis pour aller étudier à Paris. Ce monde, pour Érasme, est encore imprégné de barbarie. La fragilité de son corps est en adéquation parfaite avec la douceur de son esprit ; on pourrait presque croire que la compagnie des premiers humanistes qu'il rencontre — Robert Gaguin à Paris, puis Thomas More, John Fisher et bien sûr John Colet en Angleterre — le reconforte physiquement. Son corps a horreur du froid et des chaleurs comme son esprit a horreur des extrémismes ; il mange et boit avec modération, tout comme il pense toujours en nuances ; il déteste la violence et les guerres, tout comme il a les controverses en horreur... Érasme se veut la manifestation avant la lettre du corps sain dans un esprit sain.

L'humaniste cherche à élever l'homme, dans toutes ses dimensions ; par la culture et, surtout, par l'éducation, il veut tendre vers l'âge d'or de la civilisation. Non content de toujours chercher à clarifier, simplifier, aplanir, défaire les nœuds et concilier les esprits, il veut également policer la société. Entre deux éditions de classiques grecs ou latins, entre deux pamphlets caustiques sur les dérives du clergé, entre deux

révolutions théologiques, Érasme écrira des traités qui peuvent paraître futiles, mais qui sont finalement la continuation logique de son oeuvre : *L'institution du mariage chrétien* (1526), *L'éducation des enfants* (1529), *La civilité puérile* (1530), entre autres, nous présentent un Érasme qui a en aversion tout ce qui est déraisonnable et grossier, qui plaide inlassablement pour le décorum, la politesse, la douceur, l'obligeance. Le monde qu'Érasme fait miroiter est à l'image des rêves de la Renaissance ; c'est un monde traversé de douceur et de piété, dans lequel les mariages sont purs et chastes, centrés sur l'amour du Christ et des enfants ; l'éducation des enfants en est une proprement moderne, faite de douceur, de jeux, de stimulations. En transmettant des règles de civilités aux enfants, Érasme souhaite faire passer des messages aux adultes : « il faut avoir soin de se tenir les dents propres », « c'est de la négligence que de ne pas se peigner », « avoir de la morve au nez, c'est le fait d'un homme malpropre »<sup>96</sup>...

De son long séjour au dortoir du Collège de Montaigu, à Paris (le « Collège des poux », comme il l'appellera souvent plus tard), il garde une obsession — en avance sur son temps — pour l'hygiène ; à ses amis comme dans ses livres, il ne cesse de recommander des draps propres, des longues marches, la modération dans la nourriture et la boisson, et même des bains quotidiens<sup>97</sup>. Le fait d'évoluer dans une maison simple et propre, comme celui d'avoir des rapports cordiaux avec ses semblables et d'éviter de les choquer par son apparence ou ses manières, font partie des « détails » qui participent pour Érasme à l'élévation de la dignité de l'Homme.

---

<sup>96</sup> Cité dans Léon E. Halkin, *Érasme parmi nous*, Paris, Fayard, 1987, p. 348-349.

<sup>97</sup> Ce qui lui vaudra d'ailleurs les foudres d'un ami humaniste italien, qui s'éleva contre « the proposal of washing oneself every day, a disgusting northern practice incompatible with human dignity ». Voir George Faludy, *op. cit.*, p. 242-243.

### 3. Philologie sacrée

L'intérêt d'Érasme pour la théologie ne sera éveillé qu'étonnamment tard, après sa rencontre en Angleterre avec Thomas More et surtout John Colet, en 1499, lorsqu'il a déjà trente ans. Jusqu'alors, il se tenait éloigné de tout ce qui ne relevait pas de la pensée classique (et donc, également, des pères de l'Église), qu'il considérait ni plus ni moins que barbare. Son évolution, de jeune poète qu'il était au couvent au théologien qu'il est devenu dans son âge plus avancé, est presque identifiable en strates d'intérêts qu'il ajoute les unes aux autres, d'une façon unique, pour créer la pensée originale qui sera la sienne. Érasme était, d'abord et avant tout, un latiniste — ce dont témoigne son premier ouvrage publié, ses *Adagia*<sup>98</sup>, un recueil dans lequel il répertoriait et commentait des locutions et proverbes, latins et grecs<sup>99</sup>, à l'usage de tous ceux qui souhaitaient se rapprocher de l'esprit de l'Antiquité ; en somme, une sorte de coffre à outils pour « aspirants humanistes ». Son intérêt se dirige alors exclusivement vers les *bonae litterae*, vers la restauration d'une pure latinité, vers la réémergence de l'esprit de l'Antiquité — bref, Érasme est d'abord un humaniste dans le sens premier du terme. Il n'a à cette époque que les dieux, les muses, Cicéron et Virgile à la bouche ; si, dans ses *Antibarbari* (qu'il commence à rédiger dès 1492) il défend déjà l'idée que la littérature profane n'est pas en contradiction avec la véritable piété, il demeure que cette piété se fait pour le moins discrète dans ses premiers écrits.

---

<sup>98</sup> Le mot même — « adagia » — est un excellent exemple de la contribution d'Érasme à la modernisation du latin. C'est même à partir du titre de cet ouvrage que le mot « adage » se diffusera dans la langue française courante. (Dictionnaire historique de la langue française, Tome 1, Paris, Le Robert, 2000, p 33).

<sup>99</sup> Érasme avouera plus tard être honteux de la première édition de cet ouvrage (en 1500 ; une seconde édition viendra d'ailleurs en 1508), écrite alors qu'il n'avait encore qu'une connaissance parcellaire du grec. Ce n'est qu'après son premier voyage en Angleterre (en 1499) qu'il se mettra à l'apprentissage de cette langue. La maîtrise du grec lui prendra plus de trois ans de travail acharné.

Il n'est que logique que cet intérêt premier pour les belles-lettres le porte ensuite vers la philologie ; en droite ligne, toujours, avec les idéaux de l'humanisme, Érasme participe à la chasse aux manuscrits, les commente, les traduit du grec au latin, les réinsère dans leur contexte historique pour mieux permettre aux lecteurs d'en saisir l'essence. Ainsi, lorsque Érasme entreprendra son imposant travail de restauration de la théologie, ce sera avec cet amour des lettres et de la philologie comme bagage. Ce parcours graduel, ce regard singulier sur la théologie, explique l'attitude d'indifférence et même de mépris avec laquelle il recevra tardivement, en 1506, son doctorat et son titre de *Magister Noster*<sup>100</sup> : la théologie qu'entreprend Érasme se veut la plus éloignée possible de celle alors majoritairement enseignée dans les universités, cette vieille théologie engoncée dans la scolastique qu'Érasme abhorre.

---

<sup>100</sup> Il reçoit ce titre à son arrivée en Italie, bien après ses études inachevées au Collège de Montaigu, et vraisemblablement à titre de faveur — sans préparation ou examen préalable.

## **B. Théologies érasmiennes**

Et c'est avec une pareille mentalité qu'après cela vous vous imaginez être un chrétien, vous qui n'êtes même pas un homme ?

Érasme, *Opinions dignes d'un Chrétien*<sup>101</sup>

Comme je l'ai mentionné plus haut, la pensée d'Érasme s'élabore en strates : belles-lettres, philologie, théologie. C'est en amoureux des belles-lettres qu'il se lancera dans son œuvre de philologue, et c'est avec son expérience de philologue qu'il s'attaquera à la théologie. Son premier véritable contact avec les Pères de l'Église est d'ailleurs son amour de saint Jérôme (incidemment saint patron des traducteurs), qu'il souhaite ardemment rééditer. Cette admiration n'est bien sûr pas étonnante ; un certain parallèle est même à tracer entre Érasme et saint Jérôme. Ce dernier, considéré comme l'un des plus érudits des Pères de l'Église — maniant le grec, le latin et l'hébreu — est notamment (comme nous l'avons plus haut) l'auteur de la Vulgate. Mais il est à croire qu'Érasme était surtout attiré par l'excellent maniement de saint Jérôme du latin et du grec, et par sa plume exceptionnelle ; sans doute, à une époque où le jeune Érasme s'abreuvait de Cicéron, de Virgile et d'Horace, était-il davantage attiré par la finesse du style de saint Jérôme que par sa pensée théologique. Mais c'est sans conteste cette fervente admiration qui ouvre la voie à sa carrière de théologien et, surtout, qui en donne le ton. La pensée religieuse d'Érasme est régie par les mêmes mots d'ordre que toutes les autres sphères de ses écrits : clarté, simplicité, retours aux sources, dignité de l'homme.

---

<sup>101</sup> Cité par Johann Huizinga, *Érasme*, Paris, Gallimard, 1955, p. 99.

## 1. Les moines, les prêtres et le Pape

Comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, Érasme considère qu'il est entré au couvent contre son gré, par la volonté de tuteurs à la moralité douteuse. Son choix de couvent ne s'est d'ailleurs pas fait en fonction de l'ordre dans lequel il entrait et de ses convictions religieuses, mais bien en regard de l'impressionnante bibliothèque classique du couvent de Steyn, sans doute la meilleure du pays. Plus tard, Érasme écrira souvent sur la « profonde répugnance » que lui inspirait la vie monastique ; nullement pénétré d'une quelconque mysticité, il ne comprendra jamais l'utilité des cruelles mortifications que s'infligeaient ses frères, et sa constitution fragile lui rendra les nombreux jeûnes insupportables. Sans avoir des goûts de luxe, Érasme, nous l'avons vu, a tout de même toujours tenu à son confort, et l'ascétisme volontaire des moines ne pouvait lui apparaître qu'absurde.

Cette « répugnance » est accentuée par le fait qu'il se sent entouré d'ignorance et de superstitions. Réfugié dans la bibliothèque du couvent, dans ses correspondances et dans ses vers latins, il sent que ses activités profanes ne sont guère appréciées de ses frères. Non seulement l'environnement monacal n'est pas stimulant pour l'amour des belles-lettres d'Érasme, mais l'esprit classique y est tenu en suspicion — dans l'optique très affichée, et peu étonnante pour l'époque, que la connaissance devient très facilement l'ennemie de la foi véritable. Dans un tel contexte intellectuel, Érasme se sent déprimer. Une fois entré au couvent, son désir obsessionnel sera d'en sortir ; une fois sorti du couvent, sa peur constante sera d'y être rappelé.

C'est d'abord au couvent, puis alors qu'il travaille comme secrétaire auprès de l'évêque de Cambrai, qu'il rédige les *Antibarbari* ; dans cette œuvre se retrouve déjà,

sous une forme embryonnaire, le projet théologique d'Érasme. En souhaitant défendre l'esprit classique contre les attaques de ses frères, il avance avec force l'idée que les belles-lettres et la piété, loin d'être irréconciliables, ne font en fait que se compléter. À travers une dénonciation de la vie monastique (mise en scènes, dans le dialogue, comme les principaux ennemis de la culture classique), de sa réclusion et de sa culture de martyre, Érasme avance déjà l'idée que l'humanisme peut aider à réformer l'Église, emprisonnée dans son dogmatisme étroit, son abus des superstitions et même son ascétisme ; dans les grandes œuvres classiques, en effet, se retrouvent dans une forme épurée les véritables vertus chrétiennes, dont seul un barbare voudrait détourner le peuple : « Les moines mendiants, écrit-il, désirent que le peuple reste d'une sottise extrême pour lui en imposer plus facilement, pour le convaincre de ce qu'ils veulent, pour mieux l'épouvanter par la superstition<sup>102</sup> ». L'attaque est violente, et préfigure de la suspicion la plus aigüe dans laquelle Érasme tiendra, toute sa vie durant, les moines.

Il reprendra l'épée, avec encore plus de vigueur, dans l'*Éloge de la Folie* qui paraîtra à Paris en 1511. Il vilipende à nouveau l'ignorance et la piété purement extérieure des moines : « D'abord [les moines] trouvent que le comble de la piété c'est de ne rien savoir des belles-lettres, pas même lire<sup>103</sup>. » Puis, plus loin :

Quoi de plus plaisant que de les voir faire selon un règlement, d'après des sortes de calculs mathématiques qu'il serait impie d'enfreindre : tant de nœuds à la sandale, telle couleur pour la ceinture, telle teinture pour chaque pièce du vêtement avec ses diverses nuances, telle matière et tant de largeur pour la ceinture, de tel aspect et de telle capacité en boisseaux pour le capuchon, tant de doigts de largeur pour la tonsure, tant d'heure de sommeil [...] Et voici les bénédictins, et voilà les bernardins ; ici les brigittins, là les augustiniens, ici les guillemites, là les jacobites, comme si c'était trop peu d'être appelés chrétiens<sup>104</sup>.

---

<sup>102</sup> Cité par L. Gautier Vignal, *op. cit.*, p. 30.

<sup>103</sup> Érasme, *Éloge de la folie*, dans *Œuvres choisies*, édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager, Paris, Robert Laffont, 1994, p. 70.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 71-72.

Si l'ouvrage a un énorme succès à l'époque, s'il a un impact majeur sur les siècles à venir, si c'est le principal (sinon le seul, avec les *Colloques*) ouvrage d'Érasme qui est encore lu aujourd'hui, ce n'est pas uniquement parce qu'il est le plus accessible. Certes, le ton est léger, frais, irrésistiblement moderne, mais le propos l'est tout autant ; il est à peine croyable que, près de cinq siècles plus tard, la *Moria*<sup>105</sup> d'Érasme nous semble presque aussi irrévérencieuse. L'œuvre respire la spontanéité, et Érasme tentera d'ailleurs souvent d'en minimiser la portée et surtout l'intention. S'il avait su, a-t-il écrit en 1517 à un de ses amis, que son ouvrage froisserait à ce point, il ne l'aurait peut-être pas fait paraître<sup>106</sup>. Mais Érasme pouvait-il réellement se surprendre que les réactions à son livre aient été violentes ? Si les premières pages sont de l'ordre de l'aimable badinage philosophique, les dernières vilipendent l'Église d'une façon à peine voilée. Érasme peut bien dire à qui veut l'entendre qu'il ne s'agit pas de ses dires mais de ceux de la Folie, les pointes sont trop fines et le ton trop franc pour berner qui que ce soit. L'ouvrage est un merveilleux florilège de toutes les critiques cinglantes qui pouvaient être adressées à l'Église dans un esprit de réforme. Si les moines sont souvent les cibles favorites d'Érasme, l'*Éloge* n'épargne rien du clergé : du prêtre<sup>107</sup> au pape<sup>108</sup>, en passant par les cardinaux<sup>109</sup> et les évêques<sup>110</sup>, chacun a droit à sa part d'ironie.

---

<sup>105</sup> « Folie », en grec. L'ouvrage est d'ailleurs dédié à Thomas More, dont le nom (« sot » en grec — le pauvre était très mal nommé) a sans doute inspiré Érasme. C'est également chez Thomas More lui-même qu'Érasme a écrit l'*Éloge* — en sept jours, et tout en étant affligé de douloureuses pierres aux reins.

<sup>106</sup> Voir Johan Huizinga, *op. cit.*, p. 136.

<sup>107</sup> « [...] quels bons yeux pour tirer de vieux manuscrits de quoi terrifier le menu peuple et le convaincre qu'ils ont droit à plus qu'à la dîme ». *Ibid*, p. 82

<sup>108</sup> « Que d'avantages leur enlèverait la sagesse si elle s'emparait d'eux une seule fois ! Que dis-je la sagesse, mais un seul grain de ce sel dont a parlé le Christ ! Tant de richesses, tant d'honneurs, tant d'autorité, tant de victoires, tous ces offices, toutes ces dispenses, tous ces impôts, toutes ces indulgences, tant de chevaux, de mules, de gardes, tant de plaisirs. » *Ibid*, p. 80.

<sup>109</sup> « Il en serait de même [ils abandonneraient leur poste] si les cardinaux pensaient qu'ils sont les successeurs des apôtres, qu'on exige d'eux la vie dont ils donnèrent l'exemple et qu'ils sont non pas les possesseurs mais les dispensateurs des biens spirituels, dont ils auront bientôt à rendre un compte très exact ». *Ibid*, p. 79.

Sur le pape, une parenthèse est à faire. Il est à savoir qu'au moment où il écrit l'*Éloge*, le pape siégeant à Rome est Jules II, qui souhaite à tout prix élargir le pouvoir de l'État pontifical, dans une Italie déjà minée par de nombreuses rivalités ; son orientation résolument belliqueuse lui vaut d'ailleurs le surnom de Jules César II. En addition aux nombreuses campagnes qu'il mène en Italie, Jules II est l'initiateur de l'immense projet de construction de la basilique saint Pierre, à Rome — pour le financement de laquelle, on s'en souviendra, il encourage une augmentation considérable du trafic des indulgences. Lorsque Érasme effectuera son voyage en Italie (de 1506 à 1508), il aura l'occasion d'assister en première ligne non seulement à l'arrogante pompe papale, mais aussi et surtout aux ravages que ses campagnes militaires font subir à la région<sup>111</sup>. Deux ans après la parution de l'*Éloge*, et quelque temps après la mort du pape, Érasme écrit anonymement un pamphlet cinglant, « Julius exclusus e coelis », dans lequel il met en scène Jules II se retrouvant devant saint Pierre aux portes du Paradis ; le pape tente de plaider sa cause et de justifier ses excès, mais il se voit finalement refuser l'entrée au Ciel... Il n'est pas à se surprendre qu'Érasme se soit toujours défendu — bien que maladroitement — de la paternité de cette satire.

L'*Éloge de la folie*, de même que son « Julius exclusus e coelis », semblent une parenthèse dans les œuvres d'Érasme ; si sa plume est toujours acérée, si son ton demeurera toujours quelque peu ironique, on ne retrouvera plus, dans ses œuvres subséquentes, d'attaques aussi violentes à l'endroit de l'Église. Sans doute, les

---

<sup>110</sup> « Quant au soin du troupeau, ou bien ils le confient au Christ lui-même, ou bien ils le rejettent sur ceux qu'on appelle “frères” ou sur les vicaires. Et ils ne se souviennent plus de leur nom, de ce que signifie le mot d' “évêque”, c'est-à-dire travail, vigilance, sollicitude. Mais pour attraper l'argent du troupeau, ils font parfaitement les “évêques” [en grec : qui a l'œil sur...] : ils surveillent ». *Ibid*, p. 79.

<sup>111</sup> C'est également sous le règne de Jules II que Luther, alors encore simple moine augustinien, effectuera son propre voyage en Italie (en 1510-1511), voyage auquel beaucoup d'historiens font remonter son indignation face à l'Église et surtout à la papauté.

successeurs de Jules II se montreront aux yeux d'Érasme un peu plus digne de leur tiare. Mais surtout, l'humaniste a un ennemi plus important à abattre : les dérives de la religion quotidienne du peuple : culte des saints, des images, croyance aux miracles, piété extérieure aux accents magiques... Ces thèmes lui sont plus familiers, et ont d'ailleurs été l'objet du premier véritable ouvrage religieux d'Érasme (bien antérieur à l'*Éloge*) : l'*Enchiridion militis christiani*<sup>112</sup>, publié pour la première fois en février 1503. Bien qu'il soit un des premiers écrits d'Érasme, l'*Enchiridion* est un des exposés critiques les plus clairs qu'il ait écrit sur les pratiques religieuses de son époque ; il est un condensé des thèmes et des principes généraux qui traverseront par la suite toutes ses œuvres : l'*Éloge de la Folie*, et les *Colloques*, bien sûr, mais également de petits traités comme « Sur l'interdiction de manger de la viande » (1522), ainsi ses œuvres théologiques — dont la principale, la traduction du Nouveau Testament, mérite qu'on s'y attarde quelques instants.

## 2. Retour aux sources

Le travail qu'a effectué Érasme sur le Nouveau Testament est emblématique de l'esprit religieux des humanistes et plus spécifiquement, bien sûr, du sien. Pour Érasme, la clé d'une véritable piété populaire est le *retours au texte*. S'il nous faut résumer ce que nous avons vu dans les précédentes parties de ce mémoire, il est important de rappeler qu'à l'époque, la Bible de référence était la Vulgate ; traduction assez approximative, parsemée d'erreurs, qui n'avait jamais été révisée depuis son écriture par

---

<sup>112</sup> Ce titre, traduit généralement en français par « Manuel du soldat chrétien », a en fait un double sens : l'usage du mot grec *Enchiridion* est un savant jeu de mot — courant à l'époque —, ce terme voulant aussi bien dire « poignard » que « petit traité ». L'ouvrage d'Érasme peut donc également se traduire par le « poignard du soldat (ou combattant) chrétien » (voir entre autres Johan Huizinga, *op. cit.*, p. 97).

saint Jérôme, plus d'un millénaire auparavant. Instrument approximatif, donc, la Vulgate ne se retrouvait de plus qu'entre les mains du clergé — et même, encore là, plusieurs prêtres et moines ne l'avaient jamais approchée. Les théologiens eux-mêmes se servaient bien davantage des commentaires des pères de l'Église et des saints que des Écritures en elles-mêmes — ce qui, dans la perspective d'Érasme, contribuait à leurs égarements.

La traduction du Nouveau Testament, auquel il s'attellera en Angleterre en 1505 et 1506, est donc bien plus qu'un travail de linguiste ; en retravaillant les Écritures, Érasme cherche en quelque sorte à en faire à nouveau un outil de travail fondamental, un pilier principal de piété. Il semble aujourd'hui à peine croyable que cette entreprise ait pu soulever une telle levée de boucliers ; pourtant, Érasme a du se défendre de nombreuses attaques, principalement de la part des théologiens conservateurs (de Louvain et de Paris, tout particulièrement) qui ne pouvaient accepter, d'une part, qu'un « profane » comme Érasme transforme soudainement les paroles saintes, et d'autre part, qu'il laisse ainsi entendre que les pères de l'Église aient pu faire fausse route dans leurs interprétations. Cette querelle entre l'humaniste et les scolastiques est à l'image de toutes celles qui parsèmeront la vie d'Érasme. Les « théologiens », comme il les attaque plus génériquement, sont l'illustration parfaite de tout ce qu'Érasme souhaite abattre : complexité de la pensée, intolérance, déraison et, surtout, carcan des traditions.

[...] Et vous imaginez leur bonheur quand [les théologiens] façonnent et refaçonnent à leur guise les Saintes Écritures, comme si c'était de la cire molle, quand ils exigent qu'on regarde leurs conclusions, déjà approuvées par quelques scolastiques, comme supérieures aux lois de Solon et même préférables aux décrets pontificaux, quand ils s'érigent en censeurs de l'univers et amènent à la rétraction tout ce qui ne se conforme pas rigoureusement à leurs conclusions explicites et implicites et qu'ils prononcent sur un ton d'oracle : « Cette proposition est scandaleuse » ; « celle-ci est irrévérencieuse » ; « celle-ci sent l'hérésie » ; « celle-ci est malsonnante », si bien que désormais ni le baptême, ni l'Évangile, ni Paul ou Pierre, ni saint Jérôme ou Augustin ni même Thomas *le maître aristotélicien*

ne font un chrétien s'il n'y a eu l'approbation des bacheliers, tant est grande leur subtilité de jugement<sup>113</sup>.

Au-delà des raisonnements opaques et de la méthode dialectique tortueuse qu'avaient en profonde horreur tout humaniste digne de ce nom, Érasme en avait contre le dogmatisme aveugle des scholastiques, qui atrophiait radicalement la pensée. Les querelles des scholastiques sur des points de détail des questions religieuses<sup>114</sup> l'irritaient au plus point ; Érasme n'avait aucun problème à admettre que certaines questions étaient sans réponse. Et même davantage : il affirmait sans ambages que la Bible contenait des passages obscurs qu'il était pratiquement impossible d'interpréter : « Nous avons défini, dit-il, trop de choses que nous eussions pu, sans danger pour notre salut, ou ignorer ou passer sous silence<sup>115</sup> ». Si Érasme veut épurer le Nouveau Testament, s'il encourage sa traduction en langues vernaculaires<sup>116</sup>, c'est bien entendu pour encourager le contact direct avec les Écritures. Mais ce contact doit se faire dans une optique pédagogique ; ce qu'Érasme souhaite transmettre avant tout, avec son *Novum Instrumentum*, c'est l'« esprit » du Christ.

---

<sup>113</sup> Érasme, *Éloge de la Folie*, *op. cit.*, p. 69.

<sup>114</sup> En addendum à la présentation que j'ai faite, plus haut, des scolastiques, je me dois de citer ici un passage savoureux de Faludy, qui les présente ainsi (parlant des débats qui secouaient les universitaires à l'époque où Érasme fait son entrée à Paris) : « One if these debates was on the following crucial issue : Do four five-minute prayers said on consecutive days stand a better chance of being heard by the Almighty than one twenty-minute prayer ? Is a prayer of ten minutes, said on behalf of ten people, as efficacious as ten one-minute prayers ? The issue was settled after eight weeks of speeches — slightly longer than it had taken Columbus to sail to America the previous year. » (George Faludy, *op. cit.*, p. 60).

<sup>115</sup> Cité par Johan Huizinga, Érasme, *op. cit.*, p. 194.

<sup>116</sup> « Je suis en effet passionnément en désaccord avec ceux qui refusent aux ignorants la lecture des Lettres divines après leur traduction en langue vulgaire [...]. Puissent ces livres être traduits en toutes les langues, pour pouvoir être lus et connus non seulement des Écossais et des Irlandais, mais aussi des Turcs et des Sarrasins. Le premier stade, assurément, c'est de les faire connaître d'une façon ou d'une autre. » Érasme, « Exhortation au pieux lecteur » (édité en préface à sa traduction du Nouveau Testament [*Novum Instrumentum*]), *op. cit.*, p. 597. C'est d'ailleurs sur son *Novum Instrumentum* que seront basées, dans les années à venir, la grande majorité des traductions du Nouveau Testament en langues vernaculaires.

### 3. La *Philosophia Christi*

Ce que j'appelle la « théologie érasmienne » tient toute entière dans cette idée de philosophie du Christ. Lorsque Érasme entreprend de faire une nouvelle traduction du Nouveau Testament, il le fait autant dans un esprit de théologie que de philologie. Il est clair qu'il n'attache pas vraiment d'autorité *per se* aux « Divines écritures » ; les Évangiles sont d'abord et avant tout un *intermédiaire* pour saisir et comprendre la parole du Christ. C'est cette idée qui, bien qu'elle ne sera jamais vraiment explicitée, le distinguera de la majorité des théologiens de son temps et lui attirera les foudres de ses « collègues ». La théologie d'Érasme est christocentrique, dans le plein sens du terme : « [...] place devant toi le Christ comme l'unique but de toute ta vie, auquel tu rapportes toute ton application, tous tes efforts, tout ton temps de repos et d'activité<sup>117</sup> ». Tout le reste est, à ses yeux, sinon sans importance, du moins secondaire.

Le Christ d'Érasme est avant tout un idéal ; « la charité, la simplicité, la patience, la pureté<sup>118</sup> », et toutes les autres vertus qu'il a enseignées doivent être suivies par ses disciples. Le premier et le véritable devoir de tout chrétien est de tendre vers l'*imitation* du Christ, vers ses vertus ; car bien qu'il s'y réfère souvent presque comme à une *idée* platonicienne, l'humanité du Christ est pour lui primordiale, puisque c'est vers elle que doit tendre l'Homme s'il veut véritablement être Homme. C'est cette idée que contient véritablement la dénomination d'« humanisme chrétien » : l'Homme ne peut véritablement s'épanouir en tant que tel — en tant qu'idéal de l'*humanisme* — que par et dans la vérité chrétienne. Puisque c'est elle qui lui confère toute sa dignité.

---

<sup>117</sup> Érasme, *Manuel du soldat chrétien*, *op. cit.*, p. 561.

<sup>118</sup> *Ibid.*

C'est dans cette perspective qu'Érasme ancre tout son travail d'interprétation des textes ; la « philosophie du Christ » implique de s'éloigner des apparences, du visible, pour comprendre, s'imprégner et atteindre l'idéal chrétien<sup>119</sup>. La *compréhension* de l'essence des vertus chrétiennes est un aspect crucial de la démarche religieuse, aspect bien rendu par le terme de « philosophie ». Érasme se tient en effet sur une ligne étroite entre le dogme — le donné, l'indiscutable, extérieur à l'individu —, et la compréhension d'un « ensemble de principes coordonnés <sup>120</sup> », des principes logiques et intelligibles. Si l'individu n'est pas saisi de l'esprit du Christ, s'il ne comprend pas sa philosophie, alors sa religiosité ne peut être que vaine, et ce, même s'il s'efforce d'en suivre les rituels extérieurs.

Après l'aperçu que nous venons d'avoir de la théologie érasmiennne, il ne sera pas surprenant d'apprendre qu'Érasme associait très aisément rituels et superstitions. Dans l'*Enchiridion*, tout particulièrement, Érasme met tout en œuvre pour détruire l'idée selon laquelle la religion se réduirait à une perpétuelle observance de rites — idée qu'Érasme associe systématiquement à une religiosité de type « judaïque » : « J'appelle judaïsme, dit-il, non pas l'impiété des juifs en leur temps, mais l'anxieuse obéissance des chrétiens à l'égard de leurs observances propres<sup>121</sup> ». Érasme associe bien entendu fortement ce type « judaïque » à une religion attachée à l'Ancien Testament — qui pourrait, selon lui, disparaître sans que la chrétienté ne s'en porte plus mal. L'important pour Érasme est le

---

<sup>119</sup> Le *Manuel du soldat chrétien*, tout particulièrement, est pénétré de cette idée tout à fait platonicienne : « Au surplus, sois si bien convaincu de l'existence des réalités invisibles, que les visibles, en comparaison, soient à peine des sortes d'ombres qui ne représentent aux yeux qu'une certaine image des invisibles. » (Érasme, *Manuel du soldat chrétien*, *op. cit.*, p. 568.) On reconnaît sans peine ici l'allégorie de la caverne, dans laquelle le Christ occupe le rôle du soleil de la sagesse.

<sup>120</sup> Léon E. Halkin, *Érasme parmi nous*, *op. cit.*, p. 419.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 211.

message du Christ ; l'Ancien Testament, avec ses sacrifices, ses violences, ses lois, ses observances et son Dieu vengeur, ne l'intéresse nullement.

Pour Érasme, donc, les marques extérieures de piété ne sont que de peu d'importance ; c'est pourquoi il tient en si grande horreur ces moines qui brandissent leur bure et leur pauvreté comme des gages de salvation. Les Écritures doivent servir à tirer des enseignements personnels, qui sont compris et intériorisés : mieux vaut lire attentivement un seul Psaume et en élever son âme, plutôt que de lire à voix haute et de façon distraite tout le psautier. Si la connaissance de la culture classique est si fondamentale, c'est qu'elle peut apprendre *comment* lire le Nouveau Testament :

Quelle différence entre lire les livres des Rois ou des Juges ou l'histoire de Tite-Live si, d'aucun des deux côtés, tu n'as regard à l'allégorie ? Car dans l'histoire de Tite-Live, il y a des traits propres à corriger les mœurs communes, dans la Bible des détails même choquants pour l'aspect et qui, si l'on ne regarde que l'écorce, sont propres à nuire aux mœurs. Par exemple le brigandage de David, son adultère acheté au prix d'un homicide, Samson éperdument amoureux, l'accouplement furtif des filles de Loth avec leur père, et mille autres récits de ce genre. Ainsi donc, une fois méprisée partout la substance charnelle de l'Écriture, surtout de l'Ancien Testament, il conviendra de sonder le sens spirituel caché.

Lire les Écritures saintes comme on lirait le mythe de Prométhée, celui de Sisyphe ou de la boîte de Pandore, loin d'être une hérésie, permet d'accéder au véritable sens de la parole de Dieu. Et souvent, l'essence de ces paroles se retrouve déjà dans les écrits des anciens, puisque la vérité (« toute vérité est chrétienne ») est intemporelle.

C'est ce que tentait d'inculquer Érasme à ses contemporains. Une fois compris le sens de l'Évangile — ou de l'histoire de la vie des saints, par exemple — il faut s'en pénétrer et accorder sa vie aux préceptes qui en émane. Le Chrétien est en effet, pour Érasme, celui qui *vit* réellement en conformité avec l'esprit du Christ. Comme le dit Stefan Zweig : « ce n'est pas l'adoration des saints, les pèlerinages ni les prières que l'on psalmodie, ce n'est pas la scolastique avec son "judaïsme stérile" qui font d'un homme

un chrétien, mais les preuves qu'il donne de ses sentiments, sa manière de vivre, humaine et chrétienne<sup>122</sup> ». Pour Érasme, la religion est d'abord et avant tout un état d'esprit et un mode de vie.

Ton âme entière ne respire encore que le monde : à l'extérieur tu es chrétien, au-dedans, plus païen qu'un païen. Pourquoi cela ? Parce que tu n'as en main que le corps du sacrement, l'esprit est absent. Ton corps a été lavé : quelle importance, aussi longtemps que l'âme reste souillée ? On a mis sur ta langue des grains de sels : à quoi bon, si l'âme est non salée ? On a fait sur ton corps une onction, mais l'âme n'est pas ointe. [...] tu vénères les saints, tu te réjouis de toucher leurs reliques : mais tu méprises ce qu'ils t'ont laissé de meilleur comme relique, l'exemple d'une vie pure. Nul acte de culte n'est plus agréable à Marie que si tu imites l'humilité de Marie. Nulle marque d'honneur n'est mieux reçue des saints et plus appropriée que si tu travailles à reproduire leurs vertus. Tu veux t'attirer la faveur de Pierre ou Paul ? Imite la foi de l'un, la charité de l'autre, et tu auras plus fait que si tu courais dix fois d'église en église à travers Rome<sup>123</sup>.

Ce genre de propos ne peut que nous emmener un nom en tête : Luther. On pourrait croire qu'Érasme, après avoir vilipendé l'Église et le Pape, attaqué les indulgences, le culte des saints, les pèlerinages, et plaidé pour une religion intériorisée, ne pourrait que se réjouir de l'arrivée du réformateur... Pourtant, rien n'a été plus tragique pour lui que l'apparition de Luther dans le paysage politico-religieux européen. Le protestantisme sera, pour Érasme, le plus grand drame de l'Histoire.

---

<sup>122</sup> Stefan Zweig, *op. cit.*, p. 91.

<sup>123</sup> Érasme, *Manuel du soldat chrétien, op. cit.*, p. 575.

## C. Érasme et Luther

« Du bist nicht fromm<sup>124</sup> ».

Interjection de Luther à Érasme.

Il est toujours fascinant de regarder la vie d'un homme par le prisme de celle d'un autre. Et les biographes d'Érasme semblent bien, consciemment ou non, regarder Luther par les yeux de leur sujet. Jamais deux personnalités ne furent plus opposées nous dit-on ; et il est en effet très intéressant d'admirer le contraste que l'on nous dépeint. Si Érasme est nuancé, compatissant et doux, Luther est, le plus souvent, présenté comme dogmatique, sans mesure, intolérant et vulgaire<sup>125</sup>. Les deux « protagonistes » (de notre point de vue bien sûr) du « drame » qui va se jouer dès le 31 octobre 1517 étaient, étrangement, faits à la fois pour s'entendre et se déchirer. Les relations qu'ils entretiendront seront complexes et tortueuses — même si leurs contacts directs seront restreints, et même si, au final, ils ne se seront jamais rencontrés — et méritent ici notre attention, ne serait-ce que parce qu'elles nous aident à mieux comprendre le caractère et surtout la pensée d'Érasme.

---

<sup>124</sup> « Tu n'es pas pieux. » Cité dans Léon E. Halkin, *Érasme*, *op. cit.*, p. 327 (sur l'origine de cette exclamation, voir p. 472, note 1).

<sup>125</sup> Il m'est difficile de ne pas noter, que cela soit ou non significatif, que les deux biographes d'Érasme qui ont sans conteste les mots les plus durs pour décrire Luther (L. Gautier Vignal, qui le décrit comme « intolérant et fanatique », et Stefan Zweig, qui s'y réfère comme à un homme « haineux », « belliqueux », et à un « fanatique enragé ») sont deux biographes d'avant-guerre. Le premier écrit d'ailleurs sans plus de détour, en 1936 : « Les événements survenus en Allemagne au cours des dernières années, l'exaspération du sentiment national, le projet de restauration d'une religion purement germanique, la floraison d'une singulière littérature exaltant la race, le besoin de répondre passionnément à l'appel d'un chef, etc., projettent à quatre siècles de distance un jour nouveau sur le mouvement de la Réforme » (L. Gautier Vignal, *Érasme*, *op. cit.*, p. 191).

## 1. Et Luther fut...

Le 31 octobre 1517, donc, Luther affiche ses 95 thèses contre les indulgences sur les portes de l'église de Wittenberg. Érasme, entraîné dans de violentes polémiques personnelles depuis la parution de sa traduction du Nouveau Testament, n'a guère le temps d'en faire de cas ; tout au plus envoie-t-il une copie des thèses à Thomas More, près d'un an plus tard, accompagnée de brèves remarques sur les abus du clergé et l'indécence du trafic d'indulgences. Pour Érasme, les thèses de Luther ne sont de toutes façons qu'une agitation de plus dans une Europe violemment secouée depuis quelques années déjà ; Zwingli est déjà lancé dans ses prêches réformistes en Suisse, pendant que la succession de Charles Quint à l'empereur Ferdinand d'Aragon suscite le mécontentement de François 1<sup>er</sup>, qui menace de prendre les armes ; le pape lui-même est mêlé dans des querelles de duché, qui coûtent très chers à l'Église, pendant que les Turcs s'approchent de plus en plus des portes de l'Europe. Érasme a le sentiment que la paix et la concorde chrétienne qui lui sont si chères sont de plus en plus menacées ; il n'a aucun moyen de se douter que ce moine augustinien, qui vient de manifester son mécontentement à l'égard de la papauté, est à la veille de bouleverser l'Europe de façon beaucoup plus définitive que ne pourrait le faire n'importe quel événement politique.

Ayant très bien conscience d'avoir soulevé de vives émotions en Allemagne et d'avoir fortement inquiété Rome, Luther sait que sa position est très précaire. C'est ce qui le motive, le 28 mars 1519, à entrer en contact avec Érasme — avec la demande à peine déguisée que ce dernier prenne position en sa faveur. Car Érasme est alors au sommet de sa gloire ; il est déjà le « prince des humanistes », et entretient une correspondance régulière avec les plus grands noms politiques d'Europe : François 1<sup>er</sup>,

Henry VIII, Charles Quint (dont il a été le tuteur), Léon X... L'appui d'Érasme serait, pour Luther, un atout incomparable dans la bataille qu'il s'apprête à mener.

Avec un grand déploiement d'éloquence déférente (« Quel est l'homme dont le sanctuaire intime n'est pas occupé par Érasme, qui n'est pas instruit par Érasme, sur l'esprit duquel Érasme ne règne pas<sup>126</sup> ? »), Luther tente un rapprochement ; il met sur le tapis les nombreux ennemis qu'Érasme a eu l'occasion d'accumuler au fil du temps, et indique qu'à son sens, il s'agit là d'un signe d'élection... Mais Érasme est prudent. S'il écrit à Jean Lang, un des proches partisans de Luther, en des termes très favorables à l'égard de ce dernier, il n'a aucune envie de s'afficher publiquement en tant qu'allié. Et il commence alors un très long jeu de louvoiements. Il répond à Luther en termes très cordiaux, mais l'invite à se modérer (« j'ai l'impression qu'on progresse mieux par la réserve polie que par les éclats<sup>127</sup> ») et indique clairement son intention de rester neutre.

Luther comprend très rapidement qu'il ne peut pas compter sur l'appui du grand humaniste ; il avait, de toutes façons, d'importantes réserves à son endroit. C'est ici qu'en effet, comme l'ont souligné les biographes d'Érasme, les personnalités des deux hommes entrent dans la contradiction la plus flagrante : Luther ne pouvait que mépriser la neutralité d'Érasme — ou plutôt, ce qu'il considérera toujours comme de la faiblesse et de la couardise. Érasme de son côté ne pouvait qu'être choqué par la brutalité de Luther, par ses prises de position féroces et son éternel refus de transiger. C'était la mise en scène d'une bataille entre l'esprit de nuance et celui des convictions. Et dans le contexte explosif qui est celui du 16<sup>ème</sup> siècle, les demi-mesures d'Érasme ne pouvaient pas triompher.

---

<sup>126</sup> Cité dans Léon E. Halkin, *op. cit.*, p. 221.

<sup>127</sup> *Ibid*, p. 222.

## 2. Le semi-réformisme d'Érasme

Il n'était bien sûr pas absurde de la part de Luther d'avoir essayé de se rallier Érasme. Le grand humaniste n'avait-il pas, lui aussi, critiqué les indulgences ? Ne s'en était-il pas pris au clergé, aux moines, et même au pape ? Ne plaidait-il pas pour un contact plus direct avec Dieu, un dépouillement des rituels, pour un retour à l'Évangile ? Au fond, toutefois, Luther était le premier à voir le monde qui les séparait l'un de l'autre ; dès mars 1517, il avait d'ailleurs écrit à propos d'Érasme que « les choses humaines ont plus de prix à ses yeux que les divines ». Et, dans la perspective d'un homme comme Luther, il n'avait peut-être pas tout à fait tort.

Il est certes impossible de nier — comme Luther l'a fait dans une de ses bouillantes colères — qu'Érasme était un homme très pieux. Sans même connaître le personnage, la somme de ses écrits théologiques et pratiques (sur la manière de prier, sur celle de se confesser, sur le mariage chrétien, etc.) serait là pour nous convaincre. Mais il demeure qu'Érasme — et c'est là son contraste le plus frappant avec Luther, et la raison pour laquelle les deux personnages ne pouvaient tout simplement pas s'entendre — n'était, comme le souligne Huizinga, ni un mystique, ni un réaliste. Pour lui, l'atteinte de la véritable piété et même celle de l'âge d'or de l'homme passe par une recette très simple : la diffusion des belles-lettres. Il restera d'ailleurs longtemps convaincu que les attaques contre Luther — et donc contre lui, qui était constamment soupçonné de le supporter — n'étaient qu'un prétexte des conservateurs pour s'en prendre aux *bonae literae*. Cette idée fixe, aux accents paranoïaques, le fait d'ailleurs mal paraître aux yeux de la postérité, qui est tentée de croire qu'Érasme est longtemps resté aveugle aux véritables enjeux de la Réforme.

Dans une certaine perspective, Érasme était sans doute encore plus détaché des rites extérieurs que ne pouvait l'être Luther. Durant toute la querelle, il ne pourra réellement comprendre la raison pour laquelle Luther s'acharnait tant sur des questions comme le culte des saints et des images, ou celle des indulgences ; certes pas parce qu'Érasme voulait défendre ces « superstitions », mais bien plutôt parce que selon lui, ces questions étaient secondaires : si l'âme s'élève vers le Christ, si la démarche se fait pour lui, qu'importe si elle passe par la contemplation d'une image ? Ce point de vue, il ne l'a d'ailleurs pas développé uniquement en réaction aux écrits et aux actes de Luther, comme en témoigne ce vieil extrait de l'*Enchiridion* :

Eu égard ou à la superstition ignorante de ces gens-là ou à leur piété feinte, il me faut attester une fois de plus que je ne blâme aucunement les cérémonies corporelles des chrétiens et les dévotions des simples, celles-là surtout que l'autorité ecclésiastique a approuvées. Elles sont en effet quelquefois soit des signes, soit des adjuvants de la piété. Et, puisqu'elles sont quasi nécessaires aux enfants dans le Christ jusqu'à ce qu'ils aient grandi et soient parvenus à l'homme complet, il ne convient pas, malgré tout, qu'elles soient méprisées, pas même par les parfaits, de peur que les faibles ne souffrent davantage de leur exemple. J'approuve ce que tu fais, pourvu que le but ne soit pas mauvais, et en outre si tu ne te fixes pas comme terme final un lieu d'où tu eusses dû continuer à marcher vers ce qui est plus proche du salut<sup>128</sup>.

En vérité, Érasme a toujours considéré que les marques de piété purement extérieures et ritualistes pouvaient être dangereuses pour le salut : elles donnent l'illusion de se rapprocher de Dieu, d'exonérer le chrétien de ses véritables devoirs, et en cela elles l'en éloignent. Mais il a également toujours considéré que d'abolir ces pratiques pouvait être également néfaste. En véritable apôtre de la nuance, Érasme a toujours craint d'arracher le bon grain avec l'ivraie. Toujours dans le plus pur esprit humaniste, son idéal est d'enseigner au peuple le chemin le plus court et le plus sûr pour se rendre

---

<sup>128</sup> Érasme, *Manuel du soldat chrétien*, op. cit., p. 578.

au Christ, et de le laisser par la suite délaissé de lui-même, et graduellement, les pratiques inutiles et potentiellement nuisibles.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'Érasme ne se soit jamais véritablement élevé contre l'Église ; il croit, comme il l'écrit d'ailleurs à Luther, qu'« il serait plus utile d'élever la voix contre ceux qui abusent de l'autorité des évêques que contre les évêques eux-mêmes<sup>129</sup> ». Ce n'est pas trop s'avancer que d'affirmer qu'Érasme croit en la valeur sociale de l'Église, principalement comme garante de l'*unité chrétienne* — idée si chère à l'humanisme. bouleverser et même détruire les institutions n'a à ses yeux aucune utilité, tant et aussi longtemps que l'homme lui-même n'est pas réformé. C'est sur cette voie qu'il était engagé avant l'arrivée en scène de Luther, et ce sont ces mêmes principes qui guideront son attitude tout au long de la querelle.

### 3. Rébellion luthérienne

Pendant qu'Érasme tente, tant bien que mal, de se tenir en équilibre dans une zone de neutralité de plus en plus étroite et inconfortable, Luther est de son côté entraîné sur une pente qui semble irrésistiblement mener vers l'excommunication. En octobre 1518, il est invité pour une première fois à se rétracter ; il refuse. Un an plus tard, ses écrits seront officiellement condamnés, d'abord par l'université de Cologne, puis par celle de Louvain — où Érasme est installé. C'est ainsi que ce dernier subit les premières véritables conséquences de la protestation de Luther : étant lui-même l'auteur de plusieurs ouvrages controversés, dont la parenté avec les sulfureux écrits de Luther

---

<sup>129</sup> Érasme, *Correspondance*, lettre n° 980, *op. cit.*, p. 1049. Les quelques lettres reproduites dans le recueil de Blum, Godin, Margolin et Ménager suivent le classement établi par P.S. Allen, dans sa monumentale édition de la correspondance d'Érasme (*Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, 12 volumes, Oxford, Clarendon, 1906-1958).

semble parfois indéniable, l'état de tension dans laquelle est plongée l'université retombe sur lui. Ses détracteurs s'enflamment, et Érasme doit demander la protection du pape pour empêcher qu'on ne prêche trop violemment contre lui. Louvain — une des facultés les plus conservatrices d'Europe — devient graduellement un véritable foyer de résistance aux réformateurs ; les théologiens commencent à mettre de la pression sur Érasme pour qu'il prenne la plume contre Luther, et Érasme s'y sent de plus en plus mal à son aise.

De plus en plus d'yeux se tournent vers l'Allemagne pour assister à ce qui ressemble à une guerre des nerfs entre réformateurs et conservateurs. Mais le ton change radicalement lorsque, le 15 juin 1520, Léon X proclame la bulle *Exsurge Domine* qui énumère et condamne les hérésies de Luther. Les livres du protestataire doivent être jetés au feu ; lui-même a soixante jours pour se rétracter, sans quoi il sera excommunié. Luther réplique en qualifiant le pape d'antéchrist, et en jetant au feu les volumes du droit canon et la bulle papale. Sur ces événements, Érasme écrira lucidement : « En brûlant les livres de Luther, peut-être chasse-t-on Luther des bibliothèques ; je ne sais si on pourra le chasser des esprits<sup>130</sup> ». Puis, c'est la dernière scène du premier acte : en avril 1521, Luther est convoqué par Charles Quint devant la Diète de Worms. Le verdict sera une continuation de l'esprit de la bulle papale : on ordonne que ses livres soient brûlés, et que lui-même soit livré aux autorités. Mais Luther, protégé par le prince électeur Frédéric de Saxe, parvient à fuir.

Cette protection de l'électeur — sans laquelle Luther n'aurait certainement pas pu survivre aux événements — il est d'ailleurs possible qu'il la doive à Érasme. Peu de temps avant le rassemblement de la Diète, Frédéric de Saxe avait fait mander Érasme

---

<sup>130</sup> Léon E. Halkin, *op. cit.*, p. 226.

pour discuter avec lui de cet agitateur qu'il avait sous sa juridiction. C'est sans surprise qu'Érasme lui recommande la tolérance. Peut-être — comme le suggère Stefan Zweig — ses propos ont-ils fait pencher la balance en faveur de Luther ; il ne faut certes pas oublier combien Érasme était alors un homme influent et respecté.

Mais il s'agirait bien là du seul rôle qu'Érasme ait joué dans les événements de la Réforme. La position de médiateur qu'il souhaitait conserver n'a eu comme seul effet que de lui aliéner les deux partis à la fois ; conservateurs et réformateurs rivaliseront de ruses et de promesses pour tenter d'attirer dans leur camp ce symbole vivant qu'était Érasme : il se voit offrir la tête du mouvement de Réforme d'un côté, un chapeau de cardinal et même une mitre d'évêque de l'autre. Mais il se refuse toujours à prendre position. Il est toutefois forcé, à quelques moments, de sortir malgré lui de son silence obstiné : lorsqu'ils mettent la main sur des extraits de lettres d'Érasme dans lesquelles sont glissés quelques commentaires positifs à l'endroit de Luther, les réformateurs ne se gênent pas pour les publier, au grand dam de leur auteur. Mais le coup le plus brutal vient sans nul doute de la publication des « Vingt-deux axiomes pour la cause de Martin Luther », qu'Érasme avait écrit suite à son entretien avec Frédéric de Saxe et à la demande de ce dernier. L'écrit devait demeurer dans les archives personnelles du prince électeur, mais son secrétaire s'est hâté de le faire publier. Les conservateurs, qui regardaient déjà Érasme avec une grande suspicion, se déchaînent alors contre lui. Il décide finalement de fuir Louvain et d'aller se réfugier à Bâle, ville épargnée, pour l'heure du moins, des troubles religieux qui secouent toujours plus violemment l'Europe.

#### 4. L'attaque : libre et serf arbitre

Érasme est de plus en plus découragé par les événements qui se déroulent sous ses yeux. Il tente d'intercéder auprès du pape, de défendre l'idée selon laquelle le dialogue vaut cent fois mieux que l'épée, qui ne peut qu'exacerber les tensions et précipiter la rupture. À Luther — ou tout au moins à ses proches — il essaiera de prêcher la modération. Mais ses efforts sont vains. La faible voix qui appelle à la tolérance se perd au milieu des invectives, des damnations et du cliquetis des armes. Dans un ultime effort, il publie une nouvelle édition des *Colloques* dans laquelle se retrouve un nouveau dialogue : « L'inquisition de la foi » (1522). Mettant en scène deux personnages ressemblant étrangement à Luther et à lui-même, Érasme tente de minimiser les désaccords de foi entre réformateurs et catholiques. Mais c'est sans surprise que l'ouvrage restera sans effet.

Après leur premier échange épistolaire de 1519, qui scellait leur position respective, les rapports d'Érasme et de Luther étaient rien moins que chaleureux. Lorsque Luther écrira à nouveau à l'influent humaniste, ce sera pour lui offrir — d'un ton hautain et répugné — la neutralité :

Je ne te blâme pas d'avoir adopté contre nous une attitude malveillante afin de sauvegarder tes intérêts menacés par mes ennemis papistes. [...] Puisque nous voyons que le Seigneur ne t'a pas donné assez de courage et de force pour combattre l'abomination à nos côtés, librement et en toute confiance, nous ne prétendons pas exiger de toi ce qui dépasse tes forces. [...] Si tu ne peux faire autrement, sois un simple spectateur de notre tragédie, mais ne t'allie pas avec nos adversaires et ne leur amène pas des troupes. Avant tout, n'écris pas contre nous et nous n'écrirons pas contre toi<sup>131</sup>.

Érasme tente à nouveau de se montrer conciliant, mais il est choqué par les débordements verbaux de celui qui devient de plus en plus clairement son adversaire. Il

---

<sup>131</sup> Léon E. Halkin, *op. cit.*, p. 230.

n'a plus à craindre de nuire à Luther, celui-ci ayant fortement consolidé ses appuis et ayant désormais derrière lui la majorité de l'Allemagne. Submergé par les pressions que lui font subir principalement Henri VIII et Adrien VI (le nouveau pape, qui mourra d'ailleurs la même année), de plus en plus convaincu que la Réforme, telle qu'est s'est enclenchée, ne peut mener qu'au drame, Érasme prend finalement la plume contre Luther : la *Diatribè sive Collation de libero arbitrio (Le libre arbitre)* sera publiée en septembre 1524.

Si les ennemis de Luther sont extatiques à l'annonce d'une diatribe d'Érasme contre lui, ils devront déchanter rapidement. Le doux Érasme n'a rien d'un bretteur. Est-ce par naïveté ou par conviction qu'il a choisi une telle attaque ? Impossible de le savoir. Le fait demeure qu'il a offert une querelle théologique à ceux qui attendaient impatientement une condamnation dogmatique. Soit qu'il ait été incapable d'aller à l'encontre de ses convictions, soit qu'il considérait réellement que cette question serait l'attaque la plus cinglante, toujours est-il qu'Érasme ne glisse pas un seul mot des points les plus brûlants du débat : la papauté, les indulgences, l'église invisible, etc. Il est tentant de se dire que cet écrit est pour lui une façon d'illustrer ses positions face à la Réforme, telles qu'il les présente inlassablement aux ennemis de Luther : discuter, argumenter et convaincre est la meilleure façon de gérer la crise. Se braquer, être intolérant, menacer et opprimer ne peut mener qu'à l'exacerbation des tensions et, ultimement, à une irrévocable rupture. Érasme demeure, jusqu'au bout, fidèle à lui-même.

Dans *Le libre arbitre*, Érasme se place sur le terrain de Luther pour discuter, Écritures à l'appui, de l'étendue et des limites de la volonté de l'homme dans sa vie et surtout dans son salut. Mais même dans ses supposées « attaques », Érasme est

incapable de ne pas être conciliant. Très rapidement, après une analyse de ce qui, dans la Bible, soutient l'idée du libre-arbitre, il en vient à une position mitoyenne — qui est en fait, traditionnellement, celle de l'Église — qui établit que l'homme est libre, mais à l'intérieur des limites que souhaite lui accorder Dieu. Il en a contre les débordements dogmatiques des luthériens qui, à force de remettre le salut des hommes entre les seules mains de Dieu, en vient à en faire un Dieu effrayant et même — si l'on veut pousser le raisonnement jusqu'au bout — un Dieu ultimement responsable du Mal. Mais la position conciliante qu'Érasme souhaite adopter, et qui n'a rien de révolutionnaire, est déjà trop pour Luther chez qui toute marge de manœuvre accordée à l'homme est autant de profanation à l'égard de la gloire de Dieu. La confiance qu'Érasme, en tant qu'humaniste, doit nécessairement mettre dans la raison humaine ne fait que conforter l'opinion de Luther à son endroit : Érasme se soucie davantage des hommes que de Dieu. Il veut mettre Dieu au service de la gloire de l'homme alors que lui, Luther, souhaite mettre l'homme à jamais au service de Dieu. C'est cette idée qu'il développera sans surprise dans sa réponse, sur le « Serf arbitre » (décembre 1525), dans lequel s'exprime toute la « vigueur » luthérienne<sup>132</sup>. Mais plus Luther souhaite entrer en guerre, plus Érasme lui lance des sourires ironiques et se défile.

## 5. La défaite

Une irréparable rupture entre les deux hommes est consommée. Si Luther, fidèle à son caractère, ne manquera pas d'envoyer quelques violentes imprécations à l'égard de son rival, Érasme continuera à réfuter certains points du programme réformiste, sans

---

<sup>132</sup> Bien qu'il le félicite d'avoir abordé cette question — qui représente, selon lui, le nœud de la querelle — Luther n'hésite pas, tout au long de son ouvrage, à traiter Érasme d'athée, d'épicurien, de chrétien sceptique et de blasphémateur.

toutefois pouvoir se détacher de l'impression de la nécessité d'incorporer dans l'Église certains aspects de la pensée de Luther — et, surtout, de réunifier la chrétienté<sup>133</sup>. Mais il sait certainement que ses efforts de conciliation sont vains. Dès 1522, une Inquisition sanglante, pour « épurer » la chrétienté, déchire les Pays-Bas. Deux ans plus tard, la révolte paysanne en Allemagne fait plusieurs dizaines de milliers de morts. La chasse aux hérétiques est lancée dans toute l'Europe et, au milieu des troubles religieux, les troupes de Charles Quint entrent à Rome. Le pillage de la ville sonne symboliquement le glas de la Renaissance pendant que, graduellement, l'Europe se scinde irrémédiablement entre catholiques et protestants.

Si Érasme est si amer dans ses dernières années, ce n'est pas tant à cause de la victoire de Luther, mais bien à cause de tout ce qu'elle implique : la victoire des extrêmes. Entre réformateurs draconiens et conservateurs inflexibles, le juste milieu qu'a cherché toute sa vie à atteindre Érasme n'est plus une option possible. Il en a une conscience aiguë, et c'est pour lui une cuisante défaite. L'âge d'or d'une humanité unie sous la bannière des belles-lettres et de la chrétienté n'est plus qu'une chimère à jamais évanouie. Menacée dans son identité et son pouvoir, l'Église catholique se replie sur ses positions et se durcit ; à la fin de sa vie, c'est autant par les protestants que par les catholiques qu'Érasme sera fustigé. « Le nombre de mes ennemis s'accroît, écrit-il, celui de mes amis diminue<sup>134</sup> ».

À l'heure où, à l'occasion de la Diète d'Augsbourg convoquée par Charles Quint en 1530, apparaît pourtant une lueur d'espoir pour la réconciliation, Érasme décline

---

<sup>133</sup> Un de ses derniers écrits, en 1533, portera « Sur l'aimable concorde de l'Église » et contiendra cette admirable exclamation : « il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, mais divers sont les regards tournés vers lui » (Cité dans Léon E. Halkin, *op. cit.*, p. 368).

<sup>134</sup> Cité par Stefan Zweig, *op. cit.*, p. 229.

l'invitation qui lui est adressée. Comme lors de la Diète de Worms, il se retranche dans sa bibliothèque. Pourquoi, s'il est si attaché à la cause de la concorde et de l'Église universelle, Érasme refuse-t-il de prendre part à l'Histoire ? Peut-être est-il persuadé que cette cause est perdue d'avance. Peut-être a-t-il peur. Peut-être Érasme n'était-il pas fait pour affronter les réalités politiques.

C'est dans cette position de passive neutralité — décriée avec la même force par les deux partis — qu'Érasme s'éteint, doublement vaincu, dans la nuit du 11 au 12 juillet 1536. Lorsque, quelques années plus tard, au Concile de Trente, un contingent érasmien se fait timidement entendre pour faire accepter le *Novum Instrumentum* comme traduction officielle, il se fait rabrouer durement ; l'Église conservera la Vulgate, et la traduction d'Érasme sera déclarée hérétique. Plus tard encore, en 1559, c'est toute son œuvre qui sera mise à l'index — condamnée à l'« enfer » des bibliothèques pendant trois siècles. Le personnage d'Érasme lui-même embarrassera longtemps l'Église ; incapable de le cautionner, n'osant pas non plus le déclarer hérétique, elle le laissera flotter dans une sorte de purgatoire spirituel<sup>135</sup>. Les écrits d'Érasme auraient-ils subi le même sort n'eût été de la Réforme ? Aurait-il pu changer le cours de l'histoire s'il avait voulu mettre tout son poids symbolique et politique dans la balance ? L'Église catholique aurait-elle pu se réformer sans diviser la chrétienté, et préserver ainsi le rêve érasmien ? Autant demander ce que serait l'Histoire si les parents de Luther ne s'étaient jamais rencontrés...

---

<sup>135</sup> La position ambiguë de l'Église par rapport à Érasme est très bien illustrée par cette anecdote, rapportée par George Faludy (*op. cit.*, p. 261) : « In his *Diarium italicum* of 1702, the French traveller Bernard de Montfaucon described his visit to a monastery near Venice. He was shown the library in which, above the shelves on the right, were the statue of Catholic theologians, and above those of the left famous heretics. The monks told Montfaucon that Erasmus's statue was move from time to time : no one seemed to know to which category he belonged. »

## Considérations finales :

### « Quotidiennisation » de la virtuosité et intellectualisation de la religion

La confrontation de la figure érasmiennne à celle de Luther servait ici deux objectifs : d'une part, sortir quelque peu Érasme de son caractère archétypal, et en présenter l'individualité de pensée ; d'autre part, et surtout, nous donner les outils à un tableau comparatif de deux différentes modes de « réforme » de la religion à la Renaissance. Il n'est en effet pas besoin de rappeler l'importance que revêt la figure historique de Luther dans l'analyse de l'avènement de la modernité et, tout particulièrement, dans des analyses cherchant à mettre en relief la transformation radicale du statut de la religion à la Renaissance. Bien plus que la figure érasmiennne, c'est Luther qui est la figure par excellence du « porteur » d'une rationalisation de la religion perçue comme premier pas vers la sécularisation. Or, comme Luther, Érasme préconise un retour au texte. Comme Luther — mais sans le mettre directement en application — Érasme est activement en faveur d'une diffusion populaire de la Bible, surtout par sa traduction en langues vernaculaires. Comme Luther, Érasme est pour une religion intériorisée et détachée des rituels à caractère magique...

On ne peut mettre en doute qu'Érasme participe, au même titre que son rival, à une intellectualisation et une rationalisation éthique de la religion. Mais comme je l'ai déjà souligné, la différence fondamentale vient de la tension insurmontable qu'identifiait Luther entre une religiosité qu'on pourrait traduire comme étant *éthiquement rationnelle*, et les exigences de la vie quotidienne. Or, de cette tension, on ne trouve nulle trace dans

la pensée d'Érasme ; au contraire. Les écrits d'Érasme nous offrent de multiples exemples de sa volonté de mettre les exigences de la vie religieuse en adéquation avec celles de la vie quotidienne. Son rejet de l'ascèse extramondaine dans toutes ses manifestations semble parfois relever de l'idée fixe. Bien qu'il soit très manifestement issu de dispositions personnelles (on se souvient que la constitution fragile d'Érasme lui rendait très pénible le rigorisme monastique), ce rejet se retrouve si bien étayé dans ses écrits, et est soutenu avec une telle constance tout au long de sa vie, qu'il a touché beaucoup de ses contemporains et qu'on ne peut certainement pas les réduire à un désir quelque peu vulgaire de confort personnel.

Bien qu'on en retrouve l'idée délayée un peu partout dans ses écrits, c'est dans « Sur l'interdiction de manger de la viande » (1522) qu'Érasme synthétise et expose le plus clairement ses vues sur les observances religieuses dans la vie quotidienne. Il y explique que des réglementations comme le jeûne ou les fêtes religieuses ne devraient pas avoir le caractère obligatoire qu'elles ont à l'époque : d'une part, parce qu'elles ne sont pas nécessaires à la véritable piété, d'autre part parce qu'elles introduisent dans la société des inégalités flagrantes — du fait, dans le cas du jeûne, des dispenses qui pouvaient être achetées à l'Église par les plus riches et, dans le cas des fêtes, des conséquences très néfastes qu'elles avaient sur les plus pauvres qui se voyaient ainsi privés du revenu de précieuses journées de travail. Il soulignait de plus que ces exigences — prises d'une lecture littérale de la Bible et même, parfois, inventées de toutes pièces (comme dans le cas de nombreuses fêtes) — étaient susceptibles d'être adaptées au cours du temps si elles n'étaient plus nécessaires.

Jadis l'Église abolit la pratique des veilles nocturnes aux tombeaux des martyrs, même si la coutume générale des chrétiens les avaient admises, et ce, depuis plusieurs siècles. Quant au jeûne, qu'on prolongeait habituellement

jusqu'au soir, l'Église en a ramené la limite à midi. Elle modifia beaucoup d'autres coutumes encore au fur et à mesure que les circonstances l'exigeaient. Pourquoi nous attacher ici avec une telle obstination à une institution humaine, surtout quand il y a tant de raisons pour nous convaincre de la nécessité d'un changement ?

Mais là où le « progressisme » d'Érasme est le plus surprenant, c'est dans son argumentation au sujet du célibat des prêtres. Il y tient le même raisonnement qu'au sujet des réglementations sur le jeûne et les fêtes : si une ordonnance n'est plus en adéquation avec les exigences d'une époque donnée, il n'en tient qu'à l'Église de la révoquer. Aux yeux d'Érasme, l'obligation du vœu d'abstinence n'aboutissait souvent qu'à mettre en état de péché les prêtres qui étaient incapables de le respecter. Dans sa perspective toute pragmatique, mieux valait permettre aux prêtres incontinents de se marier, et ainsi non seulement leur éviter de se compromettre, mais aussi sauvegarder la respectabilité de l'Église. Et c'est exactement dans le même esprit qu'Érasme se fait l'avocat d'un assouplissement des lois sur le divorce : toujours, le but est d'essayer de restreindre davantage les situations risquant d'acculer au péché.

Le peu de cas qu'Érasme fait des observances est consistant avec l'esprit de toute son œuvre : briser le poids des traditions. C'est évidemment en cela qu'Érasme est éminemment moderne. Ce n'est pas uniquement son amour de l'Antiquité qui lui fait tenir à cœur son projet de retour aux sources ; c'est aussi et surtout le fait qu'un retour aux Écritures, une méditation sur les textes, un contact direct avec la parole du Christ permet de prendre une distance nécessaire avec les traditions religieuses instituées. Les connaissances historiques d'Érasme lui permettent de comprendre pourquoi tel ou tel rite a été institué ; et c'est là le premier pas pour un regard critique sur ces rites, pour une démystification propice à la réforme. À la question « pourquoi faites-vous cela ? », la réponse « parce que nous avons toujours fait ainsi » n'est plus suffisante.

C'est cette distance critique qu'il a acquise par rapport aux traditions religieuses qu'il tente de communiquer à travers ses écrits. Car Érasme est d'abord et avant tout un grand pédagogue ; aux lettrés qui l'entouraient, il tente de donner les outils nécessaires à un parfait maniement de l'esprit des Anciens. Au peuple, il tente de donner des outils de piété simples et accessibles. Il faut cependant préciser que si Érasme a des velléités de réformer les pratiques religieuses populaires, elles ne sont pas très prononcées. Ses « réformes », il les veut graduelles. Il reprochait souvent à Luther d'écrire en allemand ; pour Érasme, les véritables discussions théologiques ne sont pas affaire du peuple. Elles doivent être réglées entre lettrés, et seules leurs conclusions devront par la suite être diffusées puis appliquées auprès des autres.

Il serait en cela difficile d'affirmer qu'Érasme aurait activement participé à une véritable *diffusion* d'une intellectualisation de la foi. La religion, pour lui, était somme toute fort simple : la véritable piété se manifeste à travers la mise en application de quelques vertus clés, prises à l'image du Christ, de la Vierge ou des saints. Les mystères de la Trinité ou de la transsubstantiation n'ont que très peu d'intérêt à ses yeux ; malgré toute sa piété, le travail qu'il effectue sur les textes saints demeure avant tout un travail philologique — voire, à l'occasion, une analyse de texte comme il pourrait en faire sur un texte de Platon ou d'Origène. Contrairement à Luther, Érasme affirme sans ambages que la Bible est souvent obscure et qu'il est nécessaire de s'y attarder longuement, d'y réfléchir et d'en discuter pour être certain de ne pas se méprendre sur le message du Christ ; il n'y a pas, selon lui, de révélation intérieure susceptible de nous dicter la voie à suivre. En étudiant les Écritures, en se questionnant sur leur sens, en en saisissant l'esprit, l'homme est en mesure de le mettre en œuvre dans sa vie quotidienne. Tout

comme un enfant apprend les règles de la vie en société, il peut apprendre les règles d'une vie chrétienne pieuse ; des règles qui sont avant tout d'ordre moral.

La piété à laquelle exhorte Luther est toute entière tournée vers Dieu ; celle qu'appelle Érasme de ses vœux est bien davantage dirigée vers l'homme. Pour ce dernier, nous l'avons vu, diriger son action religieuse vers l'ici-bas est non seulement une forme *possible* de piété, elle en est pratiquement une condition. Les vertus qu'associe Érasme à la piété se rapprochent et peuvent même se confondre avec des règles de vie sociale ; Érasme ne rêve pas d'une union contemplative avec Dieu. Il rêve à une cité chrétienne, traversée de part en part par les vertus demandées par le Christ. Et c'est ce qui explique que, malgré ses critiques, il reste très attaché à l'Église — en tant que symbole social, l'Église demeure la mère de tous les chrétiens, et la garante de leur unité. On comprend encore mieux, ici, combien Érasme a pu être attristé par la Réforme de Luther. Son grand sens social est un des éléments qui fondent l'unicité de sa pensée ; son grand attachement à l'humanité lui faisait dire qu'il était impossible que les devoirs religieux entrent en contradiction avec les exigences du quotidien. Si une telle chose arrivait, c'était sans nul doute la faute des théologiens. Et l'Église devait y remédier.

La pensée religieuse d'Érasme se caractérise ainsi par un plaidoyer en faveur d'une identification étroite des différentes sphères de la vie sociale, en faveur d'une vie sociale qui tirerait, en fin de compte, sa légitimité du sentiment religieux, et un sentiment religieux qui s'exprimerait d'abord et avant tout à travers la vie sociale. Si Érasme avait les moines en horreur — l'archétype wébérien du porteur de rationalité éthique —, c'est justement du fait de leur caractère de « virtuose » religieux, de leur refus du monde qui implique de mettre ce type de piété hors de portée des autres hommes. Le charisme

religieux des moines n'était pas, dans la pensée d'Érasme, nécessairement en adéquation avec une véritable piété ; principalement parce que la véritable piété n'a selon lui nul besoin de ce charisme.

C'est donc en tant que porteur d'une « quotidianisation » du charisme religieux qu'Érasme peut être considéré comme porteur d'une rationalisation éthique. Mais, ironiquement, c'est aussi en cela qu'il participe à un processus d'autonomisation de la sphère religieuse — cette même sphère qu'il souhaite si ardemment transposer dans la vie sociale. En dépouillant comme il le fait la religion de ses aspects magiques, en réintroduisant la pensée philosophico-scientifique de l'Antiquité, Érasme participe en effet malgré lui à un processus de « désenchantement du monde » qui contribue directement à l'expulsion de la sphère religieuse des autres sphères de la vie sociale.

Les efforts déployés par Érasme pour se défaire du carcan des traditions a en effet des conséquences très importantes, et assez faciles à identifier. La vision érasmiennne de la religion, du « monastère dans le monde<sup>136</sup> », en vient à identifier et confondre foi et règle de vie. C'est que, pour lui, la philosophie du Christ est présente de tout temps, en tout lieu et en chacun. « Où que tu rencontres la vérité, écrit-il, tiens-la pour Chrétienne<sup>137</sup> ». L'image évoquée par l'expression « saint Socrate », alors courante chez les humanistes, est très parlante à cet égard : avant même l'avènement de Jésus, avant même la diffusion de la parole de Dieu, la vérité chrétienne traversait les âmes. Une conception directement liée au « théisme universaliste », à savoir « une conviction que la divinité a exercé la même action et agit encore aujourd'hui sur les différentes

---

<sup>136</sup> Voir Léon E. Halkin, *op. cit.*, p. 214.

<sup>137</sup> Cité par Stefan Zweig, *op. cit.*, p. 91.

religions et philosophie et qu'elle s'exprime dans la conscience morale et religieuse de tout homme<sup>138</sup> ». Cette idée d'une vérité chrétienne transcendante est un autre facteur qui participe directement au rationalisme éthique tel qu'identifié par Weber et, surtout, au dépouillement graduel de cette morale et de ces principes de foi de leur fondement religieux. Nous pourrions même aller plus loin : en insistant sur la piété purement intérieure, et sur une foi basée sur une conduite de vie, Érasme en vient presque — paradoxalement, eu égard à son attachement au Christ — à retirer à la communauté chrétienne tout ce qui l'identifie extérieurement, tous ses « marqueurs » en quelque sorte. Ne va-t-il pas jusqu'à déclarer : « Je préfère un musulman sincère à un chrétien hypocrite<sup>139</sup> » ?

Comme le souligne bien Huizinga, Érasme n'a jamais compris l'utilité d'avoir des fondements religieux immuables, comme certains dogmes ou rituels. Lorsqu'il traduit le Nouveau Testament, il est le premier à s'étonner des résistances qu'il rencontre. Il ne comprend pas la nature de l'attachement des théologiens et du clergé — et même des laïcs — à l'idée d'avoir des bases scripturales fixes et indiscutables. En d'autres mots, il ne comprendra jamais (mais il ne faut pas trop s'en étonner) l'intérêt de mettre le religieux hors de portée du rationnel. Il n'y verra, toujours, qu'une résistance barbare au règne des *bonae literae*. Érasme est tout simplement en quête de vérité. Et il ne comprend pas comment quiconque pourrait refuser de boire à cette coupe...

Aborder un personnage comme Érasme de Rotterdam, à quelque cinq cents ans de distance, peut paraître de prime abord un choix étrange pour traiter de la question du

---

<sup>138</sup> Wilhelm Dilthey, *Conception du monde et analyse de l'Homme depuis la Renaissance et la Réforme*, Paris, les Éditions du Cerf, 1999 [1891-1904], p. 55.

<sup>139</sup> *Ibid*, p. 163.

devenir de la religion. Mais la perspective historique est à mon sens un outil non négligeable — et pourtant assez peu présent dans le champ de la sociologie de la religion — pour nous aider à saisir les rapports entre les individus et le religieux en termes d'évolution. Le statut de la religion à une époque comme la Renaissance paraît d'une simplicité désarmante lorsqu'on le compare à son caractère fuyant caractéristique de la modernité occidentale ; mais c'est selon moi précisément pour cette raison qu'il est bénéfique de s'y attarder. Il m'apparaît que de réussir à cerner ce statut alors qu'il est, supposément du moins, encore discernable, pourrait permettre d'en déduire plus clairement des catégories d'analyse applicable à la situation actuelle.

Mais il en est d'autant plus frappant de constater que, même en remontant près d'un demi millénaire en arrière, à cette période d'*avant*, de *pré-rupture* — il est presque tentant de dire « de *pré-chaos religieux* » — ces catégories demeurent difficilement identifiables. S'il est plus facile de dire que la « religion » était socialement (ou subjectivement) plus présente, elle n'en était toutefois pas plus facile à définir. La pensée religieuse d'Érasme est emblématique de ces imprécisions conceptuelles. Dans un certain sens, la définition érasmiennne implicite de la religion est éminemment moderne, car éminemment floue. Elle ne renvoie certainement pas à une religion que l'on appellerait « institutionnalisée », car Érasme croyait en une religion diluée dans la conduite de vie des individus. S'il était attaché à l'Église, c'était comme à un mal nécessaire, dans la mesure où la « masse » n'avait selon lui pas encore les moyens de véritablement intérioriser les fondements de la religion. Renvoyait-il alors à une religion que l'on appellerait « désinstitutionnalisée » ? Il serait alors confronté, comme nous le sommes actuellement, à la délimitation conceptuelle de ce qui relève du « sacré » et ce qui relève de la seule morale ; sans compter que c'est précisément des définitions de ce

type qui ouvre la voie à l'analyse en termes de « manifestations religieuses » de ces nombreux phénomènes laïcs — d'« exultations collectives » et autres constructions du même type — qui font les choux gras de tous ceux qui souhaitent voir de la religion un peu partout dans l'espace social.

Mais même le fait de constater ces difficultés peut selon moi nous être utile. Si une perspective historique peut aujourd'hui introduire l'hypothèse que l'instabilité de l'objet « religion » n'est pas nécessairement l'apanage des sociétés Occidentales modernes, elle peut peut-être alors nous aider à jeter un autre regard sur la situation religieuse actuelle. Et plus particulièrement, elle pourrait nous aider à mieux pondérer cette si séduisante idée de *rupture*, tant spatiale que temporelle, entre les mondes « religieux » et « non-religieux ».

## Bibliographie

- BERGER, Peter (dir.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.
- BOSSY John, *Christianity in the West, 1400 - 1700*, Oxford University Press, 1985.
- CASANOVA, José, *Public Religion in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- CHANTRAINE, Georges, *Erasme et Luther ; Libre et serf arbitre*, Paris, Éditions Lethielleux et Presses universitaires de Namur, 1981.
- CHAVES, Mark, « Sécularisation as Declining Religious Authority », dans *Social Forces*, Vol. 72, n° 3, mars 1994, p. 749-774.
- DASSY, Hugues, Patrick Gilli et Michel Massiet (dir.), *La Renaissance (vers 1470 – vers 1560)*, Paris, Belin, 2003.
- DE LAGARDE Georges, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Âge*, Louvain, Nauwelaerts, 1956-1970.
- DILTHEY, Wilhelm, *Conception du monde et analyse de l'Homme depuis la Renaissance et la Réforme*, Paris, les Éditions du Cerf, 1999 [1891-1904].
- ELIAS, Norbert, *La dynamique de l'Occident* [1939], Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- ÉRASME, BLUM, Claude, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager, *Érasme : Éloge de la folie ; Adages ; Colloques ; Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie ; Correspondance*, Paris, Robert Laffont, 1994.
- FALUDY, George, *Érasme*, New-York, Stein and Day, 1970.
- FEBVRE, Lucien, *Au cœur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sevpen, 1957.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- GORSKI, Philip S., « Historicizing the Secularization Debate : Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700 », *American Sociological Review*, Vol. 65, n° 1, février 2000, p. 138 à 167.
- HAHN, Alois, « Contributions à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu : autothématisation et processus de civilisation », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, 1986.
- HALKIN Léon E., *Érasme parmi nous*, Paris, Fayard, 1987.

- HALKIN, Léon-E., « La “*Devotio moderna*” », dans *Courants religieux et humanisme à la fin du XV<sup>e</sup> et au début du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, 1959.
- HAMILTON Bernard, *Religion in the Medieval West*, Londres, Edward Arnold, 1986.
- HERVIEU-LEGER, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993.
- HERVIEU-LEGER, Danièle et Jean-Paul Willaine, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, PUF, 2001.
- HILDESHEIMER, Wolfgang, *Mozart*, Paris, Éditions Jean-Claude Lattès. 1979 [1977].
- HUIZINGA, Johann, *Érasme*, Paris, Gallimard, 1955.
- KIECKHEFER Richard, *Magic in the Middle-Ages*, Cambridge University Press, 1990.
- KRISTELLER, Paul Oskar, « Studies on Renaissance Humanism During the Last Twenty Years », *Studies in the Renaissance*, vol. 9, p. 14, 1962.
- LE BRAS Gabriel, « Déchristianisation : mot fallacieux », *Les Cahiers d'histoire*, vol.9, 1964.
- LE GOFF Jacques, *Le Dieu du Moyen-Âge*, Paris, Bayard, 2003.
- LE TROCQUER, René, *Essai de réflexion sur l'humanisme chrétien*, Paris, Commission des études religieuses, 1958.
- LESTRINGANT, Frank « Le monde ouvert », dans Gérald Chaix (dir.), *L'Europe de la Renaissance, 1470-1560*, Nantes, Éditions du temps, 2002.
- MANDROU, Robert, *Introduction à la France moderne, 1500-1640, Essai de psychologie historique*, Paris, Albin Michel, 1998.
- MANN, Nicholas, « The Origins of Humanism », dans Jill Kraye, *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- MANSELLI Raoul, *La religion populaire au Moyen-Âge, problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal, Institut d'études médiévales Albert-Le-Grand, 1975.
- MARTIN, David, *The Religious and the Secular*, Londres, Routledge, 1969.
- MARTIN, David, *On Secularization*, Cornwall, Ashgate, 2005.
- MICHEL, Patrick, « La “religion”. Objet sociologique pertinent ? », dans *La revue du Mauss*, n° 22, 2003, p. 159-170.
- MONOD, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002.

- MUIR Edward, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 1997.
- PAUL Jacques, *L'Église et la culture en Occident, IX<sup>e</sup> – XII<sup>e</sup> siècles*, Tome 2, Paris, PUF, 1986.
- PERREIAH, Allan, « Humanistic Critiques of Scholastic Dialectic », dans *Sixteenth Century Journal*, vol. 13, n° 2.
- POLLACK, Detlef. 2003. *Säkularisierung, ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- SOKAL, Alain et Jean Bricmont, *Impostures Intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- SPITZ, Lewis W., *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge, Harvard University Press, 1963.
- THOMAS Keith, *Religion and the Decline of Magic*, New-York, Charles Scribner's Sons, 1971.
- TRINKAUS, Charles, « Humanism, Religion, Society : Concepts and Motivations of Some Recent Studies », *Renaissance Quaterly*, Vol. 29, n° 4, Hiver 1976, p.676-713.
- VAUCHER André, *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1980.
- VIGNAL, L. Gautier, *Érasme (1466-1536)*, Paris, Payot, 1936.
- VATTIMO, Gianni (dir.), *La sécularisation de la pensée*, Paris, Seuil, 1988.
- WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003 [1904-1905].
- WEBER, Max, « La profession et la vocation de savant » [1917], dans *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, 2003.
- WEBER, Max, *Économie et société*, Tome 1, Paris, Plon, 1995 [1956].
- WEBER, Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.
- ZWEIG, Stefan, *Érasme : grandeur et décadence d'une idée*, Paris, Bernard Grasset, 1935.