

Effacer les frontières : le pari perdu d'Érasme de Rotterdam

Rosalie Dion

Les passeurs de frontières
Volume 42, numéro 1, printemps 2010

URI : id.erudit.org/iderudit/039998ar
DOI : [10.7202/039998ar](https://doi.org/10.7202/039998ar)

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN 0038-030X (imprimé)
1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dion, R. (2010). Effacer les frontières : le pari perdu d'Érasme de Rotterdam. *Sociologie et sociétés*, 42(1), 45–68.
doi:10.7202/039998ar

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 2010

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]



Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org



Effacer les frontières : le pari perdu d'Érasme de Rotterdam

ROSALIE DION

Département de sociologie
Université de Montréal
C.P. 6128, succursale Centre-ville
Montréal (Qc) H3C 3J7
Courriel : rosalie.dion@umontreal.ca

INTRODUIRE UNE PERSPECTIVE HISTORIQUE dans l'étude de la religion présente des avantages non négligeables pour le sociologue, tout particulièrement dans le contexte théorique et empirique actuel. Alors que la modernité s'est clairement avérée destructrice de certaines formes traditionnelles de la vie religieuse, les besoins liés à une quête personnelle de sens sont encore bien présents et donnent naissance à une multiplicité de phénomènes religioïdes qui ne sont pas sans poser d'importants problèmes typologiques, conceptuels et analytiques (Hervieu-Léger, 1986). Le sociologue de la religion se trouve régulièrement confronté au problème fondamental que pose cette condition d'une étude sans objet, et se doit de prendre acte des difficultés insurmontables auxquelles semblent systématiquement se heurter les entreprises contemporaines de définition de la « religion » (Berger, 1974; Hervieu-Léger, 1987; Patrick, 2003). L'une des hypothèses à l'origine du présent article est qu'une définition substantive universelle de la religion ne peut mener qu'à l'impasse méthodologique, dans la mesure où les manifestations et les effets de la pensée religieuse s'inscrivent nécessairement dans un processus historique contingent et en constante transformation (Asad, 1983: 238); en d'autres mots, la religion est un objet historiquement situé dont les manifestations (sa forme comme son contenu) sont indissociables du contexte social au sein duquel il se déploie.

Ce sont ces constats d'échec successifs qui nous incitent aujourd'hui à réexaminer l'apport incontournable que représente l'approche wébérienne de la sociologie des religions¹ ; la force et l'intérêt des outils théoriques que Max Weber a développés au fil de son œuvre tiennent précisément dans leur solide ancrage empirique. Si les écrits de Weber manquent rarement de paraître sinueux et que leur lecture est souvent pour le moins fastidieuse, c'est justement en raison de son souci constant d'équilibre entre le développement d'un système conceptuel cohérent d'une part et, d'autre part, une reconnaissance de la spécificité de chacun des contextes socioculturels dans lesquels s'inscrit son impressionnant corpus empirique. Les idées de singularité et de contingence historiques sont à notre avis indissociables de l'œuvre de Weber, et les concepts qu'il a développés au fil de son analyse des grandes religions mondiales semblent enracinés dans un refus à réifier des *processus* fondamentalement dynamiques et situés.

Dit simplement, les outils conceptuels et théoriques wébériens permettent donc de baliser et de conceptualiser l'étude sans étouffer pour autant la singularité du cas qui nous intéresse. Les difficultés contemporaines d'analyse du phénomène religieux, de ses propriétés et de son impact, pourraient à notre avis être relativisées en empruntant la souplesse théorique d'une approche plus empirique, qui permette d'aborder cet objet fuyant qu'est la religion dans tout son caractère dynamique et protéiforme. Il est certes difficile de se détacher d'un contexte culturel qui a gravé une certaine conception de la religion comme sphère d'action sociale obéissant à ses propres règles, à sa propre légitimité et à son propre univers de sens — un univers qui serait somme toute désamarré des autres sphères d'activité avec lesquelles, pourtant, il entretient en fait un rapport réflexif fort étroit. Et si une telle conception semble répondre directement aux forces rationalisantes à l'œuvre desquelles s'intéresse tout particulièrement Weber, il serait lui-même le premier à nous rappeler la trajectoire discontinuée qu'elles ont suivie et le caractère idéal-typique qu'il faut leur reconnaître.

L'histoire qui suit est celle d'une pensée religieuse située à l'intersection historique entre une importante force de rationalisation de la religion d'un côté et, de l'autre, un effort pour surmonter les contradictions que ce mouvement entraîne nécessairement avec un nouvel idéal d'autonomie de l'homme. La période est celle de la Renaissance et notre protagoniste, Érasme de Rotterdam, a été choisi du fait de son caractère emblé-

1. La sociologie des religions de Weber comprend les trois tomes de la *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (GARS) qui regroupent entre autres les différentes études parues entre 1915 et 1919 dans les *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. On y trouve dans le premier tome l'Avant-propos, l'*Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* et l'étude de Weber sur les sectes protestantes, l'Introduction à l'*Éthique économique des religions mondiales*, elle-même composée de « Confucianisme et Taoïsme » et des « Considérations intermédiaires » (toujours dans le tome 1), de « Hindouïsme et Bouddhisme » (dans le tome 2) et du « Judaïsme antique » (dans le tome 3). Parmi cette Éthique économique et jusqu'en 1992, seule la dernière partie était disponible au public francophone ; mais les efforts de traductions se sont multipliés dans les dix dernières années et, depuis 2003, la totalité des GARS sont disponibles en version française (dans des ouvrages toutefois dispersés) grâce aux efforts d'Isabelle Kalinowski, de Catherine Colliot-Thélène et de Jean-Pierre Grossein. Le corpus wébérien de la sociologie des religions se complète du chapitre sur la sociologie de la religion d'*Économie et société* (*Wirtschaft und Gesellschaft*), remanié à de nombreuses reprises et récemment traduit dans un ouvrage séparé par Isabelle Kalinowski.

matique de la pensée humaniste de son époque et des tensions dont elle est traversée. Bien qu'il se concentre sur un personnage disparu depuis plusieurs siècles, le présent article ne prétend aucunement s'inscrire dans une démarche de recherche historique. La figure d'Érasme n'a ici qu'une fonction d'exemplification du phénomène de rationalisation et de transition qui nous intéresse. Son intérêt est celui d'un paradoxe: celui d'une pensée indéniablement imprégnée de piété mais qui, par son ambition même de conciliation, offre les signes avant-coureurs d'un mécanisme de dissolution de la religion qui n'est certes pas sans écho aujourd'hui. Le panorama historique sera large, et nous présenterons d'abord les conditions d'émergence de l'humanisme pour ensuite nous concentrer plus spécifiquement sur les grandes caractéristiques de la pensée religieuse d'Érasme et de sa force rationalisante. Mais il s'agit ici de l'histoire d'un échec annoncé: en insistant sur son statut de passeur et ses efforts de conciliation, nous tenterons d'illustrer en quoi les demi-mesures dont se caractérise l'irénisme érasmien se confrontaient à des forces historiques insurmontables qui devaient culminer dans l'émergence de cette forme particulière de religiosité que nous associons encore aujourd'hui étroitement à l'essence même de la religion: celle du confessionnalisme.

L'approche quelque peu contrefactuelle de cet article puise son inspiration directement dans une perspective wébérienne soucieuse de cerner ainsi singularités historiques et contingence, et d'insister sur des conditions historiques particulières d'émergence d'une pensée religieuse qui pourrait être qualifiée de moderne mais qui, précisément en raison de son contexte social, ne s'est jamais pleinement développée comme telle. Bien que les contraintes de cet article ne permettent pas ici d'aborder la question avec toute la profondeur qu'elle mériterait selon nous, il s'agira tout de même de soulever suffisamment de pistes de réflexion pour contribuer à un réexamen des frontières entre les attitudes religieuses et les autres sphères d'action sociale dont elles sont inextricables. Les formes qui sont aujourd'hui et pour beaucoup d'entre nous indissociables de l'objet « religion » devraient être comprises pour ce qu'elles sont: culturellement situées, et fortement contingentes.

RENAISSANCE ET HUMANISME

Dans le cadre d'un numéro sur les « passeurs », le fait de situer notre étude à la Renaissance prend toute sa portée. Les repères exacts que s'efforce d'établir l'historiographie traditionnelle ne sont que de peu d'intérêt dans une perspective sociologique qui récuse l'idée de « rupture » historique; nous proposerons donc la périodisation plus large de Delumeau (1984 [1967]) qui situe la Renaissance plus simplement entre les *xiv^e* et *xvi^e* siècles. Mais au-delà des détails chronologiques, nous intéressent plus particulièrement le statut de passerelle qu'il faut reconnaître à cette période, le pont établi entre le monde traditionnel du Moyen Âge et l'entrée dans la modernité.

La clé de voûte des transformations que connaît l'Europe à la Renaissance est sans conteste le courant de l'humanisme qui voit le jour en Italie dès la fin du *xiii^e* siècle; Renaissance et humanisme sont indissolublement liés, comme c'est toujours le cas lorsqu'il est question du va-et-vient entre la pensée et les structures qui favorisent son

émergence. Ce sont en effet les grandes transformations sociales de l'époque qui ont donné naissance à cette nouvelle couche — que l'on peut, pour l'une des premières fois de l'histoire, caractériser d'« intellectuelle » —, qui viendra à son tour étendre une influence fondamentale sur les transformations subséquentes. C'est en réponse aux défis entraînés par la nouvelle situation sociopolitique — monopolisation d'un pouvoir qui doit désormais gérer des populations de plus en plus nombreuses et de plus en plus concentrées — qu'émerge un corps; ceux qu'on appellerait aujourd'hui des *fonctionnaires*, au service des cités, des princes, des empereurs ou du pape. Pour faire face à ces nouveaux défis, ils feront appel aux savoirs des Anciens: connaissance parfaite du latin et de son écriture, mais surtout art de la rhétorique et de l'éloquence — dans un monde où, comme dans l'Antiquité, l'essentiel des communications tant politiques que religieuses se fait à l'oral (Dassy, Gili et Massiet, 2003: 102-103). À l'instar de Pétrarque, les premiers humanistes sont donc principalement des secrétaires recrutés pour leur plume et leur verve et qui, plutôt que d'évoluer dans l'ombre de leurs maîtres, se démarquent rapidement par une culture qui fait éclat dans les cours et les cénacles.

Dans le langage d'aujourd'hui, on pourrait avancer que l'humanisme découle avant tout d'une mode: celle de la revalorisation de l'héritage grec et romain. Dès le milieu du XIV^e siècle, entre autres sous l'impulsion des travaux de Pétrarque (1304-1374), une véritable course au trésor se met en branle pour mettre au jour différents manuscrits oubliés qui, depuis plus d'un millénaire, accumulent la poussière dans différentes bibliothèques (principalement monastiques) aux quatre coins de l'Europe. Longtemps confiné à l'Italie, l'humanisme prendra de l'ampleur et s'étendra bientôt dans toutes les grandes villes d'Europe; à Paris comme à Lisbonne, à Londres comme à Utrecht, la fièvre des manuscrits antiques que l'on redécouvre, copie, traduit et analyse, se diffuse avec célérité. Mais l'humanisme ne se limite pas à ces redécouvertes ou à cet intérêt pour le passé; la valorisation de l'Antiquité peut être tout aussi palpable dans certains cercles lettrés du Moyen Âge. Si l'on parle de « Renaissance », c'est bel et bien parce que cet intérêt ne se limite alors pas à une simple curiosité ou au gage d'élégance qu'il représente; les humanistes cherchaient bel et bien à faire *renaître* et à *revitaliser* l'esprit antique, et ce dans tous les champs de la connaissance et des activités humaines. Il ne s'agissait plus d'« imiter servilement » la culture antique, mais bien de la « comprendre de l'intérieur pour faire aussi bien » (Dassy, Gili et Massiet, 2003: 104). C'est d'ailleurs pourquoi les humanistes mettront une emphase particulière sur l'éducation d'une élite, imprégnée de ce parangon de sagesse et de vérité qu'est pour eux l'esprit de l'Antiquité, moyen unique d'atteindre ce monde « civilisé » dont ils rêvent. L'homme, reflet de Dieu, est fait pour de grandes choses; il s'agit simplement de trouver les moyens pour faire éclore ses facultés.

L'humaniste se présente avant tout comme un pédagogue: il veut élever l'homme au moyen de la sagesse. Cette emphase qui se transpose soudainement de Dieu à l'homme est une nouveauté, dans la mesure où la scolastique médiévale cherchait avant tout à subordonner le savoir humain à la révélation divine (Perreiah, 1982). Au fil des siècles, les efforts pour combiner la philosophie antique (principalement aristotélicienne)

aux Saintes Écritures s'étaient transformés en une forme d'étude particulièrement coupée du réel, au sein de laquelle les textes anciens étaient devenus tout-puissants et indiscutables; l'esprit critique devant les connaissances et les savoirs acquis était tout sauf encouragé. Il ne fallait pas *comprendre*, mais bien *défendre*. Le langage lui-même se retrouvait inféodé aux fins de la *disputatio*²: les scolastiques avaient construit au fil du temps une langue latine considérablement pervertie, obscure et irrationnelle, maîtrisée par une petite élite universitaire rivalisant de démagogie absconse³ — du moins si l'on en croit la lecture qu'en faisaient les humanistes et qu'en font encore aujourd'hui de nombreux historiens.

Les humanistes s'opposaient ainsi aux scolastiques sur de multiples plans. D'abord, ils cherchaient à instaurer la clarté là où, à leurs yeux, régnait le chaos; cela passait avant tout par l'épuration d'un latin qu'ils souhaitaient originel ainsi que par un retour direct à des textes qui n'auraient pas été alourdis par les nombreux commentaires qui jusque-là en étaient partie intégrante⁴. Ensuite, comme il a déjà été mentionné, ils visaient à s'imprégner de l'esprit de l'Antiquité afin de réussir à le dépasser, plutôt que de sarcler inlassablement les mêmes terres. Enfin — et c'était là leur plus grande impudence — ils souhaitaient replacer l'épanouissement de l'homme au centre des visées du savoir.

Un « porteur⁵ » de l'humanisme: Érasme de Rotterdam

L'aspect représentatif de sa pensée, d'une part, mais aussi la diffusion massive de ses écrits — surtout grâce à une utilisation novatrice de l'imprimerie —, nous poussent à considérer Érasme comme un incontournable agent de diffusion de l'esprit du mouvement humaniste, et l'on pourrait le considérer dans des termes webériens comme un

2. Avec la *lectio* (la lecture des textes), la *disputatio* (la discussion et le débat) représentaient la base de la méthode scolastique.

3. À cet égard, Perreiah (1982: 4) nous offre une divertissante citation de 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 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. »

4. Une des particularités des scolastiques était qu'ils ne lisaient plus les livres d'une couverture à l'autre, mais se fiaient davantage à des « sommes », des recueils utilisés comme ouvrages de référence, consultés pour trouver la réponse précise à un problème précis et remplaçant la lecture directe. « Le contenu [d'un livre] n'est plus utilisé pour lui-même et dans le but d'acquérir une certaine sagesse [...] Le savoir est désormais premier et passe avant tout, même s'il est fragmentaire. La méditation cède le pas à l'utilité, modification profonde qui change complètement l'impact même de la lecture. » (Cavallo et Chartier, 2001 [1995]:140)

5. L'idée de « porteur » (*Träger*) est centrale dans la sociologie de la religion de Weber puisqu'elle lui permet d'identifier, au sein des différentes religions et organisations sociales, une couche ou une classe spécifique dont les affinités électives avec une religiosité particulière en font les « agents idéologiques de telle éthique ou de telle doctrine de salut » qu'ils propagent (*Ê&S*: 275). En l'appliquant à un individu concret, le terme est utilisé ici de façon quelque peu apocryphe mais permet de rendre l'idée d'un « agent de diffusion » d'une certaine pensée religieuse.

«porteur». Emblème des transformations intellectuelles de la Renaissance, «prince des humanistes» comme il a été surnommé par ses contemporains, Érasme de Rotterdam réunit dans sa pensée les nombreuses strates d'un humanisme protéiforme. Ce courant revêtait en effet tour à tour un aspect anthropocentrique, sociocentrique, ou théocentrique (Spitz, 1963; Le Trocquer, 1958); ses porteurs étaient des latinistes, des philologues, des philosophes autant que des théologiens. L'œuvre d'Érasme recèle elle-même chacun de ces aspects, et c'est bien ce qui fait tout son intérêt pour l'histoire de la pensée.

Si la notion d'irénisme est devenue avec le temps pratiquement indissociable de son nom, il faut préciser que l'intérêt que manifeste Érasme pour la religion est étonnamment tardif. Lorsqu'il entre au couvent de Steyn et y prononce ses vœux en 1488, il semble même le faire à contrecœur: il clamera souvent qu'il ne s'est retrouvé moine qu'à la suite des pressions de tuteurs à la moralité douteuse⁶. La vie monastique ne lui convient d'ailleurs pas: de nature fragile, les jeûnes et les privations l'affaiblissent et l'incommodent, il n'en saisira jamais l'utilité et ne ratera pas une occasion, dans ses futurs écrits, d'en railler la pratique. Plutôt que par Dieu et ses saints, Érasme occupe ses pensées avec Virgile, Horace et Claudien; plutôt que de chanter la Vierge, il se voue aux muses. Son intérêt se porte exclusivement sur les *bonæ litteræ* et vers la restauration d'une latinité épurée et empreinte de l'esprit des Anciens. Aux yeux du jeune Érasme, tout ce qui ne relève pas de la pensée classique tient de la barbarie.

Ironiquement, ce n'est qu'une fois sorti du couvent, à l'occasion d'un séjour en Angleterre où il fait la connaissance de John Colet et de Thomas More, que s'éveille l'intérêt d'Érasme pour les Écritures et la théologie. Ce qui est important à noter, c'est que cet intérêt se manifeste d'abord sous un angle philologique: il fait paraître en 1516 une nouvelle traduction du Nouveau Testament qu'il a produite en s'appuyant sur le texte grec et sur d'anciennes éditions des traductions de saint Jérôme. En plus d'éditer la version grecque originale, en concordance avec cet esprit de «retours aux sources» qui traverse toute son œuvre, et d'offrir sa nouvelle traduction latine, Érasme présente tout un appareil de notes critiques dans lequel il développe sa propre lecture de la Bible.

Lorsque Érasme entreprend sa 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»; dans sa perspective humaniste imprégnée de la culture des Anciens, les Évangiles sont pour lui d'abord et avant tout un *intermédiaire* qui permet de saisir et de comprendre la parole du Christ. C'est précisément cette idée qui, bien qu'elle ne fût jamais vraiment explicitée, le distinguera de la majorité des théologiens de son temps et lui attirera les foudres de ses «collègues» théologiens. La théologie d'Érasme est christocentrique, dans le plein sens du terme: «[...] place devant

6. Les deux parents d'Érasme meurent vers 1584, soit alors qu'il est âgé d'entre 15 et 18 ans (les historiens ne s'entendent pas sur son année de naissance qui varie, selon les cas, entre 1466 et 1469). Dans sa correspondance, il laisse entendre que les trois tuteurs auxquels son frère et lui avaient été confiés les ont voués à une vie monacale pour n'avoir aucun compte à leur rendre quant à leur héritage (Huizinga, 1955 [1924]; Faludy, 1970; Halkin, 1987).

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» (*Enc.* : 561⁷). Tout le reste est, à ses yeux, sinon sans importance, du moins secondaire et c'est cette particularité, en parfaite résonnance avec les idéaux d'une époque orientée vers la dignité et l'intériorité de l'homme, qui retient notre attention.

RATIONALISATION ÉTHIQUE

Avant d'aller plus loin dans notre exploration de la pensée religieuse d'Érasme, il importe d'abord de clarifier cette notion de « rationalisation de la religion » dont il est ici question. Il est en effet indispensable de dépasser la première impression de contradiction que pourrait provoquer une telle expression. Dans la perspective weberienne, le développement rationnel ou irrationnel d'un champ d'activité particulier ne revêt pas un caractère absolu, mais doit plutôt être mesuré à l'aune des exigences propres à ce champ et à son développement spécifique; la rationalité fait donc ici référence au degré de cohérence interne de ce champ. C'est ainsi que, comme tout autre domaine d'activité sociale, la religion recèle une logique qui lui est intrinsèque et qui se développe en fonction de valeurs qui lui sont propres. Elle sera d'autant plus « rationnelle » qu'elle sera logiquement cohérente, c'est-à-dire qu'elle offrira des présupposés clairement établis desquels pourra être déduit un comportement pratique (*ÉE*: 412⁸).

Le rôle de la religion est principalement de répondre à la question du « sens » du monde et de donner ainsi un « sens » à sa façon de vivre (*É&S*: 268)⁹. Une religion rationalisée sera en mesure d'offrir à ses adeptes une réponse cohérente à ses questions,

7. Les citations directes d'Érasme sont tirées de l'édition de Blum, Godin, Margolin et Ménager (2004). Les textes d'Érasme sont donc utilisés avec un système d'abréviation: « *Enc.* » renvoie au *Manuel du soldat chrétien*, (*Enchiridion militis christiani* [1504]), plus communément surnommé l'*Enchiridion*; « *Par.* » renvoie à l'*Exhortation au pieux lecteur* (*Paraclesis* [1516]); « *Mor.* » renvoie quant à lui à l'*Éloge de la Folie* (*Encomium Moriae* [1511]); « *Epis.* » renvoie au traité intitulé *Sur l'interdiction de manger de la viande* (*Epistolae apologetica de interdico esu carniuum* [1522]). « *Let.* » renvoie à la lettre d'Érasme à Paul Volz (1515), qui a un statut particulier dans le corpus érasmien et qui ne se retrouve pas dans le classement de la correspondance d'Érasme qu'a établi P. S. Allen (*Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, 12 volumes, Oxford, Clarendon, 1906-1958); le système d'Allen, par ailleurs, sert ici de système de référence pour la correspondance.

8. Comme pour les références à Érasme, celles relatives à Weber utilisent un système d'abréviation afin d'alléger le texte. « *ÉE* » renvoie aux extraits de l'*Éthique économique des religions mondiales* (1915-1920) tirés du recueil de *Sociologie des religions* édité par Jean-Pierre Grossein (1996: 329-486). Le chapitre v du tome 2 d'*Économie et société* consacré à la sociologie de la religion (1995 (1910-1913): 145-409) renvoie à l'abréviation « *É&S* » — en-dehors du texte « L'État et la hiérarchie » tiré pour sa part du recueil de Grossein et noté « *É&H* ». Enfin, « *PVS* » renvoie à la conférence « La profession et la vocation de savant » éditée dans *Le savant et le politique* (2003 [1917]: 67-110).

9. Il s'agit d'une spécificité que Weber oppose plus particulièrement au champ de la science au sein duquel la force de rationalisation a au contraire dissout cette question du « sens » du monde et de la vie. On sait que cette perte de sens est l'un des leitmotivs importants de l'œuvre de Weber, principalement parce qu'il s'agit d'un aspect essentiel de sa célèbre théorie du « désenchantement du monde ». L'attention que porte Weber à cette thématique, et au caractère quelque peu absurde qu'en revêt dès lors la notion de « progrès scientifique », illustre bien l'idée que nous développons ici: ce qui est rationnel pour un champ d'activité ne l'est pas nécessairement pour un autre... (*PVS*: 81-85).

plus particulièrement sur le problème de la théodicée dont elle se doit de dépasser les contradictions. Pour Weber, seules les religions orientées vers une méthode de salut sont en mesure de porter une force de rationalisation; elles seules sont confrontées à l'importance de développer une éthique rationalisée de laquelle découlera une conduite de vie *methodiquement* orientée vers l'obtention du salut. Dans une certaine mesure, ce processus de rationalisation n'est pas si éloigné du sens premier que devrait prendre la « rationalité » dans le sens commun : des moyens spécifiquement adaptés à des fins déterminées.

Si la notion de rationalisation de la religion qui traverse les écrits de Weber peut facilement porter à confusion, il est cependant possible d'en identifier certaines caractéristiques stables — et Weber lui-même finit par les subsumer en deux indicateurs principaux : « D'abord, le degré auquel cette religion a évacué la magie. Ensuite, le degré d'unité systématique auquel le rapport entre Dieu et le monde, et donc la relation éthique au monde propre à cette religion, a été porté » (*ÉE*: 379). Ce sont les deux indicateurs qui retiendront ici plus particulièrement notre attention; des indicateurs qui sont d'ailleurs très fortement liés entre eux : la rationalité éthique d'une religion est en effet indissociable de l'évacuation de la magie.

De la magie à religion

Érasme associait aisément la magie et les rituels aux superstitions dangereuses; dans ses écrits, il met tout en œuvre pour détruire l'idée selon laquelle la religion se réduirait à une perpétuelle observance de rites — idée qu'il 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 » (cité par Halkin, 1987 : 211). Pour lui, ce type « judaïque » est intrinsèquement lié à une religion attachée à l'Ancien Testament — qui pourrait disparaître sans que la chrétienté ne s'en porte plus mal. L'important doit être le sens du message du Christ; l'Ancien Testament, avec ses sacrifices, ses violences, ses lois, ses observances et son Dieu vengeur, ne l'intéresse nullement. Les marques extérieures de piété ne sont à ses yeux que de peu d'importance, et c'est pourquoi, d'ailleurs, il tient par exemple en si grande horreur les moines qui brandissent leur bure et leur pauvreté comme des gages de salut.

Le rituel occupait pourtant une place fondamentale dans le christianisme populaire, l'accomplissement automatique de certains gestes et incantations éclipsant très souvent la signification qu'ils pouvaient recéler. Ce type de religiosité est d'ailleurs caractéristique de sociétés encore fortement agraires; Weber, comme beaucoup d'autres, souligne de façon récurrente combien les paysans (*paganus*, d'où dérive le terme « païen » [*É&H*: 274]) sont réfractaires aux développements monothéistes, un état de fait qu'il explique par leur intérêt religieux « pour un objet religieux tangible et familier pouvant être mis en relation avec les situations concrètes de la vie [...] et surtout leur intérêt pour un objet religieux accessible à l'influence de la *magie* » (*É&S*: 169).

Deux caractéristiques idéal-typiques doivent être retenues de ces comportements religieux populaires. D'abord, le fait que la religion se trouvait principalement orientée vers des fins séculières et pratiques: les différents objets consacrés (l'hostie, l'eau bénite, les crucifix) étaient considérés comme étant *en 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. (Thomas, 1971). C'est ce même type de pouvoir magique qui était prêté aux reliques ou aux amulettes dont le commerce était si florissant au Moyen Âge et à la Renaissance, et qui continue encore de nos jours. Le second point essentiel est la prégnance de l'idée selon laquelle il était possible, à l'aide de rituels et d'incantation, d'influencer les forces suprasensibles — voire de les *contraindre* à agir selon les désirs des hommes. C'est ici que se brouille la frontière entre rituels et magie: les prières étaient ainsi considérées comme ayant un pouvoir au même titre qu'une incantation de type chamannique dans laquelle les mots exercent en eux-mêmes une action concrète sur la réalité — pour guérir des malades ou obtenir une pluie, par exemple.

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 politique officielle des autorités cléricales était pourtant que les prières, ou toute demande d'intercession adressée à Dieu, ne devait revêtir 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. Il s'agit là d'une conséquence directe de l'influence de la ratio et de la conception d'un dieu tout-puissant qui en découle: un tel dieu ne saurait aucunement être soumis à la volonté des hommes (*É&S*: 169-172). Or, la reconnaissance d'un dieu unique et tout-puissant est une condition indispensable à l'élaboration d'un «cosmos» unitaire et cohérent — en opposition avec l'univers naturel chaotique des conceptions magiques, au sein duquel s'affrontent sans relâche des puissances opposées et irrationnelles. Nous verrons pourtant que l'Église romaine encourageait du même souffle quantité de rituels plus ou moins justifiés d'un point de vue théologique.

Aux yeux d'Érasme, les marques d'une orientation magico-rituelles dont il était entouré ne pouvaient qu'être vaines. À l'instar de Luther, il ne s'attaquait pas seulement aux traditions clairement païennes qui subsistaient dans les campagnes, mais également (et, en fait, surtout) aux différents observances et rites proprement chrétiens, prescrits le plus souvent par les autorités ecclésiastiques elles-mêmes et dont il remettait fortement en cause la pertinence. « [Bien] que les prophètes eux-mêmes, écrit-il, eussent prédit que l'éclatante lumière de l'Évangile ferait s'évanouir les jeûnes, les abstinences, les sabbats, les nouvelles lunes et autres ombres de la Loi, l'Église du Christ [...] n'eut néanmoins rien de plus pressé, sitôt l'Époux élevé aux cieux, que d'opter pour le

jeûne et la prière» (*Epis*: 645). Si Érasme s'en prend ainsi aux exigences ritualistes de l'Église catholique, c'est principalement parce qu'elles témoignent d'un mode particulier d'accession à la grâce qui entre en contradiction directe avec les exigences d'une véritable éthique religieuse rationalisée.

Le monopole de l'Église

Magie et religion ritualiste ne sont pour Érasme que les deux revers d'une seule et même médaille : la dépréciation d'une véritable imprégnation par le croyant d'une éthique propre aux exigences de la chrétienté. Mais en s'élevant contre une telle attitude religieuse, il remet du même coup en question ce qui fait la particularité (et la force) de l'Église romaine : sa monopolisation des biens de salut, corollaire de ses visées universalistes (voir *ÉE*: 358-359). Dans l'organisation cléricale fortement hiérarchisée du catholicisme, le mode d'administration des sacrements, tout comme l'institution de la confession, ont en effet pour résultat (sinon pour but) de faire en sorte que la grâce ne puisse être atteinte qu'au sein de l'Église et de l'Église seule — d'où la célèbre formule : « Hors de l'Église, point de salut » ; seul devant Dieu, l'individu n'est rien. La forte hiérarchisation de l'Église chrétienne établit ainsi une rupture fondamentale avec les structures du paganisme en s'arrogeant l'exclusivité du contact avec le divin selon des modalités qui, par définition, échappent au simple laïc. Pour revenir à ce qui a déjà été mentionné plus haut, c'est principalement ce monopole qui a pour effet d'éloigner Dieu des croyants, qui ont désormais besoin d'un intermédiaire pour accéder à la grâce — un intermédiaire, qui plus est, qui n'a quant à lui besoin d'aucune qualification éthique ou charismatique particulière.

L'Église dispense en effet ce que Weber appelle une « grâce sacramentelle » (*É&S*: 328) : 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 lui-même qualifié pour cette tâche par sa seule appartenance à l'institution. 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 qui 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*.

De ce point de vue, l'aspect purement extérieur de la piété populaire n'était donc pas en contradiction directe avec les modes d'accession au salut préconisés par l'Église, et c'est sans doute ce qui explique en partie la forte subsistance de résidus païens dans les campagnes : du moment 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 orientations magico-rituelles de la religiosité populaire n'ont pas à être perçues comme une menace. La « grâce institutionnelle » tire sa légitimité de l'accréditation divine qui est prêtée à l'institution 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.

Pour Weber comme pour Érasme, ce mode d'accession à la grâce entretient une affinité élective avec le ritualisme, dans la mesure où la qualification éthique de l'individu qui reçoit ces sacrements n'est que de peu, voire d'aucune importance pour leur efficacité; en d'autres mots, la grâce institutionnelle « évite [à celui qui a besoin du salut-délivrance] d'avoir à développer une méthode de vie personnelle et systématique d'un point de vue éthique » (*É&S*: 329). En fait, il s'agit exactement du danger qu'identifie Érasme aux observances religieuses, aux prières mécaniques et, règle générale, à l'ensemble des lois et des rites imposés par le clergé et suivis aveuglément par une grande majorité de la population. En vérité, il a toujours considéré que les marques de piété purement extérieures et ritualistes donnaient l'illusion de se rapprocher de Dieu, d'exonérer le chrétien de ses véritables devoirs — et c'était précisément pour lui en cela qu'elles l'en éloignaient. De plus, un tel monopole de la grâce institutionnelle prend racine dans l'idée qu'une véritable qualification éthique ne peut être atteinte que par une poignée de « virtuoses religieux », ce qui entre en contradiction directe avec l'idéal érasmien d'une religiosité accessible à tous grâce à l'éducation. « Voici en effet qui est illogique, nous dit-il: alors que le baptême [...] est également commun à tous les chrétiens, alors que les autres sacrements, et pour finir la récompense de l'immortalité, s'appliquent également à chacun, seules les doctrines devraient-elle être réservées à cette poignée qu'on appelle généralement aujourd'hui théologiens ou moines? » (*Par.*: 598) C'est en réaction à l'exclusion massive des laïcs de l'enseignement évangélique qu'il cherchera à développer une méthode de salut qui soit simple, claire et cohérente: ce qu'il appellera la « Philosophie du Christ ».

PHILOSOPHIE DU CHRIST

Le Christ d'Érasme est avant tout un idéal: « la charité, la simplicité, la patience, la pureté » (*Enc.*: 561) 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: 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. C'est dans cette perspective qu'Érasme ancre tout son travail d'interprétation des textes; il s'agit de s'éloigner des apparences, du visible, pour comprendre, s'imprégner et atteindre l'idéal chrétien¹⁰. La *compréhension* de l'essence des vertus chrétiennes est ainsi un aspect crucial de la démarche religieuse, puisque c'est elle qui permet à l'homme de se comprendre, de travailler sur lui-même

10. *L'Enchiridion* est tout particulièrement 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 » (*Enc.*: 568). On reconnaît sans peine ici l'allégorie de la caverne, dans laquelle le Christ occupe le rôle du soleil de la sagesse.

et de déployer ses vertus. C'est ce que rend bien l'expression de « Philosophie du Christ » qui deviendra indissociable de la théologie érasmiennne: « The term *Philosophia Christi* is actually of patristic origin and its critical root is *Sophia* — wisdom which is lived, and is of Christ. In that love there is the transforming power which Erasmus wishes to see affect the lives of men and women of all conditions, everywhere » (McConica, 1993 : 52).

Pour Érasme, la Philosophie du Christ est présente de tout temps, en tous lieux et en chacun: « Où que tu rencontres la vérité, écrit-il, tiens-la pour chrétienne » (cité dans Zweig, 1935 : 91). L'image évoquée par l'épithète de « saint » qu'accolaient régulièrement les humanistes aux grands penseurs de l'Antiquité (Coppens, 1961 : 365-366) 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 empreintes de sagesse. Une conception directement liée au théisme universaliste, cette « conviction que la divinité a exercé la même action et agit encore aujourd'hui sur les différentes religions et philosophies et qu'elle s'exprime dans la conscience morale et religieuse de tout homme » (Dilthey, 1999 [1891-1904] : 55). Cette « connaissance transformante » (Chantraine, 1971 : 166) qu'est le mystère du Christ s'est toujours fait sentir, et il est de la nature même de l'homme de tendre vers elle.

Les humanistes dans leur ensemble prennent la mesure « d'une culture occidentale prenant racine à la fois dans l'Antiquité classique et dans celle chrétienne » (Spitz, 1963 : 5, je traduis); le théisme universaliste dont fait preuve Érasme est l'expression directe de cette dualité. Pour reprendre les mots de Lucien Febvre (1957 : 90), il n'y avait pas pour eux de choix à faire entre l'esprit des Anciens et celui du Christ: les humanistes les mettent bout à bout et c'est ce qui fait l'unicité de leur pensée. Si les belles-lettres prennent une telle importance dans la réflexion religieuse d'Érasme, c'est non seulement par goût personnel, mais aussi parce qu'elles lui offrent les outils nécessaires à la compréhension du véritable sens originel des Écritures. L'importance de la culture antique pour la pensée religieuse de l'humaniste prend ici toute sa mesure: au-delà d'une importante dimension philologique (cf. Rummel, 1986 : 42-52), elle peut selon Érasme nous former à l'interprétation du Nouveau Testament.

Il te faut suivre la même règle dans tous les écrits, qui sont constitués, comme d'un corps et d'une âme, d'un sens immédiat et de mystère, en sorte que, méprisée la lettre, tu regardes de préférence au mystère. De ce genre sont tous les poètes et, parmi les philosophes, des platoniciens: mais surtout les Écritures saintes, qui, quasi semblables à ces Silènes dont parle Alcibiade, cachent sous une enveloppe sordide et presque ridicule, une puissance divine sans mélange. [...] 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. (Enc. : 570-571)

Lire les Écritures saintes comme on lirait le mythe de Prométhée ou celui de Sisyphe, loin d'être une hérésie, permet d'accéder au véritable sens de la parole de Dieu; ce qu'il appelle les « allégories théologiques » sont littéralement une méthode qu'il présente aux théologiens pour orienter leurs lectures et analyses de l'Écriture (Chantraine, 1971 : 317-360). Et cette méthode particulière est précisément ce qui permet à Érasme

de surmonter les contradictions apparentes de l'Évangile, en se concentrant sur l'essence d'un message simplifié presque à l'extrême (Coppens, 1961 : 350).

Les Écritures doivent selon lui d'abord servir à tirer des enseignements personnels qui soient 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. Une fois véritablement 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 émanent.

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. (*Enc.* : 575)

Ici se résume l'essentiel de la position d'Érasme, plaidant pour une religion simplifiée et intériorisée ne s'embarrassant pas d'un appareil dogmatique trop complexe qui détourne le chrétien de son véritable but ; le véritable homme pieux est celui qui *vit* réellement en conformité avec l'esprit du Christ. Comme le dit Stefan Zweig en paraphrasant Érasme (1935 : 91) : « 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. » Pour Érasme, la religion est d'abord et avant tout un état d'esprit et une conduite de vie. Si Érasme veut épurer le Nouveau Testament, s'il encourage sa traduction en langues vernaculaires¹¹, c'est bien entendu pour encourager le contact direct avec les Écritures et pour permettre à chacun de s'en imprégner : « Pas besoin pour y accéder de se barder de savoirs compliqués. C'est un viatique simple, à la disposition de n'importe qui ; il suffit d'apporter une âme pieuse et résolue, mais surtout dotée d'une foi simple et pure », écrit-il à propos de son *Novum Instrumentum* (*Par.* : 597). De toute façon, ce qui ne se puise pas directement dans les écrits apostoliques a été inventé ou déduit par l'homme, et est donc sujet à erreur.

11. « 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 » (*Par.* : 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.

Dogmes, observances et religion

Les quelques contacts qu'il a eus avec des théologiens — principalement lors de son séjour à Paris, reconnue d'ailleurs à l'époque pour abriter les scolastiques parmi les plus conservateurs d'Europe — les lui ont fait prendre en horreur ; scolastiques et théologiens sont pour lui des quasi synonymes, et à travers les années, il ne manquera de bile ni contre les uns, ni contre les autres.

[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. (*Mor.* : 69 ; c'est lui qui souligne)

Les querelles des scolastiques sur des points de détail des questions religieuses¹² l'irritaient au plus point. Érasme affirme de son côté les limites arrêtées de l'esprit humain devant les « réalités suprêmes » (Renaudet, 1981 [1939] : 125), et il avançait sans ambages que la Bible contient des passages obscurs qu'il est 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 » (cité dans Huizinga, 1955 [1924] : 194). La Philosophie du Christ est l'outil pour donner l'unité nécessaire au message des Évangiles, puisque du moment où l'esprit des Écritures est compris et que la conduite de vie du chrétien s'y accorde, les questions de dogmes et de rituels deviennent secondaires.

« Le dogme, essentiellement inapte à l'expression d'une vérité qui dépasse l'intelligence humaine, ne conserve pour Érasme qu'une valeur historique et provisoire », nous dit Renaudet (1981 [1939] : 169). Si on en retrouve l'idée délayée un peu partout dans ses écrits, c'est dans « Sur l'interdiction de manger de la viande » 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, et d'autre part, parce qu'elles introduisent dans la société des inégalités flagrantes — du fait, dans le cas du

12. En addendum à la présentation que j'ai faite, plus haut, des scolastiques, je me dois de citer ici un passage savoureux de Faludy (1970 : 60), 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. »

jeûne, des dispenses qui peuvent être achetées à l'Église par les plus riches et, dans le cas des fêtes, des conséquences très néfastes qu'elles ont sur les plus pauvres qui se voient ainsi privés du revenu de précieuses journées de travail¹³. Il souligne 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) — sont susceptibles d'être adaptées au cours du temps si elles ne sont plus nécessaires.

La piété a jadis inspiré l'établissement de certaines institutions, et c'est peut-être le même esprit de piété qui, dans des circonstances ultérieures, imposera leur abolition pour tenir compte de l'évolution des mœurs. [...] Jadis l'Église abolit la pratique des veilles nocturnes aux tombeaux des martyrs, même si la coutume générale des chrétiens les avait 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? (*Epis*: 652-653)

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'aboutit souvent qu'à mettre en état de péché les prêtres qui sont incapables de le respecter. Dans sa perspective toute pragmatique, mieux vaudrait 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 de restreindre davantage les situations risquant d'acculer au péché. En fait, les choix personnels d'un mode de vie particulier importent peu en regard de l'engagement personnel envers le Christ: « [la] perfection du Christ consiste dans les dispositions d'âme, non dans le genre de vie » écrit-il (*Let.*: 632)¹⁴.

Le peu de cas que fait Érasme des observances est consistant avec l'esprit de toute son œuvre: briser le poids des traditions. 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 permettent 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

13. Il s'agit d'ailleurs là d'un argument que l'on retrouve tout particulièrement chez les réformateurs, et qui n'est pas sans nous rappeler les affinités établies par Weber entre le protestantisme et les développements du capitalisme.

14. Bien qu'une telle transposition du « genre de vie » extérieur vers les « dispositions » intérieures serve pour Érasme de base à ses velléités réformatrices, elle s'inscrit pourtant dans la continuité directe d'un processus de subjectivisation qu'avaient amorcés, dès le XI^e siècle, les scolastiques eux-mêmes — notamment en déplaçant la culpabilité du péché de l'acte aux motifs (cf. Hahn, 1986).

regard critique sur ces rites, pour une démystification propice à une réforme. À la question « pourquoi faites-vous cela ? », la réponse « parce que nous avons toujours fait ainsi » n'est plus suffisante. C'est sans doute là un des sens qu'il faut donner au « modernisme » que Febvre (1957: 122-136) et Renaudet (1981 [1939]: 122-189) prêtent promptement à la pensée religieuse d'Érasme.

NUANCES, DEMI-MESURES ET HÉSITATIONS

La piété d'Érasme est difficile à remettre en question. 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 (1955 [1924]), 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 et la compréhension de l'esprit du Christ. Mais alors que les idées incendiaires de Luther commençaient tout juste à enflammer l'Europe, les réformes pour le moins timides que propose Érasme semblent soudainement manquer cruellement de la force rassembleuse que déploie justement le bouillant moine allemand.

Il n'est 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 qu'Érasme, c'est Luther qui se présente généralement comme la figure par excellence du « porteur » d'une rationalisation de la religion. Or, comme Luther, Érasme préconise un retour au texte. Comme Luther — mais sans toutefois 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 se fait le défenseur d'une religion intériorisée et détachée des rituels à caractère magique¹⁵...

On ne peut mettre en doute qu'Érasme participe, au même titre que celui qui deviendra son rival¹⁶, à une certaine intellectualisation, voire à une rationalisation

15. Les différents points d'affinités et de tensions entre la pensée religieuse d'Érasme et celle de Luther sont abordés dans la grande majorité des études sur Érasme, l'attitude de ce dernier devant les événements de la Réforme étant, comme nous le verrons plus loin, un indicateur pertinent de la spécificité de son « humanisme chrétien ». Comme le présent article n'a pas la prétention d'être historique, nous renvoyons le lecteur désireux d'approfondir cette question à l'ouvrage de Georges Chantraine, *Érasme et Luther: libre et serf arbitre. Étude historique et théologique* (Paris, Lethielleux, 1981).

16. Érasme s'était tout d'abord montré sensible aux revendications de Luther; il était allé jusqu'à écrire, à la demande du protecteur de Luther, Frédéric de Saxe, un pamphlet: « Vingt-deux axiomes pour la cause de Martin Luther ». Cet écrit s'adressait exclusivement au prince électeur, mais le secrétaire de ce dernier, Georg Spalatin (de son vrai nom Georg Burkhardt), un ardent luthérien, s'était empressé de le faire publier. Cet écrit valût à Érasme de nombreux ennuis auprès des théologiens conservateurs, et il tenta par la suite le plus possible de se dissocier du réformateur — ce que ce dernier ne lui pardonnera pas.

éthique de la religion. Mais une 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; en cela, Luther se rapproche davantage de l'idée de *virtuosité* religieuse que nous avons mentionnée, plus haut et que récusait farouchement Érasme, convaincu qu'une religiosité vraie et, en quelque sorte, « efficace », doit se trouver à la portée de chacun. La rationalité que Weber identifie par exemple chez le *Berufsmensch* — celui qui « 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 serviraient pas les objectifs de sa vocation » (*É&H*: 266) — semble inversée dans la perspective érasmiennne qui commande plutôt un assouplissement (voire une subordination) des devoirs religieux en regard des devoirs humains. Alors que, pour un homme comme Luther, l'activité religieuse dans le monde se fait à la gloire de Dieu (et ce bien qu'il n'en développe pas lui-même le caractère « méthodique »), elle se lit davantage chez Érasme comme une fin en soi; c'est d'ailleurs ce qui fera dire à Luther que « les choses humaines ont plus de prix à ses yeux que les divines » (Huizinga, 1955 [1924]). En cela, le réformiste avait sans doute raison. S'il est difficile de nier qu'Érasme soit un homme pieux (comme l'a fait Luther dans une de ses mémorables colères), il demeure patent que ses plaidoyers en faveur d'une religiosité « quotidianisée » semblent davantage viser l'élévation de l'Homme que son service à la gloire de Dieu.

Si Érasme présente certaines velléités à réformer les pratiques religieuses populaires, elles ne sont pas très prononcées : ses « réformes » à lui, il les veut graduelles, et c'est ce qui le distingue le plus fondamentalement de Luther. Il reproche souvent à ce dernier 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, afin d'éviter les désordres et traumatismes qu'engendrerait nécessairement à ses yeux une réforme radicale (Renaudet, 1981 [1939] : 315-316; McConica, 1993 : 81). Durant toute la querelle qui l'opposera à Luther, Érasme ne pourra jamais réellement comprendre la raison pour laquelle son adversaire s'acharnait tant sur des questions comme le culte des saints et des images, ou celle des indulgences; certes, Érasme ne voulait pas défendre ces « superstitions », mais ces questions étaient secondaires à ses yeux : 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 ? « [Il] n'est pas tant répréhensible d'agir de cette façon qu'il n'est pernicieux de s'arrêter à ces pratiques et de se fonder sur elles. Je tolère la faiblesse, mais avec Paul, je montre une voie plus excellente » (*Enc.* : 566). En vérité, Érasme a toujours considéré que les marques de piété purement extérieures et ritualistes pouvaient s'avérer 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 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 au Christ, et de le laisser par la suite délaisser de lui-même, et graduellement, les pratiques inutiles et potentiellement nuisibles: « Car la piété aussi a son enfance, a ses progrès dans l'âge, a son point de perfection et de force dans la maturité » (*Let.* : 632). Tout comme l'enfant a besoin d'un tuteur, l'homme qui n'a pas encore reçu le « soleil de la sagesse » qu'est le véritable esprit du Christ a besoin d'un guide.

Dans cette optique, il ne faut pas s'étonner qu'Érasme ne se soit jamais véritablement élevé contre l'Église à laquelle il reconnaît, malgré les errances de certains de ses représentants, la fonction indispensable de berger; 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 » (lettre n° 980: 1049). Bouleverser et même détruire les institutions n'avait à ses yeux aucune utilité, tant et aussi longtemps que l'homme lui-même n'était pas réformé. Bien que sa Philosophie du Christ semble le détacher de l'Église — dans laquelle il ne verrait selon certains qu'un « abri provisoire pour sa foi » (Coppens, 1961: 362) —, Érasme accorde trop d'importance à la paix sociale pour ne pas voir l'importance du symbole qu'est l'Église pour les chrétiens. Il croit en la valeur sociale de l'Église, principalement comme garante de l'unité chrétienne, de la *concorde* des croyants à laquelle il accorde une importance primordiale et qu'il souhaite (lui qui se disait « citoyen du monde ») transposer à une échelle universelle; « j'appelle "Église", dit-il, le consensus de l'ensemble des chrétiens » (cité dans McConica, 1993: 85; je traduis). Si la Philosophie du Christ se vit intérieurement et subjectivement, et si elle doit contribuer à l'épanouissement de l'homme et à une meilleure connaissance de lui-même, l'Église est quant à elle garante de l'unité du christianisme. L'église « invisible » pour laquelle plaide Luther laisse les individus atomisés et heurte de front l'idéal érasmien d'une véritable communauté chrétienne universelle (*ibid.* : 83-87).

Toutes ces raisons nous empêchent 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 aurait pu en faire de ceux de Platon ou d'Origène. Puisqu'il n'y a pas, selon lui, de révélation intérieure susceptible de nous dicter la voie à suivre, les querelles dogmatiques sont au mieux inutiles, et au pire susceptibles de fissurer la communauté des croyants. C'est en étudiant lui-même les Écritures, en se questionnant sur leur sens et en saisissant leur esprit, que l'homme est en mesure de mettre sa foi en œuvre dans sa vie quotidienne, à travers une conduite de vie qui soit cohérente avec sa piété. Tout comme un enfant apprend les règles de la vie en société, le chrétien peut apprendre les règles d'une vie chrétienne pieuse; des règles qui sont avant tout d'ordre moral. Somme toute, sa Philosophie du Christ peut se voir comme « une éthique humaniste, revue et corrigée selon l'Évangile » (Renaudet, 1981 [1939]: 147).

L'effacement des frontières

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 universelle, 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, comme mère de tous les chrétiens et comme garante de leur unité. On comprend encore mieux ici combien Érasme a pu être attristé par la Réforme de Luther. L'importance fondamentale qu'il accorde à la paix et à la liberté est un des éléments qui fondent l'unicité de sa pensée toute humaniste; son grand attachement à l'homme lui faisait dire qu'il était impossible que les devoirs religieux entrent en contradiction avec les exigences du quotidien. Le salut devait être accessible à tous; s'il ne l'était pas, 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, en fin de compte, tirerait sa légitimité du sentiment religieux, et d'un sentiment religieux qui s'exprimerait d'abord et avant tout à travers la vie sociale. Si Érasme tient les moines en horreur — pourtant 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'est 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.

La vision érasmiennne de la religion, du « monastère dans le monde » (Halkin, 1987: 214), en vient à identifier et confondre foi et règle de vie: comme nous l'avons vu, « le catéchisme d'Érasme consiste principalement dans la morale » (Chantraine, 1971: 263). Mais nous pourrions 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 » (cité dans Halkin, 1987: 163)? Comme le souligne bien Huizinga (1955 [1924]), 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. À travers ses efforts constants pour établir une religiosité la plus conséquente possible et, surtout, pour la projeter dans le monde en cherchant à la « quotidianiser » toujours davantage, Érasme retire à la religion la spécificité

qui la légitime et, dans une certaine mesure, lui permet de perdurer dans un univers social de plus en plus différencié.

En cherchant à intellectualiser la religion, il la soustrait paradoxalement à toute la dimension affective et sensible qui la caractérise et qui explique par ailleurs la violence des convictions qu'il constate et déplore autour de lui¹⁷. « [Sur] le plan religieux, il manquait à Érasme ce qui fait les grands conducteurs d'hommes, une foi vive et passionnée en un idéal passionnant, inlassablement poursuivi, non seulement au niveau de la recherche personnelle, dans l'enclos d'une chambre d'étude, mais sur le forum, au niveau d'une masse avide de renouveau » (Coppens, 1961 : 370). Comme le puritain de l'Éthique protestante, Érasme développe un idéal de conduite de vie qui est éthique, certes, mais qui semble voué à se détacher progressivement de la « sanctification par Dieu » sur laquelle elle reposait à l'origine (ÉÉ : 380).

Au fil des années suivantes, la religion, certes, se rationalisera ; mais dans un sens diamétralement opposé à ce qu'Érasme appelait de ses vœux. La Réforme amorcée par Luther finit rapidement par se décliner au pluriel ; le protestantisme n'est pas une entité unitaire, mais regroupe une multitude de tendances différentes : luthériens, certes, mais également calvinistes, anabaptistes et anglicans, pour ne nommer que les plus importants des XVI^e et XVII^e siècles. Au surplus, ces différentes dénominations ne sont pas territorialisées, mais strient de façon irrégulière la carte de l'Europe ; pour la première fois de l'histoire, un individu peut avoir comme voisin un *chrétien* qui n'est pas *catholique*¹⁸. En réponse à la Réforme, l'Église catholique romaine amorce sa propre Contre-Réforme. La flexibilité pratique dont fit d'abord preuve l'Église à l'égard de l'hétérodoxie était la conséquence directe d'une identité encore mal établie ; avec la nouvelle réalité que sont ces hérésies qui croissent en importance, la communauté catholique doit être resserrée. C'est à la suite du Concile de Trente que seront redéfinis les principaux articles de foi du catholicisme, en réponse indirecte à la Confession d'Augsbourg qui posait les principes de la foi luthérienne. C'est le début d'un « âge du confessionnalisme » qui touche chacune des dénominations religieuses et qui dessine les contours d'une religion fortement rationalisée qui transformera radicalement le visage du christianisme dans son ensemble. En tant qu'effort de consolidation des différentes lignes religieuses, le confessionnalisme implique trois points fondamentaux : une *intérieurisation* par les individus des enseignements de l'Église, la définition de *dichotomies* pointues, et la quête d'*uniformité* au sein des différentes communautés religieuses (Kaplan, 2007). La religion « confessionnelle » est la conséquence directe de la nouvelle diversité (et donc

17. Sur l'antagonisme entre l'expérience dite « sensible » et le contexte de « sens » des représentations symboliques religieuses, voir Asad, 1983 : 256 (note 25).

18. La différence est importante à noter, car l'Europe n'a jamais été uniformément chrétienne : des Européens ont souvent pu être conduits à côtoyer des juifs, et même des musulmans. Les « infidèles » n'ont certes jamais vraiment été les bienvenus au sein de la société européenne ; les persécutions et les Croisades sont là pour en témoigner. Mais un « infidèle » n'est pas un « hérétique » : le premier est privé de la Vérité ; on peut donc, dans une certaine mesure, l'ignorer et même le plaindre ; le second, par contre, s'en est sciemment détourné — ou en a sciemment transformé le sens. Voilà qui est impardonnable, et beaucoup plus menaçant pour la communauté de foi (Thierry, 1997 : 12).

concurrence) religieuse, et l'un des principaux obstacles à la tolérance. Les différentes confessions se définissent les unes contre les autres, dans un registre du Bien contre le Mal; dans ce contexte, intolérance et piété vont de pair: tolérer l'œuvre du mal est certainement un grave péché.

CONCLUSION

Le confessionnalisme représente précisément les peurs profondes qu'exprimait Érasme peu avant sa mort, alors qu'il assistait aux ravages que la Réforme de Luther commençait à causer en Europe. En défendant jusqu'à la fin une position mitoyenne — une réforme de l'Église graduelle, concertée et inclusive — Érasme s'était vu abandonné tant par les catholiques que par les protestants, un état de fait qui présageait très bien l'intolérance qui serait désormais la norme en Europe pour les siècles à venir, et qui découlait directement du processus de rationalisation qu'il avait pourtant lui-même cherché à entamer afin d'établir une communauté de foi universelle.

Si l'on souhaite demeurer dans un lexique wébérien, nous pouvons certes penser à une « conséquence non intentionnelle de l'action ». L'expression serait appropriée si Érasme avait eu malgré lui une quelconque influence sur la pensée réformatrice de Luther (et de bien d'autres de l'époque que nous devons ici passer sous silence); toutefois, aucun rapport de causalité ne peut être établi en toute bonne foi, tant il est flagrant aux yeux de tous les observateurs que les conditions d'une réforme de l'Église étaient, à la base, parfaitement réunies; les pensées de Luther et d'Érasme étaient concomitantes, et non successives. Mais l'expression aurait tout autant d'à-propos si la pensée d'Érasme s'était avérée historiquement triomphante. Promoteur d'une profonde réforme des pratiques religieuses qu'il souhaitait finalement délayer le plus possible dans l'univers social, et pourtant fervent défenseur de l'institution de l'Église et de son rôle de « berger » de la chrétienté, Érasme réunit ce qui nous apparaît aujourd'hui comme contradictoire: une religion institutionnelle forte et socialement cohésive, et ce que nous appellerions aujourd'hui des « indicateurs » religieux finalement très dilués.

En regard des efforts déployés pour comprendre la diversité des phénomènes religieux que peut aujourd'hui croiser le sociologue, les théories de sécularisation ou celles d'une transformation de la religion fourmillent; ce sont plus spécifiquement ces théories qui prennent comme point de départ ce que nous appelions en introduction les formes « traditionnelles » de la religion — formes que nous pouvons, à partir de ce qui précède, assimiler plus spécifiquement au confessionnalisme, et qui ne firent véritablement leur apparition que dans la seconde moitié du XVI^e siècle. En souhaitant faire passer les frontières (entre les « virtuoses » et la « masse », entre l'au-delà et l'ici-bas, entre réformistes et conservateurs), Érasme prêche pour un effacement de ces mêmes frontières; plus spécifiquement — en regard de ce qui nous intéresse — sa vision tend à faire disparaître les notions de « religieux » et de « non-religieux », et ainsi les profondes dichotomies qui ont émergé du mouvement de confessionnalisation et favorisé une ère où la religion aura une importance, voire une résonance sociale, jusque-là inégalée.

Comme le sous-tend bien la théorie wébérienne, ce mouvement n'était pas inévitable. Et une telle vision nous permet d'envisager que ce que nous considérons aujourd'hui comme une « rupture » historique peut également s'envisager comme une boucle; des notions comme la « sortie de la religion » ou la « crise du religieux » s'en trouvent considérablement nuancées. Une telle perspective nous permet également de prendre la mesure d'une posture théorique qui emprunte à un bagage culturel fortement situé envers lequel — pour l'avenir, et dans des perspectives davantage comparatives — il serait intéressant de prendre du recul.

RÉSUMÉ

Un retour à l'histoire représente une piste de solution possible aux problèmes rencontrés aujourd'hui par une sociologie de la religion déroutée par les transformations continues d'un objet d'étude fuyant. Le présent article propose de s'inspirer de la sociologie wébérienne de la religion pour cerner empiriquement les frontières fluctuantes d'une pensée religieuse qui se déploie à l'aube de la modernité, et qui pourrait être annonciatrice des transformations actuelles. L'exercice, sans être historique, vise à dégager les caractéristiques idéal-typiques du contenu de la pensée religieuse d'Érasme de Rotterdam, pris ici comme « porteur » de la pensée humaniste du XVI^e siècle. En nous proposant une religion intériorisée et intellectualisée, réduite à sa plus simple expression, Érasme se fait le promoteur d'une piété accessible qui serait d'abord et avant tout un gage d'unité entre les hommes; mais ne plaide-t-il pas, par le fait même, pour un effacement des frontières qui fondent la légitimité de la sphère religieuse ?

ABSTRACT

A return to history represents a way to a possible solution to the problems encountered today by a sociology of religion perplexed by the continual transformations of an elusive object of study. The present article proposes a borrowing from Weber's sociology of religion in order to discern empirically the fluctuating borders of a religious thought that emerged at the dawn of modernity and could be taken as a harbinger of present transformations. This exercise does not intend to be taken on historical one but aims at isolating the ideal-typical characteristics in the religious thought of Erasmus of Rotterdam, understood here as a "carrier" of the humanist thought of the 16th century. In proposing to us an interiorised and intellectualised religion reduced to its simplest expression, Erasmus proves to be the promoter of an accessible piety that would be, first and foremost, a guarantee of unity among men—but does he not, in so doing, plead for an erasing of the borders that support the very legitimacy of the religious sphere ?

RESUMEN

Una mirada a la historia representa una pista hacia la posible solución de los problemas que se presentan actualmente a una sociología de la religión desviada por las transformaciones continuas de un objeto de estudio huidizo. El presente artículo propone tomar prestada la sociología weberiana de la religión con el fin de delimitar empíricamente las fronteras fluctuantes de un pensamiento religioso diseminado en el alba de la modernidad, y que podría anunciar las actuales transformaciones. Sin ser histórico, este ejercicio busca despejar las características ideales típicas del contenido del pensamiento religioso de Erasmo de Rotterdam, visto aquí como portador del pensamiento humanista del siglo XVI. Al proponernos una religión interiorizada e intelectualizada, reducida a su más simple expresión, Erasmo se hace el promotor

de una piedad accesible que sería, en primer lugar y ante todo, una prenda de unidad entre los hombres. Pero, por este mismo hecho, ¿no defiende la eliminación de las fronteras fundadoras de la legitimidad de la esfera religiosa?

BIBLIOGRAPHIE

- ASAD, T. (1983), «Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz», *Man* (New Series), vol. 18, n° 2, p. 237-259.
- BERGER, P. L. (1974), «Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 13, n° 2, p. 125-133.
- CAVALLO, G et R. CHARTIER 2001 [1995], *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Seuil.
- CHANTRAINE, S. J. (1971), «Mystère» et «Philosophie du Christ» selon Érasme, Namur, Secrétariat des publications, Facultés universitaires.
- COPPENS, J. (1961), *Les idées réformistes d'Érasme dans les préfaces aux paraphrases du Nouveau Testament*, Louvain, Publications universitaires de Louvain.
- DASSY, H., P. GILLI et M. MASSIET (dir.) (2003), *La Renaissance (vers 1470 — vers 1560)*, Paris, Belin.
- DE LAGARDE, G. (1956-1970), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Louvain, Nauwelaerts.
- DILTHEY, W. (1999 [1891-1904]), *Conception du monde et analyse de l'Homme depuis la Renaissance et la Réforme*, Paris, Éditions du Cerf.
- DELUMEAU, J. (1984 [1967]), *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud.
- ELIAS, N. (2002 [1939]), *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy.
- ÉRASME, BLUM, C., A. GODIN, J.-C. MARGOLIN et D. MÉNAGER (2004), *Érasme: Éloge de la folie; Adages; Colloques; Réflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie; Correspondance*, Paris, Robert Laffont.
- FALUDY, G. (1970), *Érasme*, New York, Stein and Day.
- FEVRE, L. (1957), *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, Sevpén.
- HALKIN, L. E. (1987), *Érasme parmi nous*, Paris, Fayard.
- HAMILTON, B. (1986), *Religion in the Medieval West*, Londres, Edward Arnold.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1986), *Vers un nouveau christianisme: Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Éditions du Cerf.
- HERVIEU-LÉGER, D. (1987), «Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse», *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 63, n° 1, 1987, p. 11-30.
- HUIZINGA, J. (1955 [1924]), *Érasme*, Paris, Gallimard.
- KAPLAN, B. (2007), *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- KIECKHEFER, R. (1990), *Magic in the Middle-Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LE BRAS, G. (1964), «Déchristianisation: mot fallacieux», *Les Cahiers d'histoire*, vol. 9, p. 92-98.
- LE GOFF, J. (2003), *Le Dieu du Moyen Âge*, Paris, Bayard.
- LE TROCQUER, R. (1958), *Essai de réflexion sur l'humanisme chrétien*, Paris, Commission des études religieuses.
- MANSELLI, R. (1975), *La religion populaire au Moyen Âge, problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal, Institut d'études médiévales Albert-Le-Grand.
- MC CONICA, J. (1993), «Erasmus», in MC CONICA, J., A.Q. BACON, A. KENNY et P. BURKE, *Renaissance Thinkers*, Oxford/New York, Oxford University Press.
- PATRICK, M. (2003) «La "religion", objet sociologique pertinent?», *Revue du Mauss*, n° 22, p. 159-170
- PERREIAH, A. (1982), «Humanistic Critiques of Scholastic Dialectic», *Sixteenth Century Journal*, vol. 13, n° 2, p. 3-22.
- RENAUDET, A. (1981 [1939]), *Études Érasmiennes (1521-1529)*, Genève, Slatkine Reprints.
- RUMMEL, E. (1986), *Erasmus' Annotations on the New Testament*, Toronto, University of Toronto Press.

- SPITZ, L. W. (1963), *The Religious Renaissance of the German Humanists*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- THIERRY, P. (1997), *La tolérance: société démocratique, opinions, vices et vertus*, Paris, PUF.
- THOMAS, K. (1971), *Religion and the Decline of Magic*, New York, Charles Scribner's Sons.
- WEBER, M. (1995 [1971]), *Économie et société* (tome 2), Paris, Plon.
- WEBER, M. (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.
- WEBER, M. (2003), *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte.
- ZWEIG, S. (1935), *Érasme: grandeur et décadence d'une idée*, Paris, Bernard Grasset.