

124.47

SÉGUENNY (André).

**Les Spirituels. Philosophie et religion chez les jeunes humanistes allemands au seizième siècle.** Baden-Baden-Bouxwiller, Éditions Valentin Koener, 2000, 287 p. (coll. « Bibliotheca dissidentium, scripta et studia n° 8 »).

Donner un aperçu d'un courant religieux tel que le spiritualisme allemand au seizième siècle, c'est d'abord se demander *ce qu'il est*. La question est méthodologique : quel type de définition est-il susceptible de convenir à ce qui risque fort de ne ressortir à aucune classification avérée en matière d'histoire ou de sociologie de la religion ? De fait, A.S. s'attache d'abord à marquer la pertinence limitée des critères définitoires jusqu'alors utilisés pour cerner le spiritualisme. Une définition théologique marque vite, en effet, ses limites, dans la mesure où elle reste imprécise sur la différence spécifique qui caractérise le spiritualisme : on peut certes dire que celui-ci se caractérise par la primauté professée de « l'action directe de l'Esprit saint dans l'expérience chrétienne » (p. 8), primauté qui remet en cause toute notion de lien religieux institutionnel. Mais cette caractéristique, au lieu d'en souligner la spécificité, tend à le confondre aussi bien avec les enthousiastes (les *Schwärmer*) qu'avec les libertins. Pis : elle contribue également à confondre, à terme, le spiritualisme et la Réforme elle-même. L'accent théologique mis sur l'efficacité du Saint-Esprit n'est pas un critère suffisant, car on peut dire qu'il caractérise *tout* le seizième siècle chrétien, avec, évidemment, des conséquences radicalement différentes. On voit que d'autres critères, qui ne sont plus proprement théologiques, doivent s'ajouter aux critères initiaux.

Cette nécessité méthodologique est rendue claire par une autre confusion qui opacifie encore la notion recherchée, en l'incluant dans l'horizon de la Réforme. Négligeant les violentes attaques des spirituels contre cette même Réforme (plus violentes encore que contre le catholicisme romain), on tend à faire de ceux-ci, parce qu'ils apparaissent vers 1525-1527 et qu'ils ont des points communs avec la volonté d'une réforme de la pratique religieuse, des Réformateurs radicaux. Or il faut contrebalancer cette illusion historique par des critères philosophiques : le « programme » humaniste des spirituels s'oppose totalement aux thèses de Luther sur le serf arbitre, comme ce dernier avait rompu avec l'humanisme érasmien. Mais la difficulté à cerner la spécificité des spirituels se manifeste également dans la qualification hâtive de mystiques qu'on a pu leur attribuer : le mysticisme affirme des thèses contraires au spiritualisme, comme l'annihilation de l'individu

dans son union à Dieu. (Il est encore plus absurde d'en faire des « mystiques protestants », puisque mysticisme et protestantisme s'excluent mutuellement).

En bref, une définition purement théologique néglige le fait « qu'il s'agit peut-être d'une doctrine où la théologie cède le pas à une réflexion d'un autre ordre, et dont le langage diffère de celui de la religion. » (p. 22) Plus adéquats seront donc les critères philosophiques qui, selon Troeltsch et Dilthey, font du spiritualisme la source de la philosophie de la religion moderne. Mais dans la lignée de Troeltsch lui-même, c'est du côté d'une définition sociologique que A.S. se tourne pour tenter de cerner l'originalité de la vision spirituelle, qui doit être envisagée désormais à partir des racines qu'elle plonge « dans le *vécu social* ». Pourtant, l'analyse de Troeltsch marque elle aussi ses limites, dans la mesure où sa distinction entre Église et secte s'avère ici inopérante : les spirituels ne forment ni une secte ni, *a fortiori*, une Église. Le critère des liens institutionnels qui unit les membres entre eux n'est finalement pas pertinent dans ce cas.

Pour échapper à une définition strictement négative (ni secte, ni Église), A.S. peut donc proposer : « La sociologie des liens formels du groupe doit céder la place à la sociologie de la connaissance, qui met l'accent sur les liens intellectuels ou culturels qui relient les individus entre eux. » (p. 23) C'est donc en terme de « génération intellectuelle » qu'on abordera les spirituels. Ce concept, dans lequel A.S. voit la nature sociologique de sa thèse, est la clef de toute son étude et s'exprime de plusieurs manières. D'abord, il signifie, chez ces penseurs (Denck, S. Franck, C. von Schwencfeld), une communauté de racines intellectuelles, celle de l'humanisme chrétien fortement marquée par la figure d'Erasmus de Rotterdam, ainsi que l'influence fondamentale du contexte religieux de cette époque, notamment la diffusion du protestantisme qui va devenir leur adversaire principal. Elle signifie ensuite l'originalité, entre ces penseurs, d'un lien irréductible à l'idée de source, d'influence ou de commentaire : c'est par leur contemporanéité et la proximité de leurs thèses, bien plus que par une influence réciproque effective, que s'exprime cette communauté de pensée. Cette « jeune génération », contestataire plus que radicale, ne s'est jamais constituée elle-même comme une école de pensée, encore moins comme une nouvelle religion ; mais elle est formée de destins individuels (autant que de thèses philosophiques) dont la similarité suffit à corroborer l'idée de génération : « même éducation, même sincérité religieuse, même

engagement sans compromission dont le prix fut l'exil, une vie précaire, la marginalisation, la haine des théologiens mais aussi l'admiration de ceux qui, à la fidélité aveugle à leur Église, catholique ou protestante, préféraient l'accomplissement de la vocation humaine, c'est-à-dire devenir l'image de Dieu. » (p. 90)

Cette « thèse sociologique » (*Ibid.*) commande la structure de l'étude, que l'on pourrait séparer en deux grandes parties. Une première partie est constituée par l'examen du contexte intellectuel et religieux dans lequel et, à partir duquel, émerge la jeune génération des spirituels. Cette analyse synthétique des principaux traits de doctrines ou d'attitude religieuse examine trois grands paradigmes : la vision médiévale (scolastique, mystique, nominaliste), puis, avec la Renaissance, l'Humanisme et la Réforme luthérienne. Mais on aurait tort de n'y voir qu'un examen doxographique. Compte tenu de l'originalité de la pensée spiritualiste, l'auteur s'intéresse également aux formes de piété qui s'expriment alors (en particulier le problème de l'*imitatio Christi*) et qui constituent des clefs importantes de compréhension, au même titre que l'examen des textes ou des doctrines : la religion populaire n'a pas seulement inspiré Luther. La deuxième partie réunit trois monographies sur les trois spirituels principaux : Hans Denck, Sebastian Franck et Caspar von Schwenckfeld (également une analyse de J. Haugk, leur prédécesseur immédiat). Dans ce choix monographique s'exprime une fois encore la thèse selon laquelle cette génération est avant tout constituée d'individus singuliers, dont aucun ne peut être simplement considéré comme un spectateur ou un commentateur de l'autre. S'y dessine leur racine commune, celle d'une commune interrogation, voire d'une commune inquiétude : « la génération des spirituels fut surtout frappée par l'incertitude et la relativité du savoir tiré des données du monde actuel, et cela dans tous les domaines de l'existence humaine, ce qui l'a conduit à poser la question de la légitimité de l'être de l'homme. » (p. 30)

L'analyse du contexte et des sources du spiritualisme est particulièrement éclairante non seulement sur l'atmosphère religieuse et théologique qui baigne ce début de XVI<sup>e</sup> siècle en Europe du Nord, mais également sur la manière dont peut naître un courant de pensée et de piété tel que le spiritualisme. De fait, ce que montrent par la suite les monographies des auteurs, et particulièrement la première consacrée à H. Denck, c'est la manière dont les traits empruntés à tel ou tel paradigme s'agglomèrent dans une pensée originale et en même temps parfaitement cohérente avec ce qui la

précède : une génération intellectuelle se forme par reprise et différence. De la scolastique, elle retient l'idée d'une intelligence de la foi, l'importance et la possibilité de la connaissance de Dieu, mais également la limite irréductible de la raison naturelle ; du mysticisme, la nécessité d'une communion avec Dieu pour atteindre la béatitude ; du luthéranisme, non seulement la violente critique de l'Église et la nécessité de réformer la piété, mais également l'individualisation, la personnalisation (voire la solitude) de la foi ; enfin, elle retient tant de l'Humanisme (libre-arbitre, horizon nécessairement chrétien de la recherche de la béatitude, intérêt pour l'homme dans la totalité de sa nature, esprit et chair, etc.) que l'A. peut la considérer comme sa véritable continuation et radicalisation – c'est-à-dire également sa sortie de l'orbite catholique. Les points de désaccord sont aussi nombreux, mais concernent plus particulièrement la confrontation avec la vision luthérienne, et l'on peut voir l'une des racines du spiritualisme dans la rupture opérée en 1524 entre Luther et Érasme : le spiritualiste s'oppose ainsi radicalement à l'idée d'un abîme infranchissable entre Dieu et sa créature (qu'il considère au contraire comme reflet, et non simplement créature, de Dieu), d'une impuissance de la volonté de l'homme, d'un Christ simplement Rédempteur, d'un Dieu seulement Juge, et de la négation des œuvres (promouvant au contraire, dans l'esprit humaniste, une *pratique* active). Une autre déception explique aussi la virulence de la jeune génération : la volonté de la Réforme de se transformer en nouvelle Église, ce qui ne pouvait manquer de hérisser des penseurs qui n'iaient au contraire l'importance spirituelle de l'institution et qui reprochaient déjà à Érasme son attitude conciliatrice à l'égard de l'Église catholique.

Au centre de ces reprises et différences se joue la question de fond du spiritualisme : la possibilité pour l'homme de devenir un Homme Nouveau, la possibilité d'une régénération qui réponde à la déception devant l'inanité et l'absurdité de l'existence ici-bas. La réponse spiritualiste à cette question existentielle se fait bien dans la continuité de l'humanisme : « la possibilité d'un changement ontologique de l'homme en Fils de Dieu » (p. 50), par l'*imitatio Christi*, elle-même conçue à l'image de la *paideia* grecque (l'élève transformé à l'image de son maître). Dans l'esprit de l'humanisme (en cela contraire à la mystique) cette transformation en être spirituel ne produit pas une négation de l'homme en tant que personne, pas plus d'ailleurs qu'elle n'exclut la chair de ce processus de spiritualisation. Mais cette transformation nécessite un bouleversement épistémologique, la simple connaissance

naturelle s'avérant incapable de trouver Dieu. Cependant, là encore, la racine humaniste se laisse voir : c'est en lui, et non par une aide extérieure, que l'homme trouve la possibilité de cette foi. En lui se trouve la Parole. Cet accès n'est pas l'anéantissement du mystique, mais un savoir qui, s'il excède les forces de la seule raison naturelle et dont A.S. reconnaît que les spirituels ne donnent jamais une description claire, est le fruit d'une longue et difficile préparation dont le but principal est le détachement par rapport au monde ; ce savoir lui-même est « un savoir positif, qui permet à l'homme d'entreprendre la reconstruction du monde et de soi-même sur la base du sens retrouvé » (p. 228).

Cet accès direct à Dieu, par les seules forces de l'homme, invalide, on le comprend, toute médiation institutionnelle : l'Église extérieure et visible est proscrite, le spiritualisme, comme le dit Franck avec virulence, « veut supprimer tout ce qui est extérieur à la foi : la prédication, les cérémonies, les sacrements, les anathèmes et la vocation, car inutiles. » (p. 134) Seule est valable « l'expérience intime et directe de la Croix » (p.138), expérience qui par interiorisation active détermine la conduite éthique et vertueuse de l'homme. Cette position touche l'Écriture qui, si elle n'est pas invalidée, n'offre pourtant qu'un « témoignage de la vérité » qui n'enseigne pas la foi, témoignage matériel qui n'est en rien la Parole de Dieu, et qui se révèle même l'instrument du Diable dans l'interprétation contradictoire qu'en donnent les Églises – autre conviction qui oppose violemment le spiritualisme à l'interprétation littérale de l'Écriture par Luther. Une vision du monde et de l'histoire est évidemment liée à cette conviction, vision pessimiste pour laquelle l'histoire est histoire de la dégénérescence et de la dénaturation de la vérité, à mesure que se développent les Églises.

Reste une question, particulièrement intéressante, que A.S. ne fait qu'effleurer au profit d'une analyse minutieuse des doctrines des trois principaux spirituels : « Frank et les autres spirituels étaient-ils croyants ? » (p. 229). Se gardant de répondre, l'A. indique cependant clairement que la démarche des spirituels est d'abord philosophique : elle *part* de la philosophie pour mener au concept de Dieu. La confrontation à la transcendance, découverte *en* l'homme, par ses propres forces, est la réponse cherchée à l'angoisse existentielle première. On peut en effet alors parler d'un radicalisme de l'humanisme : « nous avons affaire à une tentative de réinventer Dieu comme hypothèse nécessaire afin de donner à l'existence humaine une dimension absolue et divine. » (p. 230) Et

l'A. de préciser que ce Dieu « n'est pas le Dieu de la religion ». Dans l'esprit d'un humanisme radical, l'entreprise est bien celle d'une divinisation de l'homme (dont le Christ, considéré uniquement comme un homme, offre l'exemple et le modèle) – à quoi l'on peut reconnaître l'une des racines essentielles de la philosophie de la religion qui va naître. C'est ainsi un aperçu particulièrement intéressant que nous offre l'A. sur une pensée qui se situe à la frontière où convergent philosophie, religion et philosophie de la religion, nous dévoilant pour ainsi dire *in vivo* la fabrication d'une « religion » humaniste radicale, d'une religion sans religion qui allait connaître une fantastique postérité.

Vincent Delecroix.

124.48

SHAROT (Stephen).

**A Comparative Sociology of the World's Religions: Virtuosi, Priests and Popular Religion.** New York-London, New York University Press, 2001, 343 p. (bibliogr., index).

I am delighted to review this impressive and wide-ranging book. Clearly it is the product of many years' work, of encyclopaedic reading and much reflection. The Author teaches in the Department of Behavioural Sciences in Ben-Gurion University of the Negev. He tells us that many of the ideas within this book were initially worked through with different classes of his undoubtedly fortunate students (the size of S.S.'s classes grew as the focus on a comparison of the world's religions developed); happily a much wider range of students and scholars are now able to access this important body of material.

The book is divided into two parts. The first is concerned with Concepts and Theories, the second with Religious Action in the World Religions – more precisely with a set of case studies drawn from each of the world's religions, which elaborate the innovative themes set out in the theoretical chapters. The Author articulates his goal as follows : a comparative analysis of 'what are variously called the popular, common, folk, unofficial religious forms, or little traditions, and their relationships with the elite, official forms, or great traditions, of the world religions' (p. 3). In order to do this, he draws on an extensive body of interdisciplinary literature concerned with popular religion and organizes this 'within an analytic scheme of religious action that builds principally on the writings of Max Weber' (p. 4). The brilliance of this book lies in linking Weberian