

PATRICK GILLI

HUMANISME ET ÉGLISE : LES RAISONS D'UN MALENTENDU *

Le présent colloque est issu d'une interrogation ancienne qui, malgré de nombreuses recherches récentes, demeure pertinente. À tout historien apparaît comme une évidence qu'un des problèmes centraux de l'humanisme réside dans sa définition par rapport à l'Église, ou plus précisément par rapport à des institutions ecclésiastiques (la curie et la papauté, les ordres mendiants et l'Observance, voire la théologie scolastique). La difficulté vient principalement de ce que sous la même appellation d'humanisme avaient été réunis des individus dont les trajectoires biographiques et surtout les productions culturelles pouvaient être radicalement contradictoires, sous le rapport religieux. La notion même d'humanisme s'avérait ainsi porteuse d'ambiguïtés et je voudrais faire en guise d'introduction un tour d'horizon superficiel de quelques-uns des secteurs où *studia humanitatis* et Église peuvent se rencontrer, collaborer, ou se heurter. C'est peu dire que l'historiographie du thème a peut-être plus obscurci qu'éclairé le problème. En effet, dès le XVI^e siècle, puis par la suite au XVIII^e siècle, le développement de la Renaissance, dont les *studia humanitatis* forment la pointe acérée, a été jugé comme responsable d'un intervalle désastreux dans la pensée chrétienne, quand les Européens se sont mis à prendre goût au sensualisme et à l'épicurisme païens. Côté historiographie catholique, l'humanisme avait abouti aux blasphèmes de la Réforme; côté laïque, au contraire, l'humanisme et la Renaissance étaient porteurs des premiers fruits des Lumières. C'est explicitement l'opinion d'un Voltaire et implicitement celle de Jacob Burckhardt¹, dans sa *Civilisation de la*

* N'étant ici question que d'un rapide survol des thèmes à l'origine de ce colloque, les notes de bas de page qui suivent ne sont en rien exhaustives (il eût fallu consacrer un ouvrage de bibliographie entier sur cet argument); elles visent uniquement à aiguiller sommairement le lecteur.

¹ J. Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris, 1958, t. III. Voir, à ce propos, la préface de R. Klein à sa traduction française de l'ouvrage sur les formules somme toutes nuancées du savant allemand à propos des humanistes et de la religion (t. I, p. XXXII-XXXIII).

Renaissance en Italie. Ludwig Pastor, autre autorité incontournable, reconnaissait que deux courants alimentaient la Renaissance, l'un païen, l'autre chrétien. Inutile de s'appesantir longuement sur ce point largement connu. Ces dernières années ont été marquées par plusieurs directions de recherche nouvelles, tendant à poser le problème en d'autres termes.

Si l'on prend les choses au plus simple, le premier niveau d'analyse serait le suivant : l'humanisme, originellement culture alternative, anti-scolastique, semble dans une posture très ambiguë à l'égard de l'Église. Assurément, les premiers humanistes n'apparaissent pas formellement comme hostiles aux dogmes ou aux institutions ecclésiales (l'eussent-ils pu?), bien au contraire. Pétrarque, par exemple dans *De l'ignorance*, ne cesse de revendiquer son rôle de philosophe moral et chrétien, et il pourfend tous ceux qui en son temps représentent le courant le plus impie à ses yeux, à savoir les averroïstes, accusés de promouvoir une métaphysique non chrétienne fondée sur des principes comme l'éternité du monde ou la mortalité de l'âme. Seul un critère de conformisme religieux permet de juger de la validité des philosophies antiques. À un interlocuteur qui déplorait les vaines croyances chrétiennes d'un grand esprit comme fut saint Augustin, Pétrarque répondit : « Ces amis me jugent ignorant et même délirant parce qu'ils appartiennent à la secte de ceux qui méprisent les pratiques de la dévotion chez une personne cultivée, attribuent la religion à la peur et estiment que l'on manque d'intelligence et de culture lorsqu'on n'ose pas dire quelque chose contre Dieu et mettre en discussion quelques points de la foi catholique, en ne respectant que le seul Aristote² ». C'est le point de vue contraire qu'il entend défendre. Ainsi sous la plume de Pétrarque, les *studia humanitatis* se donnent pour mission de combattre les courants institutionnels, universitaires, perçus comme les fourriers de l'anti-christianisme, courants qui remontent au moins aux débats parisiens du XIII^e siècle, prolongés à Oxford au XIV^e et passés à Padoue au XV^e siècle³. Si ce programme était suivi à

² Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, dans F. Petrarca, *Prose*, G. Martellotti et alii (éd.), Milan, 1955, p. 762. Sur l'ouvrage, voir A. Kamp, *Petrarcas philosophisches Programm : über Prämissen, Antiaristotelismus und «Neues Wissen» von «De sui ipsius et multorum ignorantia»*, Francfort-sur-le Main, 1989. Sur le rapport de Pétrarque à saint Augustin, voir (entre autres!) P. P. Gerosa, *Umanesimo cristiano del Petrarca : influenza agostiniana, attinenze medievali*, Turin, 1966, et P. de Courcelles, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 329 sq.; et très récemment C. E. Quillen, *Petrarch, Augustine, and the language of humanism*, Ann Arbor, 1998.

³ P. O. Kristeller, *Le mythe de l'athéisme de la Renaissance et la tradition française de la libre pensée*, dans *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 37, 1975, p. 337-348.

la lettre, la recherche de la vérité, qui passe par la recherche philologique, pourrait être le plus sûr auxiliaire de l'orthodoxie religieuse. Et le fait est que, dans le berceau de l'humanisme, Florence, c'est autour du moine augustin Luigi Marsili que se réunissent les jeunes humanistes florentins, parmi lesquels Coluccio Salutati, dont l'objectif est de mettre au service de la théologie traditionnelle la persuasion de la rhétorique humaniste⁴. D'une certaine façon, on rejoint ici l'idée, assurément exagérée, de Giuseppe Toffanin, celle de l'humanisme comme réaction aux tendances hérétiques du Moyen Âge.

La difficulté vient de ce que très vite plusieurs courants contradictoires effectivement se croisent; elle vient aussi de la notion d'humanisme, selon que l'on le définisse comme idéologie constituée et corpus doctrinal ou comme méthodologie. Entendu au sens le plus minimal, l'humanisme regroupe tous ceux qui, s'appuyant sur un héritage antique à faire fructifier, entendent promouvoir un nouveau statut de la culture comme fondement anthropologique de l'homme⁵; le programme pédagogique des humanistes insiste sur cette dimension de la liberté humaine gagnée à travers les *studia humanitatis*, liberté humaine dans l'espace que lui concède cependant Dieu (je n'entre pas ici dans les complexes débats qui ont agité les milieux lettrés, universitaires et humanistes, à propos du libre-arbitre et de la *potentia absoluta* divine⁶). Cependant, cette définition élémentaire est suffisamment globalisante pour susciter des interprétations qui n'ont pas de points communs entre elles et pour attirer des intellectuels dont les orientations idéologiques ne sont en rien convergentes. Si l'on passe sur les cas d'hostilité déclarée, telle

⁴ Voir, par exemple, E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, rééd., Milan, 1994 (1^{ère} éd., 1961), p. 168 sq. (article intitulé «Desideri di riforma nell'oratoria del Quattrocento»). Il est symptomatique aussi que le premier humanisme français, qui s'est épanoui aux tournants des XIV^e et XV^e siècles, ait eu à cœur de se lancer contre les philosophes (y compris les théologiens épris de philosophie) accusés de «mépriser la Bible et les Pères de l'Église» comme le dit explicitement Gerson, figure emblématique de ce premier humanisme français occupant le cœur des institutions universitaires françaises puisqu'il était chancelier de l'université de Paris (E. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1986², p. 717).

⁵ C. Trinkaus, *Il pensiero antropologico-religioso nel Rinascimento*, dans *Il Rinascimento. Interpretazione e problemi*, Rome-Bari, 1983 (1^{ère} éd., 1979), p. 103-148.

⁶ Parmi les travaux d'E. Garin consacrés à ce vaste problème, voir *Giovan Francesco Pico della Mirandola. Savonarolian apologetics and the critique of ancient thought*, dans T. Verdon et J. Henderson (éd.), *Christianity and the Renaissance. Image and religious imagination in the Quattrocento*, Syracuse, 1990, 524-532; voir aussi C. Trinkaus, *Cosmos and man : Marsilio Ficino and Giovanni Pico on the structure of the universe and the freedom of man*, repris dans Id., *Renaissance transformation of late medieval thought*, Aldershot, 1999, p. 335-356.

la critique virulente adressée à Coluccio Salutati par Giovanni Dominici au sujet de la poésie (thème qui, au demeurant, n'est pas neuf à la fin du XIV^e siècle, car il se raccroche à celui du *taedium scriptorum gentilium* qui parcourt le Moyen Âge depuis le XII^e siècle et ne disparaît pas pendant tout le XV^e siècle⁷), il faut reconnaître que le débat est rendu difficile parce que les réalités sont souvent contradictoires, et ce à plusieurs niveaux. D'abord, un humaniste comme Salutati peut à la fois faire l'éloge de l'ascétisme et du renoncement dans les cloîtres, en exaltant la supériorité des vœux monastiques sur toute autre forme de vie religieuse, défendant ainsi un point de vue doctrinalement conservateur (*De seculo et religione*), tout en rédigeant peu après un traité sur les *Travaux d'Hercule* dans lequel il tente à demi-mot de fonder une *theologia poetica* grâce à laquelle il prétend retrouver des soubassements chrétiens derrière les mythes et les fables de l'Antiquité cachés par les allégories que la *scientia sermocinalis* doit expliciter. Reprenant Pétrarque et anticipant sur Nicolas de Cues, Salutati cherche à mettre au service de la propagation de la foi les arts du langage, c'est-à-dire les secteurs novateurs dans le champ culturel du temps⁸. Il incarne, par ses contradictions, cette pensée humaniste chrétienne d'inspiration laïque. Ce sont d'ailleurs bien ces prétentions de laïque que lui reproche Dominici, qui plus est, dans un contexte de crise de l'institution ecclésiale qui conduit les protagonistes à affermir leurs positions⁹. Se dégage ainsi un premier courant d'échanges polémiques entre une partie du clergé et les représentants des *studia humanitatis* qui semblent débordés par les tendances d'une partie de l'Église à la restauration morale et

⁷ G. Ouy, *Le thème du taedium scriptorum gentilium chez les humanistes, particulièrement en France au début du XV^e siècle*, dans *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 23, 1971, p. 9-26; à compléter par le classique article de G. C. Meersseman, «In libris gentilium non studeant». *L'étude des classiques interdite aux clercs au Moyen Âge?*, dans *Italia medievale et umanistica*, I, 1958, p. 1-12, et B. M. Olsen, *L'atteggiamento medievale di fronte alla cultura classica*, Rome, 1994. Le statut de la poésie a été, depuis saint Jérôme, un lieu privilégié d'affrontements savants; le XIV^e siècle italien a tout particulièrement insisté sur la valeur hautement spirituelle des poètes, don divin accordé à quelques hommes : sur ces arguments développés par Mussato, Pétrarque, Boccace et Salutati, voir R. Witt, *Coluccio Salutati and the poeta theologus*, dans *Renaissance Quarterly*, 30, 1977, 538-563, et la récente présentation du *De genealogia Deorum* par Y. Delègue (Boccace, *La généalogie des dieux, livres XIV et XV, un manifeste pour la poésie*, Y. Delègue trad., Strasbourg, 2001).

⁸ C. Trinkaus, *The religious thought of the Italian humanists, and the reformers : anticipation or autonomy?*, dans C. Trinkaus et H. A. Oberman, *The pursuit of holiness in late medieval religion*, Leyde, 1974, p. 360.

⁹ C. Mésoniat, *Poetica theologia. La Lucula noctis di Giovanni Dominici e le dispute letterarie tra '300 e '400*, Rome, 1984.

donnent l'impression de s'effrayer de leur propre audace. Dans cet échange, l'initiative du débat et de la polémique est cléricale.

Mais l'on sait que les relations entre Église et humanisme sont loin de se réduire à ce diptyque polémique ou, pour mieux dire, les enjeux du conflit peuvent s'élargir considérablement. La recherche éperdue de manuscrits, caractéristique du premier humanisme, le plus souvent retrouvés en piteux états dans les bibliothèques monastiques, a été l'occasion du déchaînement d'une violence verbale de l'aile la plus militante de ce courant, encore fragile institutionnellement mais qui a le vent en poupe, à l'encontre de l'Église accusée d'avoir suscité volontairement l'enfouissement des trésors de l'Antiquité, précipitant par là même le déclin de Rome et de l'Italie. Et l'on retrouve un thème important de la culture humaniste du premier *Quattrocento* : la critique culturelle débouche sur une critique institutionnelle de l'Église ou de la papauté, même si, en l'occurrence, il semble que cette polémique ait été chronologiquement datée et circonscrite à quelques décennies charnières au tournant des XIV^e-XV^e siècles¹⁰.

En fait, pour y voir plus clair, il faut dégager plusieurs séquences chronologiques, mais aussi géographiques. Le cas florentin est le plus explicite. Florence, dans la première moitié du XV^e siècle, est dominée par Bruni, Niccolo Niccoli, Carlo Marsuppini, et le Pogge, qui ont tourné la page de la conciliation voulue par le vieux maître et se distingue par la convergence d'attaques sur les mœurs du clergé, des mendiants et de la curie¹¹; cette étape est suivie par le développement d'une culture humaniste d'esprit platonicien autour de Marsile

¹⁰ Voir, à titre liminaire, I. Taù, *Il Contra oblocutores et detractores poetaum di Francesco da Fiano*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, 4, 1965, 254-350. Sur la réception des textes patristiques, C. Stinger, *Italian Renaissance learning and the church' fathers*, dans *Reception of the church fathers in the West from the Carolingians to the Maurists*, edited by I. Backus, Leyde, 1997.

¹¹ R. Fubini, *Intendimenti umanistici e riferimenti patristici dal Petrarca al Valla*, dans *Giornale storico della letteratura italiana*, 151, 1974, surtout p. 525-526. Passé le moment salutarien de justification conciliante des études s'ouvre une période dans laquelle les humanistes rejettent en bloc et avec force toute condamnation cléricale de l'inutilité des savoirs anciens. Du même, voir son dernier ouvrage *L'umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali. Critica moderna*, Milan, 2001, p. 322-324, sur les sentiments religieux du Pogge et sa difficulté à accepter les présupposés de la prédication mendicante, tout en faisant montre d'une réelle piété chrétienne à titre personnel. Il faut rappeler à ce propos que même Salutati qui revendiquait une autorité morale sur le jeune Pogge n'a pas hésité, dans une lettre de 1406, à reprocher à ce dernier d'oublier ses devoirs de soumission à la « doctrine chrétienne » (cité par R. Fubini, *ibid.*, p. 323). Une tension se déploie donc dans ces premières décennies du XV^e siècle entre un humanisme essentiellement conservateur et une conception de la culture et du lettré qui risque de prendre à rebours la tradition la plus consolidée : la fin du magistère de Salutati a assurément libéré des énergies contenues jusqu'alors à Florence.

Ficin et Pic de la Mirandole qui gagne les dirigeants (même s'il ne faut certainement pas exagérer la diffusion du platonisme qui n'a jamais représenté, aux dires mêmes de P.-O. Kristeller, qu'un courant minoritaire de l'humanisme du XV^e siècle¹²). Que Laurent le Magnifique ait écrit que « Sans Platon, il serait difficile d'être bon chrétien et bon citoyen¹³ » montre à quel niveau de convergence et d'ambiguïté peuvent arriver les doctrines d'essence antagoniste, sous la plume d'habiles philosophes. Le platonisme florentin, patronné par les Médicis, n'a pas recherché qu'une convergence superficielle avec l'Église; il a suscité l'adhésion d'une partie du clergé. Un esprit aussi orthodoxe que le cardinal Bessarion n'a pas hésité à défendre Platon (*In calomniatorem Platonis*) en montrant qu'il est plus facile de tirer du côté des dogmes chrétiens Platon qu'Aristote qui a pourtant servi de base à la philosophie et à la théologie thomiste¹⁴. Platon n'a-t-il pas reconnu la bonté et la providence qui président à la création du monde? Mais ce qu'il faut noter ici, c'est qu'il s'agit d'un autre niveau des contacts entre humanisme et Église. Certes, nous sommes toujours dans le domaine de l'histoire des idées, mais avec la question platonicienne, des humanistes proposent des théories qui fondent une nouvelle théologie qui se veut syncrétique : c'est la *theologia platonica* de Ficin. Des hommes d'Église ont pu leur emboîter le pas,

¹² P. O. Kristeller, *The role of religion in Renaissance Humanism and Platonism*, dans C. Trinkaus et H. A. Oberman, *The pursuit... cit.*, p. 367-370.

¹³ Cité par T. Verdon, *Christianity, the Renaissance, and the study of history*, dans T. Verdon et J. Henderson (éd.), *op. cit.*, p. 2. Sur la fonction idéologique du platonisme chez les Médicis, voir F. La Brasca, « Regiae philosophiae potestas : du néoplatonisme florentin comme appareil idéologique d'État, dans *Chroniques italiennes*, 49, 1997, p. 35-67, qui cite (p. 57) le *prohemium* de Ficin du manuscrit de présentation de ses traductions de Platon offert au Magnifique évoquant Laurent à la fois comme *cultor religionis* et *philosophiae patronus*. Incidemment, on remarquera que le projet ficinien fondamentalement anti-aristotélien est défini par son auteur même comme un moyen offert aux gens de bien de lutter contre les sectes impies des aristotéliens, à un moment où la prédication ordinaire semble incapable de faire face à ce défi; c'est ce que dit encore Ficin dans le prologue de sa traduction des Ennéades de Plotin, offerte à Laurent : *Si quis autem putet tam divulgatam impietatem tamque acerbis munitam ingenii sola quadam simplici praedicatione fidei apud homines posse deleri, is a vero longius aberrare palam re ipsa proculdubio vincetur* (cité par F. La Brasca, art. cit., p. 61). Le platonisme apparaît dès lors comme une tentative de certains intellectuels médicéens pour sauver la foi et la religion menacées par l'impiété aristotélienne (ou, pour mieux dire, averroïste); on remarquera également la conscience qu'avait Ficin (conscience partagée par nombre d'humanistes florentins) d'une inadéquation de la prédication, pourtant principal canal d'inculcation des normes de comportement chrétien, à la réalité sociale (sur cette certitude d'une inadéquation de la prédication, voir infra notre article « Les formes de l'anticléricisme humaniste... »).

¹⁴ H. Weber, *Histoire des idées et des combats d'idées aux XIV^e et XV^e siècles. De Ramon Lull à Thomas More*, Paris, 1997, p. 437.

dans une certaine mesure, mais le choc ne pouvait manquer de survenir; ainsi de l'arrestation de Pic de la Mirandole en 1487 ou de la condamnation de ses Neuf cents thèses¹⁵. C'est donc un autre étape de la relation : non plus le rejet éventuel d'auteurs païens accusés de détourner des sources de la vérité, mais une initiative concurrentielle. Et une concurrence qui porte sur le cœur même de la dogmatique chrétienne.

Mais à ce niveau, l'intérêt de la confrontation entre humanisme et Église est aussi dans le fait que des laïques se lancent sur le terrain de la théologie : ce qui était en germe depuis Pétrarque et *Salutati* finit par se réaliser et suscite les réserves attendues, même si, à y regarder de plus près, ce n'est pas là le courant qui heurte le plus l'Église puisque cette théologie platonicienne demeure longtemps et finalement une élaboration d'un groupe de philosophes florentins confinés dans une sorte d'académie, élargie certes à des ramifications vénitiennes, mais ne débouche pas sur des propositions ecclésiologiques concurrentielles, critiques ou alternatives, qui fussent crédibles.

À un tout autre plan et avec des incidences nettement plus fâcheuses se jouent les initiatives d'un Lorenzo Valla. Impossible ici de résumer sa pensée religieuse; d'imposantes monographies lui ont été consacrées¹⁶, et l'on y revient sans cesse comme à une source inaltérable et en même temps insaisissable par la multiplicité de ses facettes. Je ne retiendrai, pour l'heure, qu'un point capital pour le sujet. L'humanisme de Valla repose sur un travail philologique qui n'épargne aucun texte, pas même la Bible. Dans ses *Adnotationes in Novum Testamentum*, il procède, d'ailleurs plus par intuition que par confrontation des manuscrits, à des corrections dont certaines seront reprises par Luther après avoir été diffusées par Erasme. Ce qui nous intéresse ici, c'est la portée de ses retouches de la Vulgate; la plus spectaculaire concerne Mathieu XI, 5 où l'Apôtre annonce que les mendiants sont évangélisés (la Bonne Nouvelle est annoncée

¹⁵ Voir tout récemment, Jean François Pic de la Mirandole, *900 conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*, éd. établie, et trad. du latin par B. Scheffer, Paris, 1999. Sur la répression culturelle à l'encontre du philosophe, L. Valcke, *La condamnation de Jean Pic de la Mirandole. Réévaluation des enjeux*, dans J. M. De Bujanda (éd.), *Le contrôle des idées à la Renaissance*, Genève, 1996, p. 49-74.

¹⁶ Retenons-en trois majeures : M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Rome, 1969; S. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Florence, 1972, et l'essai de R. Fubini, *Indagine sul «De voluptate» di Lorenzo Valla*, repris dans Id., *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Rome, 1990, p. 339-394. Voir aussi, outre la contribution de Riccardo Fubini dans ce volume, son dernier ouvrage, *L'umanesimo italiano e i suoi storici*, Milan, 2001, dont les pages 130-210 sont consacrés à l'humaniste romain.

aux pauvres). Or, dit Valla, c'est une erreur manifeste de lecture : le verbe grec est un déponent et a donc un sens actif et non passif. Il faut traduire par «les mendiants évangélisent». L'arrivée du christianisme traduit un bouleversement social pour Valla; et les retouches grammaticales révèlent leur dimension révolutionnaire¹⁷. L'exemple de Valla est le plus symptomatique des conséquences de la philologie humaniste sur le traitement d'un corpus d'*auctoritates*, mais ce n'est pas le seul. Quelques années auparavant, Bruni, qui avait retraduit *l'Éthique à Nicomaque* avait dû affronter les foudres d'un défenseur de la vieille traduction de Guillaume de Moerbeke, en l'occurrence l'évêque Alonso Garcia de Cartagena, alors au concile de Bâle. Les termes de la polémique sont particulièrement éclairants : Alonso concède qu'il ne connaît pas le grec, mais reproche à l'Arétin d'avoir sévèrement critiqué le *vetus interpres* et ajoute que le point essentiel n'est pas tant «*an in graeco sic scriptum est, sed an sic scribi potuit*», car ce qui importe n'est pas de savoir ce qu'a dit Aristote, mais si cela est consonant à la philosophie morale¹⁸. Evidemment la réponse de Bruni fuse, violente : *absurdissimum*. En libérant le texte grec de sa traduction-corruption latine barbare, Bruni lui a redonné son authenticité et l'a aussi libéré de son interprétation figée, hors de sa fonctionnalité scolastique. Dans un système pédagogique, mais aussi culturel, fondé sur les *auctoritates*, il est évident que le travail minimal des humanistes, à savoir la recherche de textes, leur correction ou leur traduction, risquait de prendre à rebours ceux qui s'attachaient à l'exégèse d'un document jugé inaltérable. Le débat entre Bruni et l'évêque de Burgos l'illustre clairement. Est-ce un hasard si Bruni, devenu traducteur du grec, initie sa carrière en ce domaine par la traduction de l'homélie de saint Basile sur l'éducation à donner aux enfants, façon d'apporter sa pierre au programme pédagogique humaniste, en l'espèce en insistant sur le rôle des auteurs antiques dans cette formation, tout en se plaçant sous le patronage de la patristique¹⁹?

À travers ces exemples, sommaires, de Bruni et Valla émergent de nouveaux enjeux de la relation humanisme-Église. Le renouvellement philologique conduit des laïques à investir des champs de la connaissance qui ne leur étaient pas naturellement ouverts comme la

¹⁷ A. Moresi, *La filologia neotestamentaria di Lorenzo Valla*, dans *Nuova rivista storica*, 48, 1964, p. 35-49.

¹⁸ E. Franceschini, *Leonardo Bruni e il «vetus interpres» dell'Etica a Nicomaca*, dans *Medio Evo e Rinascimento*, I, 1955, p. 299-319.

¹⁹ Sur les différences de lecture de saint Basile entre un humaniste laïque et un moine-humaniste, voir P. Viti, *Bruni e Traversari lettori di san Basilio*, dans M. Cortesi et C. Leonardi (éd.), *Tradizione patristiche nell'umanesimo. Atti del Convegno... Firenze, 6-8 febbraio 1997*, Florence, 2000, p. 23-42.

patristique ou la théologie²⁰, mais pas seulement : on peut rappeler l'existence d'une hagiographie humaniste (qui n'a pas fait l'objet d'une étude spécifique²¹). Valla n'a-t-il pas écrit et prononcé un éloge de Thomas d'Aquin qui lui a valu les foudres du cardinal d'Estouteville; Leon Baptiste Alberti n'a-t-il pas rédigé la *Vita* de saint Potitus, et avant eux Pier Paolo Vergerio l'Ancien n'a-t-il pas écrit des sermons sur Saint Jérôme²²? Ajoutons pour faire bonne mesure les traités sur l'immortalité de l'âme rédigés par des laïques comme celui de Pier Candido Decembrio qui, confusément, anticipe sur les élaborations conceptuelles de Ficin. Il s'agit assurément d'un des thèmes les plus riches de la polémique qui trouvera son point d'orgue en 1513 lors du 5^e concile du Latran où l'immortalité de l'âme devient officiellement un dogme de l'Église, ce qui suscitera la relance du débat par Pomponazzi qui la reconnaît comme acte de foi mais maintient qu'elle est rationnellement indémontrable²³. Au reste, sans être nécessairement enclins à la polémique ou à la discussion théologique, des humanistes s'aventurent sur le terrain de la pure spéculation religieuse, jusque sur des thèmes lourds de potentiels conflictuels comme celui de la Nativité²⁴. Par un singulier mouvement, il se

²⁰ Comme exemple d'une polémique antihumaniste chez les théologiens italiens, S. I. Camporeale, *Giovanno Tolosani O.P. e la teologia antiumanistica agli inizi della riforma*, dans R. Creyens et P. Künzle (éd.), *Xenia medii Aevi historiam illustrantia oblata Thomae kraepelli O.P.*, Rome, 1978, 2, p. 819 sq.

²¹ Une esquisse toutefois chez D. Webb, *Sanctity and history : Antonio Agli and humanist hagiography*, dans P. Denley et C. Elam (éd.), *Florence and Italy. Renaissance essays in honour of N. Rubinstein*, Londres, 1988, p. 297-308. Des études monographiques consacrées à tel ou tel auteur humaniste ont cependant abordé le sujet (pour L. Valla, voir *supra* n. 13, ainsi que les remarques de S. Camporeale, *Renaissance humanism and the origins of humanist theology*, dans J. W. O'Malley, T. M. Izbicki et G. Christianson (éd.), *Humanity and divinity in Renaissance and Reformation : essays in honor of Charles Trinkaus*, Leyde, E. J. Brill, 1993, p. 101-124, surtout p. 105-113; pour l'Alberti, voir G. Ponte, *Leon Battista Alberti. Umanista e scrittore*, Gênes, 1981, p. 19-46).

²² Sur l'intérêt de Vergerio pour saint Jérôme, voir J. Mc Manamon, *Pier Paolo Vergerio the Elder, the humanist as orator*, Tempe, 1999. Sur le culte des saints chez les lettrés (pas seulement humanistes), voir Peter G. Bietenholz, *The veneration of the saints in the cities of the Renaissance*, dans M. Miglio et G. Lombardi (éd.), *Simbolo e realtà della vita urbana nel tardo medioevo*, Rome, 1993, p. 27-45, surtout p. 31-34.

²³ Encore une fois, la bibliographie est interminable. Voir e.g. M. P. Gilmore, *Italian reactions to Erasmian Humanism*, dans H. A. Oberman et T. A. Brady (éd.), *Itinerarium Italicum. The profile of the Italian Renaissance in the mirror of its European transformation*, Leyde, 1975, p. 61-118; et plus généralement P. F. Grendler, *Intellectual freedom in Italian universities. The controversy over immortality of the soul*, dans J. M. De Bujanda, *Le contrôle... cit.*, p. 31-48.

²⁴ Voir, pour l'exemple, I. Tolomio, *Meditazioni umanistiche sulla natività*, dans G. Piaia (éd.), *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Padoue, 1998, p. 433-457, qui n'hésite pas à

trouve même qu'Antonio da Rho, franciscain devenu par ailleurs une cible privilégiée des humanistes lombards, écrit des *Dialogi in Lactantium* qu'il offrit à Eugène IV en 1443 dont l'objectif est de défendre les Modernes contre les Anciens devenus la référence des humanistes : Antonio da Rho n'hésite pas à montrer que l'on peut trouver chez Lactance des erreurs que les docteurs ultérieurs n'ont pas commises. Étonnant mouvement puisque un frère profondément associé aux cercles lettrés de Milan n'hésite pas à montrer, au risque de mettre en cause la tradition patristique, que l'équation humaniste de la tradition la plus ancienne comme étant la meilleure n'est pas toujours de mise²⁵. N'est-ce pas là une sorte de « dommage collatéral » assez surprenant, avouons-le, de l'humanisme infligé à la scolastique : faire de Lactance (« Cicéron chrétien ») un fourrier de l'hérésie ?

Jusqu'alors, nous n'avons envisagé que des aspects doctrinaux du conflit ou de la concurrence. Mais le sujet recouvre d'autres aspects. Étudier les contacts de l'humanisme et de l'Église, c'est aussi envisager les aspects institutionnels de ces relations et pas seulement doctrinaux.

Les premiers utilisateurs du talent des humanistes furent les chancelleries publiques pour qui le recours à des lettrés éprouvés ne représentait pas nécessairement un choix idéologique mais un instrument commode de valorisation de l'action politique. De ce point de vue, la chancellerie pontificale a réagi aussi avec la même promptitude que celle des Seigneuries. Bruni, par exemple, gagne après un véritable concours sa place dans le collège des abrégiateurs pontificaux en 1406, en rédigeant une lettre contre le Schisme. Mieux même, d'un strict point de vue quantitatif, la Curie romaine s'avère le marché du travail le plus ouvert aux humanistes, au moins pendant tout le XV^e siècle, avant qu'au XVI^e siècle, l'Université elle aussi ne se montre plus accueillante à leur égard²⁶ (la Curie les accueille sous des appellations et des fonctions diverses, permettant un véritable *cursus honorum* : de *regens cancellariae*, *abbreviatores*, *scriptores in registro litterarum apostolicarum*, jusqu'à secrétaires apostoliques ou secrétaires secrets²⁷). Se crée un monde singulier, fluctuant au gré des carrières, passant du service de la Curie à celui d'un État laïque, mais qui entre-

parler d'humanisme dévot pour désigner ce courant de spiritualité initié par Gérard Groote et la *Devotio moderna*.

²⁵ J. Hankins, *Plato in the Renaissance*, I, Leyde, 1990, p. 148-150, pour une analyse nuancée de ce texte fascinant et inédit d'Antonio da Rho.

²⁶ A. Grafton et L. Jardine, *From humanism to the humanities. Education and the liberal arts in fifteenth-and sixteenth-century Europe*, Londres, 1986, p. 83-121.

²⁷ H. Diener, *Gli ufficiali della Cancelleria pontificia nel secolo XV e la loro attività nelle arti e nelle lettere*, dans G. Gualdo (éd.), *Cancelleria e cultura nel Medioevo*, Cité du Vatican, 1990, p. 319-332.

tient avec les institutions curiales un lien étroit. Mieux même, un monde qui estime que la curie ne peut qu'être peuplée d'intellectuels italiens, tant elle est perçue par eux comme une institution purement italienne! Quel profit la papauté tire-t-elle de cette présence sensible? Au XV^e siècle à tout le moins, on constate que la papauté parvient difficilement à imposer une police idéologique à ses membres. Nombre de pamphlets anti-cléricaux ont été rédigés par des secrétaires apostoliques ou des secrétaires cardinalices en exercice (que l'on pense aux lettres sur les vices du clergé du Pogge, ou à celles de Francesco da Fiano). Cet aspect mérite d'ailleurs un examen dans la chronologie car entre la curie de Martin V et de Nicolas V et l'instauration en 1542 de la Congrégation du Saint Office, puis en 1559 d'un index des livres prohibés, des séquences successives de relations entre la papauté et les défenseurs des belles lettres se dégagent.

Dès le retour de la papauté à Rome et surtout la fin de la menace conciliariste, avec Nicolas V, le recours aux humanistes a été instrumentalisé dans une perspective qui excédait leurs simples talents rhétoriques. En fait, autour des papes des XV^e-XVI^e siècles se construit une image précise de la papauté. Le mouvement est précoce : dès l'éloge de Nicolas V par Giannozzo Manetti en 1455, l'humaniste écrit qu'avec ce pape c'est comme si le Christ était revenu sur terre²⁸. Tout un courant alors se déploie d'utilisation de la patristique grecque en vue de la défense du Saint Siècle. Un seul exemple suffira : la traduction du *Thesaurus* de Cyril par Georges de Trébizonde et surtout par Ambrogio Traversari, inconnu des Latins et qui permet d'utiliser les sources grecques récemment remises en circulation pour affirmer le *primatus Petri*; de même pour la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse qui autorise le développement d'un thème qui fait florès jusqu'au milieu du XVI^e siècle : celui de Moïse comme *typus papae*. Charles Stinger a ainsi inventorié les thèmes humanistes récupérés ou promus par la papauté. *L'acme*, et peut-être le point de rupture, de ce mouvement se trouve incarné par Jules II, autour duquel se cristallise l'image laïcisée du pape comme nouveau César et du pape comme *princeps*. C'est, plus tard, tout le sens de la *Christiade* du poète Marco Girolamo Vida offert à Clément VII en 1532, qui amplifie le motif déjà à l'œuvre dans la *Roma triumphans* de Flavio Biondo d'une fusion de l'Empire et de l'Église, avec Rome comme capitale²⁹. *Renovatio imperii* et *renovatio Romae* forment les deux facettes d'une même réalité dont on mesure bien ce qu'elle doit aux recherches humanistes curiales³⁰. Bien sûr le sac de Rome met un point final à ce rêve de res-

²⁸ C. Stinger, *The Renaissance in Rome*, Bloomington, 1985, p. 156-157.

²⁹ *Ibid.*, p. 242-243.

³⁰ C. Stinger, *Roman Humanist images of Rome*, dans S. Gensini (éd.), *Roma capitale, 1457-1527*, Pise, 1995, p. 14-37, avec bibliographie récente.

tauration impériale sous la houlette du pape. Il sera intéressant de voir si le droit canon suit le mouvement et si les universitaires de la France méridionale y ont participé eux aussi.

De l'exemple précédent faut-il conclure à une neutralisation des potentiels de conflit de la culture humaniste avec la papauté? Il n'en est rien évidemment tant plusieurs facteurs poussaient en sens contraire. D'abord, la situation à Rome même est loin d'être toujours pacifiée. La conjuration des académiciens romains de 1468 et le dur traitement que leur inflige Paul II en témoignent.

La papauté et l'Église restaient l'objet de critiques profondes qui, sans être le monopole des humanistes, pouvaient être relayées par eux et s'accorder à des tendances anticléricales plus diffuses³¹. L'enrichissement des prélats, la débauche des clercs, l'inutilité des vœux monastiques et la possibilité que les laïques entrevoyaient de faire leur salut dans le siècle, tout cela a été porté tout à la fois par des courants de spiritualité élargis, et pas nécessairement lettrés, mais aussi formulés en termes polémiques par des humanistes. La comparaison des modes de vie à la fois monastique, mendiant, et laïque devient un thème fréquent de la production humaniste et entretient un mouvement d'aspiration à la réforme (soutenu inversement par des observants qui voient dans le retour aux sources et le retrait du monde une réponse symétrique à un problème lancinant). Un des aspects remarquables de l'humanisme italien (que l'on ne retrouve pas, sauf erreur, en France méridionale) réside dans la prise en charge de ces besoins de réforme. On a pu retrouver des discours ou des sermons de laïques, humanistes, tenus devant des confréries laïques, notamment florentines, tels ceux de Bartolomeo Scala³², Cristoforo Landino et d'autres pour la compagnie *dei Magi*³³, ou les confréries de Saint Antoine de Padoue, de saint Nicolas, dans lesquels se déploie ce désir de réforme que Jean François Pic de la Mirandole va exposer devant le concile de Latran V. De fait, il y a une sorte de capillarité entre ce que l'on constate de la réflexion humaniste sur l'Église et les attentes d'une partie de la société italienne. Inversement, les clercs, étant donnée la grande proximité des clercs

³¹ Sur les diverses formes d'anticléricisme de la société italienne, outre les pages célèbres de J. Burckhardt, voir D. Weinstein, *Writing the book on Italian anticlericalism*, et S. Seidel Menchi, *Characteristics of Italian anticlericalism*, dans P. A. Dykeman et H. A. Oberman (éd.), *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leyde, 1994, p. 309-3313 et 271-281, et la typologie que nous esquissons dans le présent volume.

³² Ceux de B. Scala ont été récemment édités, voir A. Brown (éd.), *Bartolomeo Scala. Humanistic and political writings*, Tempe, 1997, p. 464-469.

³³ R. F. E. Weissman, *Sacred eloquence. Humanist preaching and lay piety in Renaissance Florence*, dans T. Verdon et J. Henderson (éd.), *Christianity... cit.*, p. 250-271.

et des laïques en Italie, ne restent pas insensibles à l'argumentaire des *studia humanitatis*, quitte à en modifier la portée. Ainsi, il n'est pas jusqu'aux moines bénédictins qui ne se trouvent impliqués dans ce mouvement, puisque dans un dialogue intitulé *de monacis erudiendis*, Girolamo Aliotti, moine d'Arezzo, reprend la question de la formation des moines, et contre l'*indocta simplicitas* fait l'éloge des lettres, avec notamment un argument qui en dit long sur les enjeux de la formation des clercs³⁴ : Ambrogio Traversari, qui est chargé de conclure le dialogue explique l'impérieuse nécessité de cultiver les moines car si des laïques viennent faire retraite au couvent ou viennent seulement à y passer pour y apprendre les mystères sacrés, quelle effroyable image ils auraient dans le cas où les moines seraient incapables de répondre à leurs requêtes. Le message est clair : il s'agit de combattre l'ignorance par les lettres en vue d'une édification supérieure, mais non pas en vue d'une simple jouissance lettrée de la culture. Il est intéressant de remarquer que dans ce présent colloque la question du rapport des ordres religieux (notamment observants) à l'humanisme sera fréquemment évoquée, tant pour la France méridionale (notamment par le rayonnement méridional de la congrégation de saint Justine) que pour l'Italie, signe que c'est un des lieux de rencontre qui mérite un examen particulier³⁵.

³⁴ K. Ganzer, *Monastische Reform und Bildung. Ein traktat des Hieronymus Aliotti (1412-1480) über die Studien der Mönke*, dans R. Bäumer (éd.), *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zur kirchlichen Reformbemühungen von der alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, Paderborn, 1980, p. 181-199.

³⁵ La réflexion sur le lien particulier entre l'Observance et l'humanisme doit beaucoup à l'article de G. Penco, *Vita monastica e società nel Quattrocento italiano*, dans G. B. Trolese (éd.), *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, Cesena, 1984, p. 3-41, et G. Picasso, *Il monachesimo alla fine del Medioevo : tra umanesimo e devotio*, dans G. Penco (éd.), *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, Rome, 1990, p. 129-147. Ce qui ne signifie pas que les séculiers soient restés pour autant en marge du mouvement, mais, par définition, il est plus difficile d'en tracer un profil d'ensemble. Quelques études ponctuelles ont été menées à cet égard : F. Bausi, *Francesco da Castiglione fra umanesimo e teologia*, dans *Interpres*, 11, 1991, p. 112-181; P. O. Kristeller, *Sebastiano Salvini, a Florentine humanist and theologian, and a member of Marsilio Ficino's Platonic Academy*, dans S. Prete (éd.), *Didascaliae. Studies in honor of A. M. Albareda*, New York, 1961, p. 205-243. Le point de ralliement aux *studia humanitatis* de ces théologiens séculiers (comme des réguliers) humanistes semble se limiter à un usage circonspect et utilitaire des autorités païennes. Au passage, on remarque, encore une fois, qu'un platonisme bien tempéré offre un espace plus propice que l'aristotélisme à la convergence entre hommes d'église et membres des cénacles humanistes. Sans entrer dans le détail, il n'est pas inintéressant de remarquer alors la vivacité des échanges sur un vieux thème d'histoire de la philosophie (celui des mérites respectifs d'Aristote et de Platon), la valeur de l'un et l'autre étant étalonnée sur la proximité ou la compatibilité éventuelle de leurs thèses avec les dogmes fondamentaux du christianisme. À ce petit jeu, le maître l'emporte sur le disciple.

En revanche, deux autres considérations s'imposent : l'intervention des laïques dans les secteurs les plus sensibles de la pensée religieuse est déjà en soi un signe de laïcisation ; si une telle intervention n'est évidemment pas *ipso facto* un facteur d'irreligion, ce qui me semble constitutif aussi d'un courant humaniste, c'est une réflexion particulière sur le statut de la religion, à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle. Outre la reprise de discours déjà médiévaux, comme celui des Trois imposteurs, c'est-à-dire Moïse, le Christ et Mahomet, fondateurs de fausses croyances (c'est encore ce que l'on reproche aux conjurés de 1468), s'initie un thème de critique de la religion comme invention politique qui conduit, depuis Callimaco Esperiente jusqu'à Machiavel, à considérer la religion et les institutions qui la rendent visible dans un sens purement fonctionnel et politique. La religion est *instrumentum regni*, presque réduite à une démarche ritualiste qui s'apparente ainsi à la fonction de la religion dans la société platonicienne³⁶. La finalité politique des rites est fréquemment évoquée. On aboutit enfin à Machiavel et sa virulente dénonciation de l'Église romaine accusée d'avoir rendu les Italiens « cattivi e senza religione », qui prononce la condamnation du christianisme même. Ce courant, qui reste marginal, est actif dans la première moitié du XVI^e siècle, sans pour autant représenter un aspect dominant de l'humanisme européen.

À partir de présupposés qui ne sont guère éloignés, se déploie un courant beaucoup plus fécond en Europe, c'est le courant érasmien. Présupposés de départ assez proches, notamment dans la conscience aiguë que l'Église visible n'est pas à la hauteur de sa tâche, si l'on pense, par exemple, que dans *l'Enchiridion militis christiani*, Erasme attaque les prêtres qui enseignent une religion toute extérieure, toute rituelle, maintenant les peuples dans l'ignorance, même si le philosophe pousse assez loin ses considérations sur la valeur des rites, le jeu nécessaire entre le visible et l'invisible³⁷. Cependant la synthèse érasmiennne est à la fois provocante (le Christ ne mérite-t-il pas, selon Erasme, le titre d'Épicure *i.e* celui qui se court³⁸) et en même temps fondée sur la lettre de l'Évangile. Elle re-

³⁶ En l'absence d'un travail d'ensemble sur ce thème, voir, pour une étude de cas, Emanuele Cutinelli-Rèndina. *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa, 1998, p. 153-254. L'ouvrage savant et riche de R. Guidi, *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento*, Rome², 1999, qui contient un chapitre au titre prometteur « *Religio instrumentum regni?* » (p. 1072 sq.) ne répond pas à cette question particulière.

³⁷ Voir récemment, E. Selmi, *Erasmus, Luciano, Lando : Funus e asinità. Storia di un percorso fra «paradosso» letterario e «controversia» religiosa*, dans A. Olivieri (éd.), *Erasmus e il Funus. Dialoghi sulla morte e la libertà nel Rinascimento*, Milan, 1998, p. 65.

³⁸ C'est la conclusion du colloque « L'Épicurien » (voir Erasme, *Colloques*, trad. et présentation É. Wolff, Paris, 1992, p. 342).

pose sur une convergence entre évangélisme et humanisme. Erasme ne réagit pas, à la différence d'un Machiavel ou d'un Guichardin, en adoptant un point de vue extérieur à l'Église («Je resterai dans cette Église jusque à ce que j'en trouve une meilleure», écrit-il dans une lettre à Luther); il ne cesse au nom du caractère fécond de l'Évangile (qu'il a lui-même retraduit) de revendiquer le retour à la vraie Église. Mais surtout, plus intéressant pour notre colloque, on le voit lui même modérer l'humanisme, en raison même des risques qu'il fait courir à la foi si l'on en abuse. Toute la querelle des cicéroniens italiens contre le philosophe de Rotterdam tire en partie son origine de là. Lorsque Erasme condamne, dans le *Ciceronianus*, le discours de Tommaso Inghirami, secrétaire pontifical qui a prêché le jour de la mort du Christ, devant Jules II, en faisant un éloge du pape assimilé à Jupiter *Optimus maximus*, il accuse explicitement le cicéronianisme de conduire au paganisme³⁹. Si bien qu'Erasme nous révèle paradoxalement les effets pervers, à ses yeux de philosophe chrétien, de la diffusion de l'humanisme au cœur même de la curie romaine. Le problème n'est plus l'exhumation de textes antiques, dans un climat d'hostilité ecclésiastique ou de restauration morale et disciplinaire, comme au tournant des XIV^e-XV^e siècles, mais plutôt celui d'un contrôle chrétien de la force de frappe des *studia humanitatis*⁴⁰, non pas assurément sous la forme d'une censure – ce sera l'option choisie par l'Église tridentine, malgré la permanence (de plus en plus en pointillés cependant) de quelques prélats marqués par l'humanisme évangélique, tels Contarini ou le cardinal Madruzzo, voire Cervini⁴¹ – mais sous celle d'une adéquation, toute humaniste, des mots aux choses, de la latinité et de l'hellénisme au service du christianisme. Quelles forces sociales, politiques ou culturelles ont fait capoter cette *philosophia Christi* qu'appelait de ses vœux Erasme? Peut-être le présent colloque nous permettra-t-il de répondre en partie à cette question.

Patrick GILLI

³⁹ Erasme, *Ciceronianus*, dans Id. *opera omnia*, XX, Leyde, 1965, p. 56.

⁴⁰ Un catalogue des critiques précises dont fut l'objet Erasme dans E. Rumel, *Erasmus and his catholic critics*, Nieuwkoop, 1989.

⁴¹ Sur ce mouvement et sa fragilité, voir G. Fragnito, *La Bibbia al rogo : la censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologne, 1997. Quelques remarques utiles dans la synthèse d'A. Tallon, *Le concile de Trente*, Paris, 2000 : voir notamment le très beau texte du cardinal Madruzzo en mars 1576 en faveur de la traduction de la Bible en vernaculaire (p. 105-109).