

Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 29/2 (2002)

DOI: 10.11588/fr.2002.2.62662

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

Les personnalités jouent évidemment un rôle capital dans les figures que prennent ces humanismes régionaux: celles du théologien et savant hambourgeois Albert Krantz, étudiées par Ulrich ANDERMANN; de Johannes Aventinus, et de ses »Annales ducum Bavariorum« de 1511 (connues surtout comme ses »Petites Annales«), analysées par Alois SCHMID; de Lorenz Fries, secrétaire et historiographe des évêques de Wurzburg (études de Christoph BAUER et de Christiane KUMMER, cette dernière s'étant consacrée à l'analyse de l'illustration (reproductions à l'appui) de la »Bischofschronik«, comme exemple d'illustration des Chroniques de la Renaissance allemande); d'Aegidius Tschudi, le célèbre chroniqueur de la Suisse, originaire du canton de Glaris (le »Vater der Schweizgeschichte«, étudié par Bernhard STETTLER; de Kaspar Bruch, originaire de Schlaggenwald, dans les environs de l'Eger, poète couronné en tant qu'historiographe humaniste de l'Église (Bernhard RICHTER); et enfin de Martin Crusius, ce savant luthérien, helléniste et philhellène de Souabe, professeur à Tübingen, auteur, entre autres, d'une Chronique de Souabe, dont Franz BRENDLE a ranimé le souvenir.

Que ces personnalités, de par leur milieu socio-géographique, le moment historique de leur apparition, leur activité personnelle ou officielle, ou encore leur »ingenium« propre, aient su donner à l'humanisme des infléchissements spécifiques, les études précitées le montrent aisément. Mais la prédominance de certains thèmes contribue au moins autant à l'émergence de cet humanisme régional allemand qui a fait l'objet de ce colloque et des Actes qui en sont résultés. On le voit bien à travers les études qui constituent la troisième partie de l'ouvrage, et qui sont historiquement et géographiquement mises en perspective.

Avec Markus MÜLLER est étudiée la tradition des »Chroniques des évêques«, considérées dans le long terme, depuis le haut Moyen-Age jusqu'à la Renaissance et à la Réforme, ainsi que leurs rapports avec la »sancta civitas« (comme le »Chronicon archi-episcoporum sanctæ civitatis Coloniensis« de Konrad Inershofft von Rattigen). Avec Walter ZIEGLER, la »Landeschronistik und Kirchenreform« à travers les principales régions d'Allemagne. Avec Klaus GRAF, les rapports entre le Reich et le Land dans l'historiographie du Sud-Ouest de l'Allemagne aux environs de 1500. Avec Martin OTT, les inscriptions romaines et la découverte humaniste de la Souabe et de la Bavière antiques. Avec Susanne RAU, l'historiographie urbaine, appliquée aux trois villes de Hambourg, de Cologne et de Breslau. Avec Michael KLEIN, l'historiographie wurtembourgeoise avant la Guerre de Trente ans.

Ce qui apparaît à la lecture de cet ouvrage si riche et si dense, et à la lueur de la conclusion qu'en tire Dieter MERTENS, c'est la manière dont le concept d'humanisme peut ou non s'intégrer à ces études tirées des Chroniques régionales d'Allemagne, autrement dit s'il est d'une quelconque efficacité heuristique. Il faut bien reconnaître que sur ce point, l'interrogation demeure.

Jean-Claude MARGOLIN, Paris

Michael BECHT, *Pium consensum tueri. Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin*, Münster (Aschendorff Verlag) 2000, XIV-589 p. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 144).

C'est là un travail d'une grande ampleur qui implique une connaissance approfondie des trois grandes personnalités intellectuelles et religieuses des deux premiers tiers du XVI^e siècle. C'est aussi la première fois, à ma connaissance, que cette notion de *consensus* (consentement, accord, adhésion, vision commune, paix) quitte le domaine du langage commun et incertain pour être analysée avec méthode et précision en tant que concept éthico-philosophique et éthico-sociologique, chargé aussi de connotations religieuses (surtout, bien entendu, quand on lui adjoint l'épithète *pius*). D'ailleurs, on retrouve souvent sous la plume d'Érasme en particulier le syntagme de *consensus ecclesie*: autant il ne cesse de com-

battre la diversité agressive des sectes ou des courants philosophiques au sein de l'Église (voir notamment l'«Éloge de la Folie») où le nom de chrétien finit par disparaître, autant il lutte, surtout après la révolution luthérienne, pour le retour des brebis égarées au sein de l'Église universelle. C'est, pour lui, mais aussi pour Calvin et pour Mélanchthon, en dépit de leur décalage par rapport à l'Église romaine, l'unité de la foi ou l'amour du Christ qui est le principe fédérateur de tous les chrétiens, estompant ou effaçant les différences individuelles ou socio-historiques. On ne s'étonnera pas si Martin Luther n'est pas convié à cette étude comparative, mais évoqué seulement par opposition à Érasme, voire à Mélanchthon et à Calvin, car son radicalisme et le caractère absolu de sa doctrine de la foi lui interdit toute démarche en direction de positions différentes de la sienne, toute approche véritable et sincère vers un consentement qui eût impliqué certaines concessions et quelques renoncements. Le débat du libre et du serf-arbitre, illustré par les ouvrages des deux champions, Érasme et Luther, les deux manières de l'aborder (*diatribe* chez l'un, c'est-à-dire examen des diverses thèses et recherche d'une base commune; *assertio* chez l'autre, c'est-à-dire affirmation dogmatique inspirée, refus de tout ce qui peut ressembler de près ou de loin à un compromis) est significatif à cet égard. Sans doute la culture humaniste qu'Érasme, Mélanchthon et Calvin ont conservée leur vie durant, au lieu de l'avoir rejetée comme Luther, est-elle l'une des raisons du caractère éminemment positif qu'ils accordent au concept de *consensus*, dont on peut se demander si la piété, loin de s'y ajouter, ne lui serait pas consubstantielle. D'autre part, étroitement liée à la recherche éthique et intellectuelle de la vérité (celle-ci n'est-elle pas par principe une et universelle, alors que les erreurs foisonnent dans une disharmonie totale?), la volonté d'harmonie n'identifie-t-elle pas ces trois syntagmes: *consensus omnium*, *consensus bonorum*, *consensus eruditorum*? On m'objectera que tous les hommes ne sont pas *eruditi*, et que tous les hommes ne sont pas *christiani*. Objections auxquelles répondront nos humanistes chrétiens: l'homme véritablement ou pleinement homme est l'*homo christianus* (Érasme n'a-t-il pas métaphoriquement christianisé Cicéron dans sa préface à une édition des «Tusculanes», et ne fait-il pas s'écrier à l'un de ses personnages du *Convivium religiosum*: «Sancte Socrates, ora pro nobis?»). Enfin, si certaines vérités (et pas seulement des vérités d'ordre scientifique) échappent au commun des mortels, leur aspiration à se rapprocher d'une vérité incontestable et absolue n'en est pas moins remarquable, et c'est en toute simplicité et en toute humilité qu'ils se rangent (ou devraient se ranger) à l'avis des *boni* ou des *eruditi*.

Après une Introduction qui met en place le concept de *consensus* en en recherchant les racines philosophiques et religieuses (Platon, Aristote, Cicéron, Augustin, et quelques autres Pères de l'Église), l'auteur consacre un très long chapitre à chacun des trois personnages (ces trois chapitres étant de longueur sensiblement égale) avant de tirer de ses analyses une synthèse générale.

L'idée de *consensus* est liée chez Érasme à celle de *pax* (paix) et de *concordia* (concorde). Elle a d'abord, on l'a dit, des connotations religieuses. L'essence de notre religion, écrit-il dans une lettre célèbre adressée à l'évêque Carondelet, c'est *pax* et *unanimitas*. Il pense aussi que c'est par l'étude et la pratique des *bonæ litteræ*, solide fondement de la *Res publica litteraria*, que cette harmonie peut se réaliser sur terre. Il partage la conviction (que certains ont jugée ou jugeront peut-être exagérément idéaliste) que la science et la culture de l'esprit ne peuvent pas cohabiter avec une âme basse, reprenant l'antique formule des anciens, illustrée par Cicéron et par Quintilien, et appliquée à l'orateur: «vir bonus dicendi peritus.» La variété d'emploi du terme *consensus* (ou des mots de la même famille) ne doit pas faire illusion chez Érasme: il s'agit toujours d'une harmonie ou d'une symphonie entre l'univers de la culture et le monde religieux. D'où des expressions telles que: «*sæculorum consensus*», «*consensus antiquitatis*», «*exemplarium consensus*», «*consensus Scripturarum*», «*consensus utriusque Testamenti*» (la typologie), «*ecclesiarum omnium consensus*», «*Christiani gregis consensus*», «*tot patrum, tot conciliorum et orbis christiani consensus*», etc.

Dans le camp des Réformateurs, Mélanchthon, premier théologien luthérien, unit, comme Érasme, les concepts de *pietas* et d'*eruditio*. Mais c'est uniquement l'Écriture qui a force de loi pour le croyant et qui constitue ce principe fédérateur, ou plutôt, unificateur. Malgré sa culture humaniste et ses jugements louangeux à l'égard des représentants les plus éminents des lettres et de la philosophie antiques, il n'opère pas la synthèse érasmiennne: le courant de la culture profane et celui de la culture chrétienne ne se rejoignent pas: qu'on en juge par ses *Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae* de 1521. Il procède d'une manière beaucoup plus poussée qu'Érasme à une analyse philologique et quasi-grammaticale du terme de *consensus* (en tant que nom et dans son emploi comme sujet, comme objet, dans un sens adverbial) ou du verbe *consentio*, du participe *consentiens* et de l'adjectif *consentaneus*. Ce n'est pas là, pour le précepteur de l'Allemagne, de simples »variations« de portée pédagogique; ses visées sont plus lointaines et plus profondes. Ces formes diversifiées et ces nuances impliquent toute une gamme d'attitudes à l'égard de la vérité et de la communauté de foi. Le terme *consensus* n'est guère employé de façon absolue, il y a consentement ou accord plus ou moins total ou temporel par rapport à tel ou tel objet, telle ou telle proposition ou au contraire accord partiel ou unanime contre (*consensus de, contra, adversus, inter*). C'est un concept essentiellement dynamique. Toutefois, comme il apparaît dans la *Confessio Augustana*, la relativité du *consensus* se change en un caractère absolu, au besoin par l'utilisation d'épithètes qui en renforcent la portée: *perpetuus consensus, magnus consensus*. Absolu, le *consensus* »de communi Confessione«, ou celui qui a trait à la »vraie religion«, ou le *consensus* »de rebus divinis« ou sur la vérité de l'Évangile. L'emploi du verbe *consentio* à la première personne du singulier marque l'engagement individuel et autonome, considéré dans son originalité et sa responsabilité, même s'il doit pouvoir s'harmoniser au *consensus* de la communauté des croyants. Mélanchthon s'est surtout singularisé en établissant des catégories distinctives de *consensus*, dont l'unification n'est pas nécessairement donnée, ni évidente, mais dont il favorise les modes de communication: *consensus doctrinae, consensus ecclesiae, consensus patrum, consensus sanctorum, consensus credentium, consensus saeculorum...*

Quant à Calvin, à propos duquel l'auteur procède à la même analyse systématique, philologique et conceptuelle, que pour Mélanchthon, ses visées et ses accomplissements politiques donnent au *consensus* une portée particulière. L'État calviniste (en l'occurrence Genève) implique à la fois une distinction entre les nécessités politiques et les injonctions d'ordre théologique, et une nécessaire, mais difficile harmonie. Celle-ci sera favorisée par une communauté de foi, même si Genève accueille des »étrangers«. Armé de tout l'arsenal biblique, notamment des Psaumes et du Commentaire de Daniel, il proclame qu'en remontant à la source divine (la promulgation de la Loi dans le Lévitique, les ordres transmis par Dieu à Moïse), les commandements de Dieu doivent être acceptés par les croyants non comme un carcan, mais comme l'expression de leur propre aspiration à la justice. D'œuvre en œuvre, le concept de *consensus* s'approfondit et se diversifie, tout en conservant sa teneur religieuse. Calvin lui reconnaît »ordinem et stabilitatem« et commente la parole divine, reproduite dans 2 Cor 13, 11: »dabo eis cor unum«.

Une conclusion de cette vaste enquête, menée avec méthode, sûreté et une érudition sans faille, insiste davantage sur les points communs entre les trois humanistes chrétiens que sur leurs différences, en soulignant avec force que l'idée de *consensus* est inséparable de la recherche de la vérité, elle-même impliquant une communauté de foi. Une bibliographie substantielle termine cet ouvrage, appelé à devenir classique.

Jean-Claude MARGOLIN, Paris