"Histoire religieuse" - "Religionsgeschichte" : de l'histoire "ecclésiastique" à l'histoire "culturelle"

Autor(en): **Grosse, Christian**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Traverse : Zeitschrift für Geschichte = Revue d'histoire**

Band (Jahr): **19 (2012)**

Heft 1: **Kulturgeschichte in der Schweiz : eine historiografische Skizze = L'histoire culturelle en Suisse : une esquisse historiographique**

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-391029

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

«Histoire religieuse» – «Religionsgeschichte»

De l'histoire «ecclésiastique» à l'histoire «culturelle»

Christian Grosse

Les questions de terminologie sont toujours délicates, surtout quand les mots décrivent des champs de recherche, des disciplines scientifiques. A dessein, je reprends en ouverture du titre de cette contribution l'intitulé qui m'a été proposé par les éditeurs et qui n'avait d'ailleurs d'autres fins que de circonscrire le sujet qui m'était attribué. Il porte cependant témoignage des difficultés qui surgissent lorsqu'on veut définir le champ dont il est question ici, en particulier dans un contexte de plurilinguisme comme celui de la Suisse: «histoire religieuse» n'est en effet pas la traduction exacte de *Religionsgeschichte*. On retrouve d'ailleurs une équivalence semblablement ambiguë par exemple dans le sous-titre d'un livre de référence retraçant l'histoire de «l'histoire des religions» comme discipline scientifique, principalement depuis le 19e siècle: *Religionswissenschaft* du titre d'origine devient «sciences religieuses» dans la traduction française (Kippenberg 1999). Dans un bilan historiographique paru en 1991, à l'occasion du 700e anniversaire de la Confédération, à la notion d'«histoire religieuse» correspond non pas celle de *Religionsgeschichte*, mais celle de *Kirchengeschichte* (Maissen 2007: 226). Cette traduction, aussi rare qu'insolite, pointe néanmoins vers une réalité qu'il faut prendre en compte: alors que la tradition historiographique de langue allemande se place de préférence sous un concept générique, une distinction s'opère dans la tradition francophone entre une «histoire des religions», couvrant l'ensemble des phénomènes relevant du religieux, et une «histoire religieuse», au champ plus restreint, qui privilégie en réalité l'étude de l'histoire des christianismes. Observant que «l'histoire religieuse [...] est restée en France le champ d'investigation privilégié d'historiens catholiques ou protestants», Dominique Julia, dans l'état des lieux à visée programmatique qu'il propose pour le second volume de ce jalon historiographique que furent les trois volumes de *Faire l'histoire*, inscrit ainsi ses réflexions uniquement dans l'espace des christianismes (Julia 1974: 142). De manière analogue, plus récemment, Françoise Hildesheimer, dans une rapide synthèse sur «l'histoire religieuse», démarque celle-ci à la fois de l'«histoire des religions» et de l'«histoire confessionnelle», pour finalement se

concentrer sur le «strict champ de l'historiographie française du catholicisme» (Hildesheimer 1996: 84). On assumera ici cette tradition, notamment pour des raisons de méthode.

Vouloir proposer une synthèse des évolutions historiographiques dans un champ aussi vaste que l'«histoire des religions» en tant que discipline susceptible d'étudier toutes les traditions religieuses existantes dépasserait les ambitions de cette contribution. En ne s'intéressant qu'aux travaux consacrés aux christianismes, avec un regard posé de manière plus insistante sur la période moderne, il devient possible de proposer quelques constats et réflexions sur l'état des évolutions historiographiques. En revanche, on insèrera ici des observations concernant d'autres traditions historiographiques que celle qui concerne la Suisse, en partant du constat que la recherche sur l'histoire des christianismes en Suisse a pris très tôt une tournure internationale (Holenstein 2009: 66): le champ a été ainsi rapidement soumis à l'influence de mouvements d'idées et d'écoles historiographiques venus de l'étranger de sorte que les évolutions observables à l'intérieur de l'espace helvétique prennent part à des mutations qui sont plus générales.

On constatera également que l'expression «histoire religieuse» contient, comme chacun peut le saisir immédiatement, une ambiguïté qui est en réalité très révélatrice de l'évolution historique de cette discipline. «Histoire religieuse» peut en effet s'entendre non seulement comme une histoire qui a pour objet des phénomènes religieux – c'est sous cette acception qu'elle est employée en France – mais aussi comme une histoire qui est elle-même de nature religieuse. Or, s'agissant de la tradition historiographique consacrée à l'histoire des christianismes, cette seconde définition est de fait la plus adéquate, pour une période située *grosso modo* – j'y reviendrai – avant les années 1960.

La structuration de l'«histoire religieuse» au tournant du 19e siècle

En Suisse, comme dans bien d'autres pays d'Europe occidentale, ce champ historiographique se constitue à la charnière du 19e et du 20e siècle, au moment même où se constitue également l'«histoire des religions», comme discipline marquée certes par une forte empreinte protestante, mais revendiquant un statut d'extériorité par rapport à son objet et annexant toutes les religions du monde à son domaine de recherche (Cabanel 1994; Kippenberg 1999; Borgeaud 2006; Julia 2010: 25–26). La formation en Suisse de cette «histoire religieuse» centrée sur les christianismes repose alors clairement sur trois piliers. Elle passe d'abord par des structures associatives, dont les membres partagent la même identité confessionnelle, mais qui se forment en marge des institutions ecclésiastiques et sur une base qui n'est plus locale (cantonale en Suisse), mais nationale: la

fondation du Zwingliverein en 1887 (Schindler, Stickelberger, Stucki 1997) est suivie par celle de l'Association populaire catholique suisse (Schweizerischer Katholischer Volksverein) en 1904–1905 (Altermatt 1993: 10). Rapidement ensuite, des revues prennent naissance au sein de ces associations: la revue *Zwingliana* dès 1897 (Moeller 1998), puis, sur le modèle de celle-ci et dix ans plus tard, la *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* (Altermatt 1996: 9). Il faut noter que durant la même période, de semblables revues voient également le jour, notamment en Allemagne (*Zeitschrift für Kirchengeschichte* [1877]), en Belgique (*Revue d'histoire ecclésiastique* [1900]) (Courtois 2000; Tollebeek 2000) et en France (*Revue de l'Histoire de l'Eglise de la France* [1910]). La structuration du champ est enfin complétée par la création d'institutions académiques, comme la fondation en 1889 de l'Université de Fribourg qui fournit un appui institutionnel à la *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*.

Jusque relativement tard dans le 20e siècle, cette histoire, en Suisse, est généralement produite par des clercs et elle s'adresse en priorité à ces derniers. Dans les productions francophones publiées par la *Revue d'histoire ecclésiastique* ce constat se vérifie durant toute la première moitié du 20e siècle (Yerly 1996: 134; avec quelques nuances, même constat pour la France: Langlois 1987: 92). Sur le fond, l'intérêt des historiens se porte alors principalement sur les institutions ecclésiastiques et sur les grandes figures qui ont marqué l'histoire de l'Eglise, dans une perspective qui intègre souvent des objectifs apologétiques. Il s'agit donc d'une histoire qui, du point de vue de ses auteurs comme du point de vue de son public, demeure globalement confinée dans un milieu fondé sur une sociabilité confessionnelle, dont les institutions ecclésiastiques restent le pivot. La mention du terme «ecclésiastique» dans l'intitulé de nombre de revue (Python 1996: 101), de même que la focalisation sur la figure du réformateur-fondateur d'Eglise, dans le cas de la revue *Zwingliana*, constitue l'indice le plus tangible de cette orientation générale. Cette histoire demeure donc «religieuse» non tant en fonction de son objet qu'en fonction des traits fondamentaux de son identité. A cette dimension religieuse s'ajoute, en outre, durant cette première période, des préoccupations patriotiques (Altermatt 1996: 21; Grosse 2006). L'entreprise la plus emblématique qui hérite de cette perspective est sans aucun doute la collection des 27 volumes de l'*Helvetia Sacra:* ce vaste projet avait été initié dès la deuxième moitié du 19e siècle et relancé au début des années 1960; il a été achevé en 2007. Les «aspects institutionnels» y étaient «prépondérants» puisqu'ils visaient avant tout à établir «le recensement systématique des établissements religieux de Suisse» et à dresser des notices biographiques des principaux dignitaires placés à la tête de ces institutions (Zimmer 2007; voir aussi Andenmatten 2005).

Il faut également tenir compte du fait que les historiographies protestantes et catholiques entreprennent entre la fin du 19e siècle et le début du siècle suivant

un immense travail d'édition des sources qui répond généralement aux exigences les plus rigoureuses de la critique historique et qui les conduit à assumer, parallèlement à leur dimension religieuse, un caractère scientifique et académique bien marqué. Quelles que soient les mutations que ces historiographies ont connues au cours du 20e siècle, ces entreprises d'édition, avec leur rigoureuse constance méthodique dans l'établissement et la contextualisation des textes et leur volonté commune de fonder toute connaissance historique sur l'authenticité des documents dûment critiqués, sont restées comme des colonnes vertébrales, dans ce domaine de recherche (Grosse 2006; Engammare 2009: 89–94; Julia 2010: 32–33).

Aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale: sécularisations paradoxales de l'«histoire religieuse»

Les bouleversements les plus significatifs dans cette historiographie interviennent aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, mais n'exercent rarement leur effet sur la structuration du champ avant les dernières décennies du siècle passé, voire avant les premières années du 21e siècle. A lire les synthèses historiographiques dressées aux cours du temps jusqu'à aujourd'hui, le bilan, par rapport à l'étendue de ces bouleversements, est toutefois contrasté. Yerly relève ainsi que le Groupe de travail pour une histoire œcuménique de l'Eglise en Suisse constatait en 1994 encore que cette histoire est restée essentiellement confessionnelle (Yerly 1996: 121). Pour Kaspar von Greyerz, les travaux de certaines des sociétés savantes spécialisées dans le domaine – le Zwingliverein, la Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum et la Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus – conservent aujourd'hui encore, du point de vue de leurs objets de recherche, une «orientation confessionnelle» (Greyerz 2010: 100). Par rapport au début du siècle précédent, les choses n'auraient ainsi guère changé, du moins dans certaines sphères de l'«histoire religieuse».

Dans le même temps pourtant, un consensus se dégage pour constater qu'avec des chronologies nettement contrastées selon les historiographies nationales, d'importantes transformations commencent effectivement à voir le jour après la Seconde Guerre mondiale, de manière limitée d'abord, puis de façon beaucoup plus décidée à partir des années 1960. En France un premier «tournant» a lieu dès les années 1930, dont les effets se font ressentir surtout à partir du début des années 1960: quelques œuvres majeures, notamment celle de Lucien Febvre, qui fait beaucoup pour réintégrer l'histoire religieuse dans la trame plus générale d'une histoire des mentalités et pour la dégager de ses orientations nationales, celle d'Henri Bremond, qui jette les fondements d'une histoire de la piété, ou encore celle de Gabriel Le Bras, qui influencera pour longtemps l'orientation

sociologique de la discipline en France, vont globalement remettre en cause le «paradigme d'une histoire confessionnelle, controversiste et apologétique» (Julia 2010: 34–43). En Italie, l'historiographie s'émancipe dès les années 1950 d'une forte identification aux confessions issues des réformes religieuses du 16e siècle (Prodi 2006: 9). Dans l'historiographie anglaise, les travaux de John Bossy témoignent de la même tendance (de Boer 2009). En Allemagne en revanche, la recherche sur la Réforme conserve longtemps, au-delà même de la fin du deuxième conflit mondial, un caractère confessionnel plus affirmé (Kaufmann 2009: 15–25).

Avec les années 1960, les premiers signes d'une autonomisation de l'«histoire religieuse» par rapport aux carcans confessionnels de l'histoire institutionnelle et apologétique se font partout ressentir de manière plus nette. Deux types de facteurs déterminent cette évolution. En premier lieu, il faut mentionner un facteur extérieur à la sphère académique et scientifique: le concile de Vatican II (1962–1965), qui a fortement œuvré en faveur de l'œcuménisme. Son influence s'est projetée sur les travaux historiques de cette période, en Suisse notamment (Yerly 1996: 141). L'«histoire religieuse» apporte à cet élan de pacification confessionnelle une contribution qui est loin d'être négligeable: elle construit en effet un récit qui vise plutôt à intégrer les histoires confessionnelles dans une trame commune qui transcende les différences religieuses qu'à documenter la profondeur des écarts d'identité. De plus, à la suite du concile, histoire et théologie ont tendance à se séparer et l'histoire ecclésiastique entame un processus de marginalisation dans nombre de facultés de théologie; signe de cette tendance, le collège de rédaction de la *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* se décléricalise rapidement (Altermatt 1996: 14–17). Des réformes institutionnelles au sein de l'Eglise catholique et, plus généralement, un «esprit œcuménique» propre à cette époque ont ainsi facilité les dialogues, les rapprochements et les projets communs entre historiens des deux terrains confessionnels, comme en témoigne l'édition d'une *Histoire du christianisme en Suisse* revendiquant explicitement une «perspective œcuménique» (Vischer et al. 1995). Cette nouvelle convergence des traditions historiographiques n'implique cependant pas nécessairement l'élimination de préoccupations religieuses: comme l'a justement observé François Walter, les historiens qui participent à la pacification confessionnelle restent animés par un objectif qui est effectivement de nature religieuse, puisqu'il s'agit de parvenir, entre les confessions, à «un consensus par la clarification des oppositions et des divergences» (Walter 2000: 8).

Par ailleurs, plusieurs facteurs internes, relevant de l'évolution propre de la discipline historique, ont également joué un rôle important. De différentes origines, ces facteurs relèvent néanmoins tous d'un long processus d'ouverture et par conséquent de normalisation de l'«histoire religieuse», au terme duquel elle

a tendance à perdre son identité de discipline distincte et à se muer en un objet historique ordinaire, pouvant faire l'objet d'un large spectre d'approches issues d'une variété de disciplines des sciences humaines. L'ouverture a lieu en partie sur le plan des acteurs de cette historiographie. Alors qu'elle était massivement produite par des clercs pour des clercs, ou plus généralement par des historiens issus de la tradition qu'ils étudient ou liés à elle par une «connivence affective» (Lagrée 1996: 394), elle a été investie – lentement et dans certaines limites seulement (Delumeau 1996) – par des historiens qui, tout en conservant des liens avec les Eglises, se définissent d'abord comme des universitaires, puis par des chercheurs qui n'entretiennent plus de liens personnels avec l'objet de leur recherche. En ce sens, on peut clairement parler d'un long mouvement de sécularisation (Altermatt 1996; Python 1996: 108) qui passe par une émancipation vis-à-vis de l'institution ecclésiastique puis, plus largement mais d'une manière non encore achevée, vis-à-vis des milieux sociologiques liés aux Eglises.

Nouveaux objets: le décloisonnement de l'«histoire religieuse»

Cette ouverture a principalement lieu dans le cadre des disciplines mobilisées pour éclairer le champ de l'histoire religieuse. En France, l'impact des travaux de Gabriel Le Bras a été déterminant: il a œuvré à ouvrir l'histoire religieuse à la sociologie (Dompnier 2010) et à réintroduire le champ du religieux dans des universités fortement laïcisées (Julia 2010: 41, 44); son approche a également permis à l'historiographie de s'émanciper d'une histoire principalement tournée vers les institutions ecclésiastiques, en focalisant l'attention sur les pratiques religieuses. Le chemin vers une étude des pratiques de piété n'était cependant que partiellement ouvert, dans le sens où, dans la perspective adoptée par la sociologie religieuse française fondée par Le Bras, les pratiques ne sont analysées que d'un point de vue quantitatif, comme instrument de mesure du processus de déchristianisation et non du point de vue des significations qu'elles expriment (Grosse 2004: 41–42).

L'apport le plus important est venu de l'histoire des mentalités et de l'école des Annales. C'est dans ce contexte historiographique que s'opère de la manière la plus radicale la normalisation de l'histoire religieuse. Héritiers de la tradition sociologique fondée par Emile Durkheim, dans sa version plus anthropologique formulée par ses continuateurs, Henri Hubert et Marcel Mauss, les historiens des mentalités ont ouvert la voie à une étude de la religion comme un «fait total» (Lagrée 1996, 392–393), redevable par conséquent d'une analyse mobilisant un vaste éventail de savoirs et de méthodes, de la sociologie à l'économie, en

passant notamment par la linguistique ou l'histoire de l'art. L'histoire des formes ecclésiastiques d'assistance aux pauvres devient, par exemple, l'objet d'une histoire principalement préoccupée d'enjeux sociaux, politiques et économiques. D'autres questions, comme la mort, qui relèvent traditionnellement de l'«histoire religieuse», deviennent à ce point des domaines privilégiés et emblématiques de l'histoire des mentalités que l'on peut se demander, avec Claude Langlois, si «toute l'histoire des mentalités ne s'est pas constituée en déconstruisant le champ religieux» (Langlois 1987: 89). Quoi qu'il en soit, c'est bien à l'histoire des mentalités qu'il revient d'avoir le plus contribué à un décloisonnement du domaine de l'histoire religieuse. En Suisse, ses effets se font clairement ressentir à partir des années 1960–1970: l'éventail des thématiques touchées par des contributions soumises à la revue *Zwingliana* reflète dès cette époque un renouvellement des problématiques (Moeller 1998: 14) tandis que les recherches sur le catholicisme intègrent dès les années 1970, et de façon plus nette à partir des années 1980, les questions propres à l'histoire culturelle ainsi qu'à l'histoire du quotidien et des mentalités (Altermatt/Metzger 2004: 185).

De cette mouvance, l'«histoire religieuse» hérite aussi l'immense débat sur la culture et plus précisément sur la religion «populaire» (Grosse 2011). Cette discussion a en particulier permis d'éclairer les écarts existant entre religion prescrite et religion vécue (Altermatt 1993: 19–21). Elle a ainsi contribué à libérer les historiens d'une perspective essentiellement institutionnelle. Après l'enthousiasme pour cette question propre aux années 1960, le caractère inopérant du concept de «populaire», en l'absence d'une définition sociologique ou culturelle claire, a été largement dénoncé. Nombre d'historiens se sont par conséquent décidés à l'abandonner (Holzem 2010: 136–144), mais ils n'ont pas tous renoncé, loin s'en faut, à une histoire des usages et des représentations religieuses sensible non seulement aux écarts sociologiques, mais, de manière plus précise, aux processus de différenciation sociale qui s'opèrent au cours du temps sur ces deux plans (Greyerz 2006: 10, 19, 22–23, qui plaide pour un maintien prudent de la catégorie de «populaire»; Greyerz 2010: 95; Sieber 2005). Si les écarts sociaux du point de vue de l'expérience religieuse continuent donc à retenir l'attention des historiens, leur sensibilité aux différences locales et leur volonté de saisir les phénomènes religieux «par le bas» a été également stimulée par les travaux italiens consacrés à la micro-histoire, qui a contribué à favoriser un retour à l'histoire de la paroisse, envisagée désormais comme un espace d'interaction sociale et, à ce titre, comme un cadre essentiel de l'expérience religieuse (Bonzon 2010). En Suisse cependant, cette orientation de l'historiographe résulte moins de l'influence de la micro-histoire que des travaux de Peter Blickle qui conduisent à reconnaître davantage l'autonomie des communautés locales et à distinguer, à l'intérieur des réformes religieuses que connaît le 16e siècle, les caractères

propres d'une *Gemeindereformation* (Schmidt 1995; Holenstein 2009: 69–70; Ulbrich 2010).

A partir des années 1970 et plus encore à partir de la décennie suivante, l'«histoire religieuse» subit aussi l'influence de l'«anthropologie historique». Fruit d'une appropriation par les historiens des grilles de lecture élaborées par les ethnologues pour étudier des sociétés extra-européennes, que Marc Bloch avait initiée dans *Les rois thaumaturges* (1924) et qui a été relancée après l'apaisement des polémiques qui avaient opposé Fernand Braudel et Claude Lévi-Strauss, l'anthropologie historique incite les historiens à faire la synthèse entre plusieurs orientations prises par leur discipline aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale. Elle procède à ce titre à la fois d'une évolution interne à l'histoire des mentalités et de la construction d'un dialogue interdisciplinaire. Sous le label de l'anthropologie historique s'élabore ainsi une approche qui, dans le droit fil des mutations historiographiques que je viens de décrire, privilégie la dimension qualitative, l'étude des phénomènes historiques à petite échelle et porte son attention sur l'histoire du quotidien et de l'expérience vécue (Burke 1987; Medick 2001; voir dans ce numéro la contribution de Christian Koller). Cette réduction de la focale découle également du projet consistant à rendre compte des sociétés du passé comme des ensembles «culturels», c'est-à-dire comme de complexes systèmes de signes qu'il revient à l'historien de décrypter en montrant comment des conduites et des pratiques mettent en œuvre ce système de signes et le réinterprètent constamment. Ce faisant, les historiens s'inspirent directement de la méthode élaborée par l'anthropologue Clifford Geertz et théorisée sous l'expression de «description dense» (Geertz 1998).

Un champ défini comme «culturel»

Cette rencontre avec l'anthropologie a eu une influence essentielle sur la redéfinition de la discipline historique comme une science de la culture. Pour l'étude des phénomènes religieux, elle a eu un impact inégal. L'anthropologie historique dans son ensemble n'a pas élu ces phénomènes comme un «terrain» d'enquête de prédilection (voir dans ce numéro la contribution de Christian Koller). André Burguière ne les mentionne pas dans sa synthèse sur la question (Burguière 1995) et, dans l'historiographie de langue allemande, les bilans dressés par Gert Dressel et Wolfgang Reinhard n'accordent à la religion qu'une place marginale (Dressel 1996; Reinhard 2004). L'essor de ce courant historiographique ne coïncide donc pas immédiatement avec une modification du statut de l'«histoire religieuse» dans le champ historiographique. De son côté, l'«histoire religieuse» s'est en revanche activement saisie des nouvelles possi-

bilités interprétatives offertes par l'anthropologie historique. Le tournant peut être saisi précisément à la fin des années 1970 et au début de la décennie suivante: en 1978, Michel Vovelle inscrivait sa grande enquête sur la déchristianisation en Provence sous les auspices d'une anthropologie historique qui permet, selon lui, de «dépasser» la «sociologie religieuse» en adoptant une «vision plus large» (Vovelle 1978: 28); en 1984, Kaspar von Greyerz constatait de son côté que les historiens s'accordaient désormais à considérer que «la religion doit être expliquée et considérée comme un phénomène culturel» et il voyait dans l'émergence de ce consensus l'effet de l'influence de l'anthropologie sociale et culturelle (Greyerz 1984: 1–2). Au même moment, les ouvrages associant les termes de «religion» et de «culture» se multiplient (Lagrée 1996: 387).

L'influence de l'anthropologie se mesure également au fait que les historiens des cultures chrétiennes ont commencé, à partir des années 1980, en s'inspirant plus spécifiquement des travaux d'anthropologues comme Victor Turner, Arnold van Gennep ou Catherine Bell, à s'intéresser aux pratiques rituelles et à l'histoire des liturgies. Après avoir construit une tradition historiographique essentiellement tournée vers l'histoire de la théologie, qui entretenait l'idée que la religion réformée constituait avant tout un mouvement d'idées (Roussel 2000), les historiens du protestantisme réformé se sont par exemple saisis des suggestions des anthropologues pour analyser les rites pratiqués dans les Eglises réformées comme des dispositifs de production de sens (Grosse 2004; Chevalier 2002). Ils rejoignaient ainsi une historiographie consacrée aux cultures religieuses catholiques qui s'était penchée depuis plus longtemps sur les pratiques, mais qui commençait alors seulement à les interpréter comme des mécanismes par lesquels les représentations religieuses sont à la fois réappropriées et réinventées. Les historiens des cultures réformées ou catholiques ont à cet égard repris conjointement à leur compte à la fois les suggestions d'Alphonse Dupront, qui les avait invités à étudier en profondeur «l'expérience religieuse», et celles de Michel de Certeau qui les avait conviés à analyser la «formalité des pratiques» (Certeau 1973).

Deux évolutions récentes indiquent également de manière très claire le «tournant culturel» que vit l'«histoire religieuse» dans les dernières décennies du 20e siècle. De façon tout à fait caractéristique, des sociétés d'historiens catholiques qui s'étaient organisées autour de l'étude de l'histoire «ecclésiastique» assimilent alors les mutations historiographiques qui se sont opérées en modifiant leur dénomination. Ainsi, dès 1985, la Société d'histoire ecclésiastique de la France décide, lors d'une assemblée générale extraordinaire, d'abandonner le terme d'«ecclésiastique» et d'adopter un nom plus général, celui de Société d'histoire religieuse (son périodique, la *Revue d'histoire de l'Eglise de France* conserve toutefois son titre) (Julia 2010: 11). Vers la fin des années 1980, des débats sont également entamés dans le comité de la *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*.

Ils n'aboutiront cependant pas avant le début de ce siècle, alors même que l'intitulé de la revue ne reflète plus, depuis plusieurs années, les changements épistémologiques qui sont intervenus dans son contenu. Relancé en 2002, le débat est publié dans la revue à la suite d'un dossier qui indique clairement la direction dans laquelle évolue la revue puisqu'il est consacré au catholicisme suisse du 20e siècle étudié dans une «perspective culturelle». Le dernier article du dossier fait d'ailleurs la synthèse des évolutions qui se sont produites à l'intérieur de cette historiographie en les caractérisant comme un «tournant d'histoire culturelle» (Metzger 2002). Dans les prises de position qui suivent ce dossier l'un des arguments en faveur d'une adaptation du nom à ce changement de direction propose, de manière révélatrice, de le mettre en conformité avec l'orientation de «type anthropologique» prise par la revue (Debatte zur Namensänderung 2002: 175). Finalement, à la suite de l'assemblée générale tenue en 2003, le titre enregistre ces modifications puisque le périodique devient la *Revue suisse d'histoire culturelle et religieuse*.

On assiste depuis la dernière décennie du 20e siècle à une évolution comparable dans le débat qui a lieu en Allemagne et en Suisse surtout au sujet du paradigme de la «confessionnalisation». Développé notamment à partir des théories de Gerhard Oestreich et de Michel Foucault sur le contrôle social et à partir de la notion de *Konfessionalisierung* développée par Ernst Zeeden, le concept décrit le processus, entamé durant la deuxième moitié du 16e siècle au sein de l'Empire, de construction de l'Etat moderne, sur la base d'une collaboration étroite entre les institutions de l'Eglise et de l'Etat en vue du contrôle des populations; cette collaboration entraîne également une redéfinition de l'identité des individus, d'une part, comme sujets d'un Etat qui tend à l'absolutisme et, d'autre part, comme fidèles d'une Eglise qui rigidifie son orthodoxie (Holzem 2010: 127). Ce concept a été élaboré par l'historien allemand Heinz Schilling à partir de ses travaux sur la discipline ecclésiastique réformée, avant d'être étendu par Wolfgang Reinhard comme concept également pertinent pour la description de processus observables dans des territoires catholiques. Il s'agit d'un produit caractéristique de l'historiographie des années 1960. Dans le prolongement d'une «histoire religieuse» qui a longtemps coïncidé avec une histoire des institutions ecclésiastiques, mais qui s'est entre-temps ouvert à l'histoire sociale, le concept décrit l'emprise grandissante que ces institutions, et particulièrement leurs structures disciplinaires (visites pastorales, confession, tribunaux ecclésiastiques), exercent sur la vie quotidienne des individus, sur les mœurs et l'expérience religieuse. Il permet ainsi de transposer sur le terrain de l'histoire ecclésiastique et de l'histoire sociale les grands paradigmes qui ont organisé les récits historiques concernant la période moderne, que ce soit celui de la «rationalisation», de la «modernisation» (Max Weber), de la «christianisation» (Jean Delumeau), de l'«acculturation»

(Robert Muchembled), de la «disciplinarisation» (Gerhard Oestreich, Michel Foucault) ou de la «civilisation» (Norbert Elias).

Ce concept est également caractéristique d'une époque, marquée par l'œcuménisme et la construction européenne, durant laquelle les historiens se donnent notamment pour tâche d'élaborer des récits historiques aux vertus intégratives. A partir des travaux de Schilling et de Reinhard, la «confessionnalisation» apparaît comme un processus qui englobe, avec des variables bien sûr, toutes les sociétés de l'Europe occidentale. Le concept permet ainsi à des historiens enquêtant sur des territoires catholiques de raccrocher ce terrain à un récit général, qui transcende les différences confessionnelles. Il rencontre ainsi favorablement les efforts de certaines des figures les plus marquantes de l'historiographie de tradition catholique, comme Jean Delumeau en France ou John Bossy en Angleterre pour mettre en valeur la contribution catholique au processus de modernisation des sociétés occidentales (De Boer 2009).

Or la thèse de la confessionnalisation fait l'objet, à partir des années 1990 (voir en particulier Koslosfsky 1999), d'une critique, formulée sur la base d'enquêtes réalisées aussi bien en Allemagne et en Suisse, qui constitue, elle aussi, le reflet des évolutions historiographiques les plus récentes dans le domaine de l'«histoire religieuse» et, en particulier, du «tournant culturel» que cette dernière a connu. Les critiques se fédèrent en effet autour de la proposition consistant à adopter le concept de «culture confessionnelle» *(Konfessionskultur)* plutôt que celui de «confessionnalisation» ou en complément à celui-ci. Ce changement de paradigme, qui commence à être largement adopté en Suisse dès le début du millénaire (Maissen 2007: 238–239), s'enracine dans une première remise en cause émanant de la tradition des recherches menées à l'Université de Berne sur la *Gemeindereformation* et plus particulièrement à partir des enquêtes de Heinrich Richard Schmidt sur l'exercice de la discipline ecclésiastique dans les communautés rurales soumises à la souveraineté bernoise: cette recherche a permis de montrer que la demande de contrôle social et son exercice concret vient en bonne partie de ces communautés elles-mêmes et fait donc moins l'objet d'une imposition «d'en haut» selon l'hypothèse dominante dans l'historiographie de la confessionnalisation, qu'elle n'est le produit d'une interaction entre les autorités et ces communautés (Schmidt 1997; en français 1999).

Dans le même esprit, les critiques formulées à partir du concept de «culture confessionnelle» proposent une approche qui est – selon une définition forgée par Thomas Maissen (Maissen 2007: 240–241) à partir de celle proposée par Thomas Kaufmann (Kaufmann 1998; pour une présentation et une discussion en français: Büttgen 2010) – centrée sur des processus étendus sur la longue durée de différenciations culturelles. Selon cette approche, l'attention des historiens se porte sur les valeurs, les idées et les représentations – ce qui permet de réintégrer

la théologie et les orthodoxies dans le champ de l'observation – mais aussi sur les pratiques et les conduites quotidiennes – ce qui permet de focaliser le regard sur les acteurs, leurs besoins, la manière dont ils se reformulent leur identité, plutôt que sur les institutions et les normes qu'elles édictent. Dans cette perspective, ce sont des configurations culturelles spécifiques, inscrites dans des contextes historiques précis qui comptent, plutôt que les tendances générales, les groupes minoritaires plutôt que les communautés majoritaires (Leu/Scheidegger 2007). En insistant sur les différences, cette historiographie veut donc réagir contre les pièges de la téléologie et contre les conceptions trop linéaires de l'évolution historique que véhiculent les grands paradigmes tels que celui de la confessionnalisation notamment. Plutôt que de voir l'histoire religieuse occidentale marquée seulement par le raidissement des identités confessionnelles et des doctrines théologiques, avant l'émergence de la tolérance comme valeur fédératrice, elle cherche à observer comment les structures confessionnelles sont aménagées en fonction des rapports de force qui existent dans des situations concrètes, comment des modes de coexistence sont élaborés dans un environnement où l'intolérance demeure une valeur aussi dominante que consensuelle. A cet égard, les multiples situations de confrontation et de cohabitation qu'offre le paysage confessionnel suisse constitue un terrain de réflexion particulièrement enrichissant (pour une synthèse historiographique: Maissen 2007: 231–236; Holenstein 2009: 77–82; pour des études particulières en Suisse: Head 1998, 2005; Greyerz 2003; Volkland 2005). De même, cette historiographie se méfie des grandes catégories selon lesquelles les phénomènes religieux ont été traditionnellement classifiés et que l'historiographie relative à la confessionnalisation avait tendance à reprendre à son compte de manière non critique (Greyerz 2006: 13, 24–27; Grosse 2010). Au lieu de retracer les campagnes menées par les institutions disciplinaires des Eglises contre les pratiques «magiques» ou «superstitieuse» et de constater leur échec lorsque les documents montrent leur persistance jusqu'au 19e siècle, elle s'efforce de reconstituer une offre religieuse plurielle et de comprendre en fonction de quelles circonstances et de quels critères les individus opèrent des sélections à l'intérieur de cette offre.

Nous traversons aujourd'hui une phase de délitement des grands paradigmes qui correspond historiquement à un effondrement des systèmes d'explication du monde fournis par les théologies d'abord, par les idéologies politiques ensuite. Ces circonstances donnent à une «histoire religieuse», qui se conçoit désormais clairement comme une «histoire culturelle», l'occasion de multiplier des études de terrain relativement émancipées par rapport à des a priori idéologiques. Tout le défi réside désormais dans la capacité des historiens à reconstituer à partir d'une multiplication de cas concrets et spécifiques, une image d'ensemble. Les concepts de «cultures confessionnelles» et, plus largement, d'«histoire cultu-

relle» libèrent les historiens des anciens cadres institutionnels et idéologiques et leur permettent d'envisager leur objet comme profondément inscrit dans des contextes, en interaction incessante et intense avec ces derniers. Ils ne leur donnent cependant pas nécessairement les moyens de penser des évolutions d'ensemble. Il existe pour cette raison un risque de retomber dans les anciens paradigmes ou dans certaines formes de reconfessionnalisation (pour la Suisse: Walter 2000, qui revendique le projet de souligner la «présence catholique»; pour l'Allemagne, dans le même sens: Holzem 2010: 133–134).

Bibliographie

Altermatt Urs (1993), «Kirchengeschichte im Wandel: von den kirchlichen Institutionen zum katholischen Alltag», *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* 87, 9–31.

Altermatt Urs (1996), «Säkularisierung der Kirchengeschichte: Notizen zur Biographie der ZSKG», *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* 90, 7–35.

Altermatt Urs, Metzger Franziska (2004), «Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven», *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle* 98, 185–208.

Andenmatten Bernard (2005), «L'Helvetia Sacra et l'historiographie diocésaine en Suisse», in Vaccaro Luciano (ed.), *Storia della Chiesa in Europa*, Brescia, 59–72.

Bonzon Anne, «Sociologie religieuse et histoire sociale: la paroisse», in Büttgen Philippe, Duhamelle Christophe (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe–XVIIIe siècles)*, Paris, 373–392.

Borgeaud Philippe (2006), «L'histoire des religions à Genève. Origines et métamorphoses», *Asdiwal* 1, 13–22.

Burguière André (1995), «L'anthropologie historique», in Bédarida François (dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945–1995*, Paris, 171–185.

Burke Peter (1987), «The historical anthropology of early modern Italy», in Idem, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication*, Cambridge, 3–14.

Büttgen Philippe (2010), «Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle? Essai d'historiographie (1998–2008)», in Büttgen Philippe, Duhamelle Christophe (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe–XVIIIe siècles)*, Paris, 415–437.

Cabanel Patrick (1994), «L'institutionnalisation des ‹sciences religieuses› en France (1879–1908). Une entreprise protestante?», *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 140, 33–80.

Certeau Michel de (1973), «Du système religieux à l'éthique des Lumières (17e–18e siècle): la formalité des pratiques», in Malgeri Francesco (ed.), *La società religiosa nell'età moderna: atti del convegno studi di storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18–21 maggio 1972*, Napoli, 447–509.

Chevalier Françoise et al. (2002), «Anthropologie historique: les rituels réformés (XVIe–XVIIe siècles)», *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 148, 979–1009.

Courtois Luc (2000), «*Paulin Ladeuze (1870–*1940) et les débuts de la Revue d'histoire ecclésiastique (1900–1909)», *Revue d'histoire ecclésiastique* 95, 430–482.

«Debatte zur Namensänderung der ‹Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte›» (2002), *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* 96, 171–180.

De Boer Wietse (2009), «An Uneasy Reunion. The Catholic World in Reformation Studies», *Archiv für Reformationsgeschichte* 100, 366–387.

Delumeau Jean (dir.) (1996), *L'historien et la foi*, Paris.
Dompnier Bernard (2010), «L'historiographie française, la sociologie et les gens d'Eglise», in Büttgen Philippe, Duhamelle Christophe (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe–XVIIIe siècles)*, Paris, 227–252.
Dressel Gert (1996), *Historische Anthropologie: eine Einführung*, Wien.
Dupront Alphonse, «La religion – Anthropologie religieuse», in Nora Pierre (dir.), *Faire de l'histoire*, vol. 2: *Nouvelles approches*, Paris, 104–176.
Engammare Max (2009), «Des pasteurs sans pasteur. Historiographie de la Réforme en Suisse romande, 1956–2008», *Archiv für Reformationsgeschichte* 100, 88–115.
Geertz Clifford (1998), «La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture», *Enquête. Anthropologie, histoire, sociologie* 6, 73–105.
Greyerz Kaspar von (1984), *Religion and Society in Early Modern Europe 1500–1800*, London.
Greyerz Kaspar von (2003), *Interkonfessionalität, Transkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität: neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh.
Greyerz Kaspar von (2006), *Religion et culture. Europe 1500–1800*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz-Messmer, Paris.
Greyerz Kaspar von (2010), «L'histoire religieuse (Religionsgeschichte) dans l'historiographie de langue allemande», in Büttgen Philippe, Duhamelle Christophe (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe–XVIIIe siècles)*, Paris, 73–101.
Grosse Christian (2004), «Une culture religieuse déritualisée? Pour une histoire des rituels réformés», *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 150, 41–62.
Grosse Christian (2006), «De l'épopée d'une histoire confessionnelle et nationale aux matériaux d'une anthropologie historique: la tradition d'édition des sources de la Réforme genevoise (XVIe–XVIIe siècles)», *Revue suisse d'histoire* 56, 321–337.
Grosse Christian (2010), «L'histoire comparée des religions. Enjeux d'une anthropologie historique appliquée au christianisme moderne», in Büttgen Philippe, Duhamelle Christophe (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe–XVIIIe siècles)*, Paris, 439–459.
Grosse Christian (2011), «La ‹religion populaire›. L'invention d'un nouvel horizon de l'altérité religieuse à l'époque moderne (XVIe–XVIIIIe siècle)», in Prescendi Francesca, Volokhine Youri (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, 104–122.
Head Randolph C. (1998), «Religious Coexistence and Confessional Conflict in the *Vier Dörfer*. Practices of Toleration in Eastern Switzerland, 1525–1615», in Laursen John Christian, Nedermann Cary J. (dir.), *Beyond the Persecuting Society. Religious Toleration Before the Englightenment*, Philadelphia, 145–165.
Head Randolph C. (2005), «Fragmented Dominion, Fragmented Churches. The Institutionalization of the *Landfrieden* in the Thurgau, 1531–1610», in *Archiv für Reformationsgeschichte* 96, 117–144.
Hildesheimer Françoise (1996), *L'histoire religieuse*, [Paris].
Holenstein André (2009), «Reformation und Konfessionalisierung in der Geschichtsforschung der Deutschschweiz», *Archiv für Reformationsgeschichte* 100, 65–87.
Holzem Andreas (2010), «Piété, culture populaire, monde vécu. Conceptualiser la pratique religieuse chrétienne», in Büttgen Philippe Duhamelle Christophe (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe–XVIIIe siècles)*, Paris, 121–150.
Julia Dominique (1974), «La religion – Histoire religieuse», in Nora Pierre (dir.), *Faire de l'histoire*, vol. 2: *Nouvelles approches*, Paris, 137–167.
Julia Dominique (2010), «L'historiographie religieuse en France depuis la Révolution française. Esquisse d'un parcours», in Büttgen Philippe, Duhamelle Christophe (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe–XVIIIe siècles)*, Paris, 9–55.

Kaufmann Thomas (1998), *Dreissigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen.
Kaufmann Thomas (2009), «Die deutsche Reformationsforschung seit dem Zweiten Weltkrieg», *Archiv für Reformationsgeschichte* 100, 15–47.
Kippenberg Hans Gerhard (1999), *A la découverte de l'Histoire des Religions. Les sciences religieuses et la modernité*, traduit de l'allemand par Robert Kremer et Maris-Lys Wilwerth-Guitad, Paris [1997].
Koslosfsky Craig (1999), «‹Kulturelle Reformation› und die reformationsgeschichtliche Forschung», in Jussen Bernhard, Koslosfsky Craig (Hg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch, 1400–1600*, Göttingen, 18–22.
Lagrée Michel (1996), «Histoire religieuse, histoire culturelle», in Rioux Jean-Pierre, Sirinelli Jean-François (dir.), *Pour une histoire culturelle*, Paris, 387–406.
Langlois Claude (1987), «Trente ans d'histoire religieuse», *Archives de sciences sociales des religions* 63, 85–114.
Leu Urs B., Scheidegger Christian (Hg.) (2007), *Die Zürcher Täufer 1525–1700*, Zürich.
Maissen Thomas (2007), «Konfessionskulturen in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft. Eine Einführung», *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle* 101, 225–246.
Medick Hans (2001), «Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie», *Historische Anthropologie* 9, 78–92.
Metzger Franziska (2002), «Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung. Ein Forschungsbericht», *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* 96, 145–170.
Moeller Bernd (1998), «Der Zwingliverein und die reformationsgeschichtliche», *Zwingliana* 25, 5–20.
Prodi Paolo (2006), *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, Paris.
Python Francis (1996), «Un renouvellement des perspectives 1967–1995», *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* 90, 101–117.
Reinhard Wolfgang (2004), *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*, München.
Roussel Bernard (2000), «Des rituels luthériens à la liturgie réformée», in Pitassi Maria-Cristina (éd.), *Edifier ou instruire? Les avatars de la liturgie réformée du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, 15–31.
Schindler Alfred, Stickelberger Hans, Stucki Heinzpeter (1997), «100 Jahre Zwingliverein», *Zwingliana* 24, 9–18.
Schmidt Heinrich Richard (1995), *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart.
Schmidt Heinrich Richard (1997), «Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung», *Historische Zeitschrift* 265, 639–682.
Schmidt Heinrich Richard (1999), «Emden est partout. Vers un modèle interactif de la confessionalisation», *Francia* 26, 23–45.
Sieber Dominik (2005), *Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie. Volkskulturen in Luzern 1563–1614*, Basel.
Tollebeek Jo (2000), «New Periodicals for New Ideas. On the Birth of the *Revue d'histoire ecclésiastique*», *Revue d'histoire ecclésiastique* 95, 391–429.
Ulbrich Claudia (2010), «*Gemeinde:* commune, paroisse», in Büttgen Philippe, Duhamelle Christophe (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe–XVIIIe siècles)*, Paris, 393–409.
Vischer Lukas et al. (éd.) (1995), *Histoire du christianisme en Suisse. Une perspective œcuménique*, Genève, Fribourg.
Volkland Frauke (2005), *Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert*, Göttingen.

Vovelle Michel (1978), *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris.
Walter François (2000), «Les usages sociaux d'une appartenance catholique», in Bédouelle Guy, Walter François (éd.), *Histoire religieuse de la Suisse: la présence des catholiques*, Paris, Fribourg, 7–12.
Yerly Frédéric (1996), «Regard sur la production francophone», *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* 90, 119–154.
Zimmer Petra (2007), «Histoire et programme de l'Helvetia Sacra», in Bissegger Arthur et al., *Helvetia Sacra*, X: *Register / Index / Indice*, Bâle.