

Philippe Büttgen, Christophe Duhamelle (dir.)

# Religion ou confession

Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne  
(XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)

Publié avec le soutien de la Mission Historique Française en Allemagne /  
Institut français d'Histoire en Allemagne

*Colloquium*

Éditions de la Maison des sciences de l'homme

## SOMMAIRE

Introduction .....	1
<i>Philippe Butgen et Christophe Dulamelle</i> .....	
<b>I. Cadres et conditions de l'histoire du religieux à l'époque moderne</b>	
L'istoriographie religieuse en France depuis la Révolution française.	
Esquisse d'un parcours .....	9
<i>Dominique Julia</i> .....	
Histoire de l'Église et histoire des religions .....	57
<i>Kolker Leppin</i> .....	
L'histoire religieuse ( <i>Religionsgeschichte</i> ) dans l'istoriographie de langue allemande ....	73
<i>Kaspar von Greyerz</i> .....	
Les géométries de l'histoire du religieux dans l'istoriographie de langue française ....	103
<i>Hubert Bost</i> .....	
<b>II. Instances, normes et pratiques religieuses à l'époque moderne</b>	
<b>A. Penser les pratiques religieuses</b>	
Piété, culture populaire, monde vécu.	
Conceptualiser la pratique religieuse chrétienne .....	121
<i>Andreas Holzeln</i> .....	
L'appropriation des formes de dévotion. Le cas des études françaises .....	151
<i>Philippe Martin</i> .....	
Individuel et collectif, intérieur et extérieur. De quelques critères de classement en France et en Allemagne .....	175
<i>Christophe Dulamelle</i> .....	
Intériorité individuelle et formes de la piété collective au sein du protestantisme .....	193
<i>Hartmut Kuhn</i> .....	
<b>B. Encadrements</b>	
Le clergé évangélique dans les États territoriaux allemands à l'époque moderne .....	209
<i>Manfred Jakubowski-Tiessen</i> .....	
L'istoriographie française, la sociologie et les gens d'Église .....	227
<i>Bernard Dompnier</i> .....	
La justice ecclésiastique en France à l'époque moderne. Laïcisation ou sécularisation ?	253
<i>Nicolas Lyon-Caen</i> .....	

*Illustration de la couverture*  
© Fondation de la Maison des sciences de l'homme

*Relecture*  
Évelyne Séguy  
*Mise en page*  
DVAG, La Rochelle

© 2010  
Éditions de la Maison des sciences de l'homme

ISBN 978-2-7351-1269-2  
*Imprimé en France*

La paix par le droit? Division confessionnelle et juridiction dans le Saint-Empire ....	281
<i>Axel Gotthard</i>	
Figures de l'irrational. Délires, visions, charismes comme critères du vrai .....	305
<i>Clair Gannef</i>	
<b>C. Entre État et village</b>	
Confessions et histoire des relations internationales à l'époque moderne.	
L'historiographie des pays de langue allemande .....	325
<i>Brigit Emich</i>	
Raison d'État, religion monarchique et religion du roi.	
Un aperçu de l'historiographie française et de ses évolutions .....	355
<i>Alain Tallon</i>	
Sociologie religieuse et histoire sociale : la paroisse .....	373
<i>Aline Bonzon</i>	
Genecide: commune, paroisse .....	393
<i>Claudia Ulbrich</i>	
<b>III. Religion, vérité et société</b>	
<b>A. Le tournant réflexif de l'histoire religieuse</b>	
Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle? Essai d'historiographie (1998-2008) .....	415
<i>Philippe Bütgen</i>	
L'histoire comparée des religions. Enjeux d'une anthropologie historique appliquée au christianisme moderne .....	439
<i>Christian Grosse</i>	
<b>B. Lieux, réseaux et instances du vrai</b>	
Théologie, université, société. Quelques remarques sur le premier protestantisme du point de vue de l'histoire de l'Église .....	461
<i>Thomas Kaufmann</i>	
Histoire de l'éducation et histoire religieuse (France et Saint-Empire, époque moderne) .....	485
<i>Sieflin Ehrenpreis</i>	
Le chant et la musique religieuse en Allemagne et en France. Traditions et recherches <i>Patrice Veit</i>	513
<b>C. Inclusions, exclusions</b>	
Un imaginaire au travail. Le catholicisme militant pendant les guerres de Religion ...	541
<i>Denis Cruzet</i>	
Missions chrétiennes modernes. Notions, terrains, problèmes .....	559
<i>Pierre-Antoine Fabre</i>	
Inclusion et exclusion: la recherche sur les conversions religieuses en Allemagne à l'époque moderne .....	577
<i>Angelika Schaser</i>	
Conclusion .....	595
<i>Étienne François</i>	
Liste des auteurs .....	601

## INTRODUCTION

Philippe Bütgen, Christophe Duhamelle

Depuis longtemps, l'« histoire religieuse » est sommée de rendre compte de la spécificité de son objet. Cet objet, nous le dédoublons d'emblée. « Religion ou confession », deux manières, réciproquement intraduisibles, de dire le religieux moderne, entre France et Allemagne. Mais dire « le religieux » est déjà beaucoup dire. À poser d'emblée le problème de sa définition, on se heurte à des évidences qui peinent à trouver leur équivalent dans un appareil scientifique, c'est-à-dire dans la possibilité de mettre à distance et de mettre en relation. Religion ou confession ? C'est précisément ce travail de distance et de relation – pour le dire autrement, de comparaison – que cet ouvrage souhaite proposer.

Les Allemands entrent dans le religieux par les « confessions » ; les Français rencontrent le fait confessionnel dans une « histoire religieuse ». Travaillent-ils *vraiment* sur la même chose ? Il ne s'agit pas de comparer deux manières d'appréhender un objet qu'on supposerait commun. La diversité des approches historiographiques est indexée à la différence des objets, religion ou confession, qui complique, pluralise, voire dissout le « religieux ».

On aura compris que ce qui nous intéresse ici n'est pas tant la définition du « religieux » que ce qu'il nous révèle de la différence entre deux historiographies qui se sont en partie constituées par leur rivalité : France, Allemagne.

Pourquoi, dès lors, cet objet plutôt qu'un autre ? Effet d'actualité sans doute : celle d'une recherche moderniste qui, pour des raisons différentes, se refuse depuis trente ans à partir d'une neutralisation préalable du religieux – ou parallèlement d'une histoire religieuse qui a cessé de se définir en relation avec l'histoire ecclésiastique. Mais la raison réside aussi dans le terrain choisi. La comparaison n'est pas ici internationale, établissant comme un tour d'horizon d'un objet appelé ainsi à la fois à s'hypostasier et se diluer. Elle est franco-allemande et cherche à

## L'HISTOIRE COMPARÉE DES RELIGIONS ENJEUX D'UNE ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE APPLIQUÉE AU CHRISTIANISME MODERNE<sup>1</sup>

Christian Grosse

Pour l'anthropologie historique, l'heure des « bilans » paraît clairement venue. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un oeil sur les nombreux manuels d'anthropologie historique publiés récemment en Allemagne, de Gert Dressel à Wolfgang Reinhard en passant par Richard van Dülmen et Jakob Tanner<sup>2</sup>, et sur les synthèses de Hans Medick, dont les titres mettent assez en scène le double mouvement d'évaluation critique du passé et d'interrogation sur les perspectives d'avenir qui est le propre d'une réflexion en forme de bilan : « Quo vadis Historische Anthropologie ? », s'interrogeait-il en 2001<sup>3</sup> ; « Historische Anthropologie auf dem Weg zur Selbstreflexion », observe-t-il plus récemment dans la *Historische Zeitschrift*<sup>4</sup>. De semblables bilans ont également été établis antérieurement en France, que ce soit par André Burguière<sup>5</sup>, qui donne un véritable statut à l'anthropologie historique en lui consacrant un article dans le *Dictionnaire des sciences historiques*, par

1. Je remercie Maxime Canals et Bernard Roussel pour les précieux commentaires qu'ils ont bien voulu apporter à une première version de ce texte.

2. Gert Dressel, *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Vienne, etc., Böhlau, 1996 ; Richard van Dülmen, *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, Cologne, etc., Böhlau, 2000 ; Christoph Wulf (dir.), *Traité d'anthropologie historique. Philosophies, histoires, cultures*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; Jakob Tanner, *Historische Anthropologie. Zur Einführung*, Hambourg, Junfermann, 2004 ; Wolfgang Reinhard, *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*, Munich, Beck, 2004.

3. Hans Medick, « Quo vadis Historische Anthropologie? Geschichtsforschung zwischen Historischer Kulturwissenschaft und Mikro-Historie », *Historische Anthropologie*, 9-1, 2001, p. 78-92.

4. Hans Medick, « Historische Anthropologie auf dem Weg zur Selbstreflexion », *Historische Zeitschrift*, 283-1, 2006, p. 123-130.

5. André Burguière, « L'anthropologie historique », in : François Bédarida (dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1995, p. 171-185 ; André Burguière, « Anthropologie historique », in : id. (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 52-60.

Lucette Valensi et Nathan Wachtel<sup>6</sup>, François Dosse<sup>7</sup> ou encore Jean-Claude Schmitt<sup>8</sup>. C'est dans le prolongement de ces bilans critiques que se situent les réflexions qui suivent.

Dresser le bilan d'une discipline suppose évidemment que l'on s'entende sur sa définition. Or on sait à ce sujet que les définitions foisonnent. Le bilan auquel on assiste aujourd'hui, de manière plus accentuée en Allemagne qu'en France, prend à la fois la forme d'une généalogie de cette approche et de tentatives nombreuses de définition. On ne s'engagera pas dans cette direction ici : elle conduirait seulement à reprendre ce qui a été écrit ailleurs. Il paraît plus pertinent d'enregistrer dans un premier temps un certain nombre d'orientations essentielles et de principes méthodologiques propres à l'anthropologie historique pour déboucher dans un deuxième temps sur une évaluation critique des concepts dont elle use quand elle s'applique plus spécifiquement à l'analyse des phénomènes religieux. Il s'agit de cette manière à la fois de désigner certaines impasses conceptuelles et idéologiques dans lesquelles l'anthropologie historique du christianisme moderne se trouve enfermée et de proposer une possible voie de sortie, dans laquelle les historiens de l'époque moderne pourraient avoir un rôle particulièrement important à jouer.

La définition que Wolfgang Reinhard propose de l'anthropologie historique ne fait certes pas plus autorité qu'une autre, mais elle présente l'avantage de synthétiser précisément les orientations essentielles de cette approche. Elle servira à ce titre de point de départ. Pour Reinhard, l'anthropologie historique est

[...] un questionnement inspiré de l'ethnologie qui enquête sur le comportement de l'homme du commun et cherche à en tirer d'abord des conclusions sur les schémas comportementaux de la culture en question afin de découvrir les règles latentes de son existence quotidienne<sup>9</sup>.

6. Lucette Valensi et Nathan Wachtel, « L'anthropologie historique », in : Jacques Revel et Nathan Wachtel (dir.), *Une école pour les sciences sociales*, Paris, Cerf, 1996, p. 251-274.

7. François Dosse, *L'histoire en miroirs. Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Paris, La Découverte, 1987, p. 163-177.

8. Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 5-41 ; parmi les bilans, il faudrait également mentionner celui de Peter Burke, « The historical anthropology of early modern Italy », in : *id.*, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication*, Cambridge, etc., Cambridge University Press, 1987, p. 3-14, ainsi que celui de Françoise Chevalier, Christian Grosse, Raymond A. Mentzer et Bernard Roussel, « Anthropologie historique : les rituels réformés (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 148-4, 2002, p. 979-1009.

9. « [...] eine ethnologisch inspirierte Fragestellung, die das Verhalten gewöhnlicher Menschen untersucht und daraus zunächst einmal auf das Verhaltensmuster der betreffenden Kultur zu schliessen versucht, um die

De cette définition, on peut retenir en premier lieu l'idée qu'une histoire religieuse influencée par l'anthropologie aborde la religion comme un phénomène social global, ce qui l'oblige à prendre en compte les productions religieuses émanant non seulement des milieux lettrés et des institutions, mais également de l'« homme du commun » (*gewöhnlicher Mensch*). Le riche héritage de la sociologie religieuse française, de l'histoire sociale, de l'histoire des mentalités et de la micro-histoire tient dans cet *a priori* méthodologique qui conduit l'histoire religieuse à observer son objet également « d'en bas », selon une expression couramment utilisée, et lui permet de s'émanciper de l'histoire des doctrines et des institutions, c'est-à-dire du terrain d'investigation qu'elle privilégie traditionnellement. Rappelé cet héritage constitue un garde-fou important lorsque l'on s'attelle à la critique des concepts instrumentalisés par les anthropologues et les historiens : cette opération verse en effet trop souvent dans une histoire des idées, qui revient à faire l'impasse sur cet héritage.

En second lieu, on peut retenir de la définition de Reinhard l'idée que l'approche anthropologique a pour principe méthodologique de considérer conjointement les représentations et les pratiques comme engagées dans une relation dynamique d'influence réciproque. En prenant pour objet des schémas comportementaux — *das Verhaltensmuster* selon Reinhard — l'anthropologie renoue avec ses plus anciennes traditions, qu'il s'agisse de l'histoire des mœurs chère au XVIII<sup>e</sup> siècle ou des recherches folkloriques qui prennent leur essor au siècle suivant. Dès 1984, Richard C. Trexler avait défendu dans le même sens avec beaucoup d'ardeur la nécessité d'un renversement de l'approche dominante en histoire des religions. Au lieu d'étudier les doctrines ou les institutions, « l'histoire sociale de la religion, écrit-il, doit reposer sur l'examen des comportements. La tâche ne consiste pas à rejeter les idées, mais à les comprendre à partir d'une analyse des comportements ». Les croyances, insistait-il, « n'existent que dans leur mise en acte (*performance*) »<sup>10</sup>. Dans cette perspective, les pratiques religieuses valent moins statistiquement en tant que signe de l'adhésion plus ou moins étendue à une religion pensée et rituellement encadrée par les institutions ecclésiastiques, comme c'était par exemple le cas dans la

latente Regeln des dortigen Alltagslebens zu entdecken », W. Reinhard, *Lebensformen Europas...*, op. cit. (note 2), p. 13.

10. Richard C. Trexler, « Reverence and profanity in the study of early modern religion », in : Kaspar von Greyerz (dir.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, Londres, etc., Allen & Unwin, 1984, p. 245-269, ici p. 252-253 (je traduis).

sociologie religieuse française inspirée par Gabriel Le Bras<sup>11</sup>, que par leur formalité, comme lieux de production de sens, d'appropriation, d'interprétation et de reformulation des représentations religieuses. Cette attention portée aux pratiques qui s'efforce de les lire en tant que processus signifiant, nourrie en particulier par les travaux de Michel de Certeau<sup>12</sup>, constitue un autre garde-fou susceptible de nous prémunir contre une critique des concepts véhiculés par l'histoire des religions qui demeurerait d'une certaine façon déincarnée, parce qu'elle serait menée comme si ces concepts circulaient à l'abri de toute interaction avec l'histoire des usages religieux.

L'approche qui consiste à envisager l'histoire religieuse comme un fait social englobant dont l'évolution résulte de la contribution de tous les acteurs sociaux, et qui s'efforce d'analyser l'« expérience » religieuse comme lieu d'interaction des idées et pratiques et de circulation du sens<sup>13</sup>, se résume à l'idée que la religion doit être comprise comme un phénomène « culturel ». C'était là l'une des conclusions que Kaspar von Greyerz tirait en 1984 des contributions au volume auquel Trexler a participé<sup>14</sup>. C'est aussi dans cette perspective que s'inscrit près de vingt ans plus tard sa synthèse placée éloquentement sous le titre *Religion und Kultur*<sup>15</sup>. C'est encore ce qui fait plus récemment écrire à Reinhard que l'anthropologie historique ne serait somme toute rien d'autre qu'une histoire culturelle<sup>16</sup>. Beaucoup de ceux qui adoptent cette perspective se rangent à la définition du terme de « culture » proposée par Clifford Geertz :

Le concept de culture auquel j'adhère [...] désigne un modèle de significations incarnées dans des symboles qui sont transmis à travers l'histoire,

11. Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, vol. 1, *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, Presses universitaires de France, 1955; voir à ce sujet: François Isnambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, Cerf, 1979, en particulier p. 8-11; Danielle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religions. Approches classiques*, Paris, Presses universitaires de France, 2001, p. 233-262.

12. Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 191-193; *id.*, *L'invention du quotidien*, 1, *Arts de faire*, nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1990, p. xxv-11; *id.*, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2005, p. 22-29.

13. Sur l'importance de la notion d'« expérience » (*Erfahrung*) en anthropologie historique: Alphonse Dupront, « La religion – anthropologie historique », in: Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, vol. 2, *Nouvelles approches*, Paris, Gallimard, 1974, p. 106; R. van Dülmen, *Historische Anthropologie...*, op. cit. (note 2), p. 16; H. Medick, « Quo vadis... », art. cit. (note 3), p. 84; Paul Münch (dir.), « *Erfahrung* » als Kategorie der *Fachwissenschaft*, Munich, Oldenbourg (Historische Zeitschrift, Beiheft 31), 2001.

14. Kaspar von Greyerz, « Introduction », in: *id.* (dir.), *Religion and Society...*, op. cit. (note 10), p. 2.  
15. K. v. Greyerz, *Religion und Kultur. Europa 1500-1800*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000; traduction française: *Religion et culture. Europe, 1500-1800*, Paris, Cerf, 2006.  
16. W. Reinhard, *Lebensformen Europas...*, op. cit. (note 2), p. 12.

un système de conceptions héritées qui s'expriment symboliquement, et au moyen desquelles les hommes communiquent, perpétuent et développent leur connaissance de la vie et leurs attitudes devant elle<sup>17</sup>.

On remarquera au passage à propos de cette définition, d'une part, qu'elle fait clairement appel à un savoir historique, en insistant sur le caractère historiquement déterminé des schémas d'interprétation de la réalité que porte une culture, et d'autre part, que dans cette acception de la culture, les idées et les pratiques – les « connaissances » et les « attitudes » – participent conjointement à une dynamique non seulement de transmission (communication et perpétuation), mais également de renouvellement (développement) de ces schémas d'interprétation.

Finalement, on peut retenir de la définition de l'anthropologie historique par Reinhard le constat, corroboré par tous ceux qui se sont intéressés à la généalogie de cette discipline, qu'au premier degré elle se distingue par la transposition au champ historique d'une grille de lecture élaborée par les ethnologues et les anthropologues pour l'analyse de sociétés non chrétiennes<sup>18</sup>. C'est la lecture par les historiens de leurs travaux, en particulier ceux de l'école d'Émile Durkheim, de Claude Lévi-Strauss, de Victor Turner, de Clifford Geertz, de Mary Douglas ou de Marshal Sahlins pour n'en mentionner que quelques-uns parmi les plus fréquemment cités, qui constitue l'une des impulsions premières ayant permis la formation de l'anthropologie historique en tant que tradition historiographique distincte. De la fréquentation des ethnologues et des anthropologues, les historiens ont en particulier retenu une certaine discipline de la restitution par la « description dense<sup>19</sup> » des formes culturelles, comme préalable indispensable au travail d'interprétation historique.

17. Clifford Geertz, « La religion comme système culturel », in: Robert Elwyn Bradbury, Clifford Geertz, M. E. Spiro et al., *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard, 1972, p. 21.

18. C'est également la définition première que retient H. Medick, « Quo vadis... », art. cit. (note 3), p. 83. Voir dans le même sens: J.-C. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves...*, op. cit. (note 8), p. 132; F. Dosse, *L'histoire en miettes...*, op. cit. (note 7), p. 165.

19. Selon la méthode théorisée par Clifford Geertz (*The interpretation of cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 3-30; traduction française: « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », *Épiqueure. Anthropologie, histoire, sociologie*, 6, 1998, p. 73-105). Pour mesurer l'influence de la méthode déclinée par Geertz on peut sans doute s'en tenir au résumé saisissant que propose Eric J. Hobsbawm dans un regard rétrospectif sur soixante ans d'historiographie: « Perhaps the best way of summarizing the change is to say that young historians after 1945 might be inspired by Braudel's Mediterranean (1949), the young historians after 1968 by the anthropologist Clifford Geertz's brilliant tour de force of "thick description", "Deep Play: Notes on the Balinese Cock-Fight" (1973). » (« A life in history », *Past and Present*, 177-1, 2002, p. 3-16, ici p. 13).

Face à cet héritage, le constat est, à l'heure du bilan, paradoxal. D'un côté, on observe que l'anthropologie historique a suscité, en ce qui concerne l'histoire moderne, davantage de travaux dans d'autres champs que dans ceux des religions chrétiennes<sup>20</sup>; des pans entiers de l'histoire religieuse moderne ne s'ouvrent ainsi que depuis peu de temps à l'influence de l'anthropologie<sup>21</sup>. Bien des aspects de la culture religieuse moderne méritent par conséquent d'être encore soumis à des grilles de lecture anthropologiques. Dans le même temps cependant, se révèlent aujourd'hui de manière toujours plus évidente certaines impasses conceptuelles dans lesquelles l'anthropologie se trouve prise lorsqu'elle s'applique à l'étude des phénomènes religieux et, plus particulièrement, à l'histoire des religions chrétiennes de la période moderne.

Ces impasses se dessinent au cœur même de la formation de l'anthropologie en tant que savoir autonome. En quoi consiste en effet le processus de transposition qui a abouti à la formation de cette forme de connaissance ? Il réside en réalité dans la récupération par les historiens de catégories élaborées entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du siècle suivant par les premiers ethnologues et anthropologues, au terme

20. Depuis Marc Bloch jusqu'à Jean-Claude Schmitt en passant notamment par Jacques Le Goff, l'influence de l'anthropologie sur les travaux des médiévistes est depuis longtemps plus forte que chez les modernistes en France. Selon Lucette Valensi et Nathan Wachtel, « l'exploration anthropologique se distribue, en France du moins, en quatre districts : l'économique, la parenté, le symbolique et le politique »; sous le symbolique, ils rangent des études d'histoire religieuse, mais ne donnent pas d'exemple concernant la période moderne (« L'anthropologie historique », art. cit. [note 6], p. 260-263). Identifiant également quatre champs d'application de l'anthropologie historique (qui ne correspondent pas à ceux isolés par Valensi et Wachtel), Burguière ne distingue pas les phénomènes religieux comme un champ autonome, mais il les inclut sous la rubrique de l'anthropologie « culturelle et politique »; les exemples qu'il donne de travaux d'anthropologie religieuse ne concernent pas l'histoire moderne (« L'anthropologie historique », art. cit. [note 5], p. 56-57). En Allemagne, on observe d'une part, que le fait religieux ne constitue comme en France qu'un domaine marginal dans les travaux d'anthropologie historique (voir la place qu'il occupe et le traitement traditionnel qui lui est réservé chez W. Reinhard, *Lebensformen Europas...*, op. cit. [note 2], p. 551-580), et d'autre part, que l'anthropologie religieuse peine à marquer sa propre voie entre la synthèse de Monika Neugebauer-Wölk, « Zur Konstituierung historischer Religionsforschung 1974 bis 2004 », *Zeitenblicke*, 5, 2006, <http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Einleitung> [page consultée le 22 juin 2009], paragraphes 8-10). Des travaux récents d'histoire religieuse pour l'époque moderne revendiquent cependant clairement l'héritage de l'anthropologie historique : Ulrike Glexner, *Praxis und Birtum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit, Wirtumberg 17.-19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Büchertum, Neue Folge 2), 2005; Frank Volkmann, *Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 210), 2005.

21. À ce sujet : E. Chevalier et al., « Anthropologie historique : les rituels réformés... », art. cit. [note 8]; Christian Grosse, « Une culture religieuse déritualisée ? Pour une histoire des rituels réformés », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 150-1, 2004, p. 41-62.

d'un exercice de comparaison des religions qui a produit une essentialisation et une universalisation de catégories forgées durant l'Antiquité et réinterprétées par le christianisme. Le paradoxe réside donc dans le fait que les historiens ont retourné en direction des religions chrétiennes de la période moderne des catégories issues de ces religions, mais entre-temps investies de significations et de fonctions nouvelles. D'une part, ces catégories redéfinies avaient servi à fonder théoriquement l'histoire des religions comme discipline académique prétendant à une validité universelle et pratiquant dès lors, sur la base de ces catégories, le passage comparatif d'une société à l'autre. D'autre part, elles avaient permis la mise en œuvre d'un travail de classification de ces sociétés, souvent porteur d'une conception évolutionniste de l'histoire. L'un des exemples caractéristiques de ce travail de transformation des notions chrétiennes réside dans le processus par lequel l'école durkheimienne, à la suite du travail entrepris par l'historien des religions anglais William Robertson Smith (1846-1894), a converti l'adjectif « sacré » en un substantif, dégagé du rapport avec l'idée de sainteté, pour le durcir dans une opposition au profane et pour placer la dialectique sacré-profane au cœur d'une définition universelle et « transhistorique » de la religion<sup>22</sup>. Retraçant la construction de cette définition, François-André Isambert a montré qu'elle avait pour référent essentiel non pas l'analyse des sociétés « primitives » sur laquelle elle prétendait pourtant se fonder, mais le « catholicisme contemporain » de Durkheim. Dès lors, loin d'avoir une valeur universelle, elle paraît surtout liée au contexte d'achèvement du processus de séparation de l'Église et de l'État, dans lequel les membres de l'école durkheimienne ont rédigé leurs thèses<sup>23</sup>, et elle constitue sans doute une clé d'analyse plus pertinente pour l'étude de ce contexte culturel et politique que comme fondement théorique de l'histoire des religions<sup>24</sup>. En se saisissant de ces notions

22. Philippe Bourgeaud, « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opératoire" en histoire des religions », *Revue de l'histoire des religions*, 211-4, 1994, p. 387-418.

23. François-André Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982, p. 213-297.

24. Jean-Claude Schmitt a observé que la critique de la notion de « sacré » n'est « pas venue des théologiens, mais plutôt du terrain ethnologique et de l'érudition philologique. Dans les deux cas, les enquêtes concrètes et précises ont révélé que des notions autochtones plus nombreuses et des réalités plus complexes se hissaient difficilement enfermer dans les théories a priori et la terminologie trop simple, universelle et fixiste, des fondateurs de la sociologie ». Pour la période médiévale, il a constaté qu'« il y avait moins une opposition terme à terme du sacré et du profane que deux pôles entre lesquels de telles notions n'avaient de cesse de se chevaucher [...] ». Dans le christianisme médiéval, il paraît donc difficile de parler de sacré « en soi » (J.-C. Schmitt, *Le corps, les rites, les fêtes...*, op. cit. [note 8], p. 44, 46-47). Pour l'Europe moderne, Alain Cabanous a relevé « la difficulté à vouloir enfermer le sacré dans une définition spécifique » et a souligné au contraire

retravaillées, en l'absence d'un examen critique du travail de reformulation dont elles sont issues, l'historien court donc le risque de charrier avec elles les fonctions idéologiques généralement implicites et les biais culturels comme l'ethnocentrisme dont elles sont porteuses.

En réalité, nombre des catégories et des concepts couramment utilisés par l'histoire des religions sont entrés en crise autour de la fin des années 1980. Depuis cette époque, sociologues, anthropologues et historiens rappellent régulièrement la nécessité de prendre une distance critique envers ces notions et de réinventer les instruments intellectuels à partir desquels nous pensons le religieux. « La question majeure qui se pose à la sociologie religieuse aujourd'hui est celle des outils de pensée dont elle doit se doter », souligne ainsi la sociologue Danièle Hervieu-Leger<sup>25</sup>. Stanley Jeyaraja Tambiah estime pour sa part qu'après avoir pendant plus de cent ans considéré les catégories de « magie », « religion » et « science » comme d'utiles instruments de comparaison, le temps est venu pour les anthropologues de se demander si ces catégories sont « tendancieuses » et si leur valeur analytique n'est pas rendue suspecte par leur caractère historiquement déterminé<sup>26</sup>. « Une démarche anthropologique affranchie des catégories de pensée héritées de la culture chrétienne n'est-elle pas nécessaire pour rendre compte de l'histoire de cette même culture ? », se demande de son côté le médiéviste Jean-Claude Schmitt<sup>27</sup>. Les distanciations sont analogues chez les modernistes. « Pourquoi ne pas abandonner ces terminologies inadéquates et les vieux débats (Magie ≠ Religion, Magie A ≠ Magie B) qui en découlent pour leur préférer des pistes qui ne soient pas des impasses ? », s'interrogent ainsi Carmen Bernard et Serge Gruzinski dès 1988<sup>28</sup>. Helen Parish et William Napf soulignent de manière plus ponctuelle, en introduction à leur ouvrage *Religion and Superstition in Reformation Europe*, que « la question la plus importante consiste à évaluer jusqu'à quel point un terme aussi problématique et aussi subjectif que superstition a encore une place dans le discours historiographique moderne<sup>29</sup> ». Craig Koslosky a pour sa part encore récemment insisté

sur la nécessité d'historiciser les concepts avec lesquels nous travaillons<sup>30</sup> et Charles Zika fait du besoin de nous débarrasser du poids idéologique de certaines catégories un travail d'« exorcisation » de nos propres « démons » en plaçant son recueil d'articles récemment paru sous le titre emblématique d'*Exorcising our Demons*<sup>31</sup>...

Le travail de révision qu'appellent ces observations paraît en fait largement engagé. Il s'inscrit notamment dans le contexte du renouveau par l'anthropologie à l'identification d'invariants humains qu'elle a longtemps considérée comme l'une de ses premières tâches<sup>32</sup>. Cette révision met globalement au jour le fait que ces catégories répondent davantage au besoin de reproduire et de confirmer des systèmes de classification en fonction de critères religieux ou idéologiques qu'à la nécessité de décrire objectivement les réalités observées. Quelques exemples seulement le démontreront. Depuis les années 1970, une vaste discussion a lieu au sujet de la notion de « religion populaire ». Alors même qu'elle faisait l'objet d'enquêtes de la part de nombreux historiens, d'autres ont souligné qu'il n'a jamais été possible de s'entendre sur une définition sociologique fiable de ce que recouvre le concept de « peuple » pour l'époque moderne<sup>33</sup>. Il apparaît ainsi que l'expression de « religion populaire » se construit en fait moins par référence à une réalité sociologique que par la mesure d'un écart de certaines croyances et de certaines pratiques par rapport à celles que définit l'institution ecclésiastique ou, comme c'est par exemple le cas chez Jean Delumeau, par rapport à une norme abstraite et idéalisée de la vraie religion<sup>34</sup>.

<sup>25</sup> Introduction », in : *Religion and Superstition in Reformation Europe*, Manchester, Manchester University Press [Studies in early modern European history], 2002, p. 3).

<sup>26</sup> Craig Koslosky, « „Kulturelle Reformation“ und die Reformationsgeschichtliche Forschung », in : Bernhard Jussen et Craig Koslosky (dir.), *Kulturelle Reformation. Sinnfunktionen im Umbuch 1400-1600*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 145), 1999, p. 18-21, ici p. 21.

<sup>27</sup> Charles Zika, *Exorcising our Demons. Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe*, Leyde-Boston, Brill (Studies in medieval and Reformation thought, 91), 2003.

<sup>28</sup> H. Medick, « Quo vadis... », art. cit. (note 3), p. 85 ; C. Walf (dir.), *Traité d'anthropologie historique... op. cit.* (note 2), p. 2-3 ; cette orientation fait cependant débat, voir Wolfgang Sofsky, « Systematische und historische Anthropologie. Antworten zu Hans Medicks: „Quo vadis Historische Anthropologie“ », *Historische Anthropologie*, 9-3, 2001, p. 457-461. Certains anthropologues continuent à travailler dans le sens de l'identification de constantes anthropologiques, mais leur démarche est contestée à l'intérieur même de leur discipline : Luc De Heusch, *La transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, Complexe, 2006, p. 20-28.

<sup>29</sup> R. C. Trexler, « Reverence and profanity... », art. cit. (note 10), p. 245.

<sup>30</sup> Claude Langlois, « Dechristianisation, sécularisation et vitalité religieuse. Débats de sociologues et pratiques d'historiens », in : Hartmut Lehmann (dir.), *Säkularisierung, Dechristianisierung,*

la « mobilité » du « sacré » qui se refuse ainsi à constituer une catégorie rigide (*Entre fêtes et clochers. Prologue et sacré dans l'Europe moderne, XVII-XVIII siècles*, Paris, Fayard, 2002, p. 22, 24).

<sup>25</sup> Danièle Hervieu-Leger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 8.

<sup>26</sup> Stanley J. Tambiah, *Magie, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge, etc., Cambridge University Press, 1990, p. 2.

<sup>27</sup> J.-C. Schmitt, *Le corps, les rites, les rites...*, op. cit. (note 8), p. 31.

<sup>28</sup> Carmen Bernard et Serge Gruzinski, *De l'Idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil, 1988, p. 152.

<sup>29</sup> « The more important question is to discern to what extent the use of so critical and subjective a term as superstition has a place in modern historiographical discourse » (Helen Parish et William G. Napf,

En jugeant ainsi certaines formes de l'expérience religieuse, l'historien, comme l'avait analysé Trexler, sort de son rôle, situe son propos dans le prolongement du discours de l'Église et adopte en fait la posture du théologien qui évalue la « vérité » de l'altérité religieuse à partir de critères de véracité qui ne lui appartiennent pas.<sup>35</sup>

D'autres concepts en usage parmi les historiens des religions ont fait l'objet de révisions récentes. Les notions d'idole et d'idolâtrie commencent ainsi à être remises en question et abandonnées depuis la fin des années 1980 à un rythme différent selon les disciplines historiques. Ce mouvement s'accompagne d'une critique de leur usage à l'époque moderne et de leur portée idéologique<sup>36</sup>. Françoise Frontisi-Ducroux observe que ce virage conceptuel s'amorce chez les archéologues plus tôt que chez les historiens des religions antiques. Elle se fonde sur le constat « que le mot idole n'est ni neutre, ni purement descriptif, mais qu'au niveau de ses connotations il conserve, même vidé de son contenu chrétien, des séquences de sa signification première », ainsi que « les présupposés implicites d'une vision ethnocentriste ». Comme dans d'autres disciplines, le terme d'idole est resté associé au XIX<sup>e</sup> siècle et jusque dans les années 1980 chez les archéologues à une vision évolutionniste de l'histoire, et a servi de manière générale à « définir ce qui relève du domaine de l'autre » par rapport à un canon classique : dans leurs écrits, l'idole désigne à la fois sur le plan esthétique une « image vieille, informe ou grossière » et une forme religieuse « archaïque, populaire, voire paysanne »<sup>37</sup>. L'historien de l'art François Boespflug parvient de son côté à la même conclusion lorsqu'il juge que la notion d'idolâtrie « paraît en passe d'être exclue du langage scientifique. Il devient en effet impossible, ajoute-t-il, de l'employer utilement au premier degré, comme descripteur. Sa connotation péjorative a englouti son pouvoir de dénotation objective ». L'abandon progressif de la notion découle

également selon lui du fait qu'« aujourd'hui, on mesure combien il est discutable d'associer de manière automatique religion non chrétienne et idolâtrie »<sup>38</sup>. Notant que la définition des notions d'idole et d'idolâtrie est « instable », « flottante » ou « ambiguë » chez les contemporains de l'époque moderne<sup>39</sup>, les historiens concluent qu'elles servent avant tout à isoler, désigner et disqualifier des formes d'altérité religieuse<sup>40</sup>. Dans ce contexte, il conviendrait par conséquent d'admettre, selon Jean-Claude Schmitt, qu'« idolâtrie » et même « idole » ne sauraient valoir comme concepts des sciences sociales<sup>41</sup>.

Élément central de l'outillage chrétien de classification des formes religieuses, mais aussi de la terminologie employée par les anthropologues et les historiens, la notion de magie a également été soumise à une forte critique. Typique du croisement des démarches anthropologique et historique, et caractéristique de notre difficulté à nous émanciper de la pesanteur idéologique d'une telle notion, est l'ouvrage de Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*. Tout en notant que la distinction entre religion et magie est difficile à établir, il considère que la confusion des genres est le propre du Moyen Âge et plus particulièrement de la « religion populaire » médiévale, qui serait en cela comparable à la religion des peuples africains ou des Indiens navajos<sup>42</sup>. La magie renvoie ainsi, d'un côté, à un passé médiéval et à une réalité associée au bas de l'échelle sociale et, d'un autre côté, aux peuples « primitifs » contemporains étudiés par les ethnologues, qui sont ainsi placés sur le même plan. La période moderne, et en son sein le protestantisme en particulier, sont au contraire restitués comme donnant lieu à un processus d'affranchissement de la magie, de réinterprétation éthique de la religion et d'émergence d'une maîtrise du monde d'ordre technique et scientifique. Ce schéma d'explication général reste ainsi marqué,

*Rechtisierungsung in neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 130), 1997, p. 154-173, p. 166.

35. R. C. Trexler, « Reverence and profanity... », art. cit. (note 10), p. 251.

36. C. Bernard et S. Gruzinski, *De l'idolâtrie... op. cit.* (note 28) ; *L'idolâtrie. Rencontres de l'École du Louvre*, Paris, La Documentation Française, 1990 ; Guy G. Stroumsa, « John Spencer and the roots of idolatry », *History of Religions*, 41-1, 2001, p. 1-23 ; Ralph Dekoninck et Myriam Wathee-Delnoire (dir.), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; le volume 67-4 (octobre 2006) du *Journal of the History of Ideas* consacre un numéro à l'idolâtrie, sous la direction de Jonathan Sheehan qui publie également : « Sacred and profane: idolatry, antiquarianism and the problems of distinction in the seventeenth century », *Past and Present*, 192, 2006, p. 35-66.

37. Françoise Frontisi-Ducroux, « Le crépuscule des idoles. De l'usage du mot "idole" chez les hellénistes, en archéologie et en histoire des religions », in : *L'idolâtrie. Rencontres de l'École du Louvre*, op. cit. (note 36), p. 81-96.

38. François Boespflug, « Fait-il bannir l'usage de la notion d'idole ? » in : R. Dekoninck et M. Wathee-Delnoire (dir.), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, op. cit. (note 36), p. 23-34, citations p. 26-28.

39. François Lecercle, « Des yeux pour ne point voir : "Avant de l'idolâtrie chez les théologiens catholiques, au XVI<sup>e</sup> siècle » in : *L'idolâtrie. Rencontre de l'École du Louvre*, op. cit. (note 36), p. 35-52, p. 35-38 ; Francis Schmidt, « La discussion sur l'origine de l'idolâtrie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », *ibid.*, p. 53-68, p. 56 et 62.

40. F. Frontisi-Ducroux, « Le crépuscule des idoles... », art. cit. (note 37), p. 87 ; Jonathan Sheehan, « Introduction: thinking about idols in early modern Europe », *Journal of the History of Ideas*, 67-4, 2006, p. 561-570, p. 564.

41. Jean-Claude Schmitt, « Les idoles chrétiennes », art. cit. (note 37), p. 87 ; Jonathan Sheehan, op. cit. (note 36), p. 107-118, ici p. 107.

42. Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, Harmondsworth, Penguin books, 1978, p. 46-57.

même s'il est nuancé<sup>43</sup>, par le paradigme évolutionniste cristallisé par James George Frazer selon lequel l'histoire humaine voit se succéder un temps dominé par la superstition et la magie, un temps dominé par la religion et un temps dominé par la science – une évolution dont la civilisation scientifique occidentale constitue un aboutissement<sup>44</sup>. Dès la parution de *Religion and the Decline of Magic*, Hildred Geertz a remis en cause la problématique du « déclin » dans laquelle Thomas avait inscrit sa lecture et a proposé de déplacer le regard vers l'étude de la dynamique culturelle qui a conduit au durcissement de l'opposition entre magie et religion<sup>45</sup>. Lorsque Keith Thomas écrivait son ouvrage, la notion de magie était en fait déjà critiquée par certains anthropologues. Inventoriant ces critiques dès 1963, Murray et Rosalie Wax dénonçaient l'ethnocentrisme que trahit une notion qui révèle selon eux surtout l'attachement des anthropologues à une conception occidentale de la rationalité ; jugeant dès lors que cette notion est inapplicable aux sociétés n'appartenant pas au monde judéo-chrétien, ils observaient que malgré les critiques qui lui étaient adressées, elle restait d'un emploi courant parmi les anthropologues<sup>46</sup>. Pierre Bourdieu récusait aussi en 1980, dans *Le sens pratique*, « la valeur heuristique de la distinction entre magie et religion », et voyait dans cette distinction surtout un instrument de classification sociale<sup>47</sup>. Il rejoignait ainsi Jean-Claude Schmitt qui relevait quelques années plus tôt la difficulté à distinguer magie et religion et constatait que l'usage de cette distinction par les médiévistes servait surtout à opposer la culture des clercs à celle du peuple<sup>48</sup>. Ces critiques

43. Keith Thomas note ainsi avec soin les « persistance » de pratiques magiques chez les protestants (*ibid.*, p. 73, 136, 149).

44. Même si, comme l'a remarqué Bronislaw Malinowski, « Frazer n'a jamais fait la théorie complète des principes évolutionnistes » (« Réflexions critiques sur la vie de James George Frazer », in : *Une théorie scientifique de la culture* [1944], Paris, Maspero, 1968, p. 158), les différents stades de cette évolution sont clairement repérables dans son œuvre principale : *Le riteau d'or. Étude sur la magie et la religion*, 3 volumes, Paris, Librairie C. Klinckschield, Schleicher Frères et Compagnie, 1903-1911, vol. 1, p. 74, 80, 83, 138 ; vol. 2, p. 276 ; vol. 3, p. 138-139.

45. Hildred Geertz, « An anthropology of religion and magic », *Journal of Interdisciplinary History*, 6-1, 1975, p. 71-89 ; cet aspect est souligné par Kaspar von Greyerz, « Grenzen zwischen Religion, Magie und Kontession aus der Sicht der frühneuzeitlichen Mentalitätsgeschichte », in : Guy P. Marchal (dir.), *Grenzen und Raumvorstellungen (11-20. Jh.) – Frontières et conceptions de l'espace (XI-XV siècles)*, Zurich, Chronos (Clio Lucernensis, 3), 1996, p. 329-343, p. 333.

46. Murray et Rosalie Wax, « The notion of magic », *Current Anthropology*, 4-5, 1963, p. 495-518. Pour une synthèse de ces critiques et plus largement des débats en anthropologie sur la notion de magie, voir S. J. Tambiah, *Magie, Science, Religion...*, *op. cit.* (note 26).

47. Erwan Dianteill, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives de sciences sociales des religions*, 118, 2002, p. 5-19, p. 8.

48. Jean-Claude Schmitt, « "Religion populaire" et culture folklorique (note critique) », *Annales ESC*, 31-5, 1976, p. 941-953, p. 945.

ont été reprises par les historiens du fait religieux moderne. Robert W. Scribner confirme ainsi que la distinction entre magie et religion est difficilement repérable à l'époque moderne, les frontières entre ces registres demeurant toujours « poreuses »<sup>49</sup>. Kaspar von Greyerz a souligné dans ce sens que les définitions usuelles de la magie ne permettent pas d'opérer des distinctions précises entre les pratiques très flottante à l'époque moderne<sup>50</sup>. De même, la différence entre science et alchimie reste conduites, la notion de magie paraît en fait surtout intéressante dans la perspective d'une étude des milieux qui l'emploient et de leurs pratiques de stigmatisation et de criminalisation de certains usages par le biais de cette notion<sup>52</sup>.

De semblables lectures critiques ont été menées au sujet d'autres notions couramment employées par les anthropologues et les historiens des religions. Elles ont notamment montré combien la taxinomie des formes religieuses est constitutive de la formation de l'anthropologie et de l'histoire des religions en tant que forme de connaissance échappant au monopole des théologiens, puis en tant que discipline académique. Elles ont également indiqué que la fixation de la définition de certaines catégories est liée à des contextes idéologiques précis. Jean Marie Goulemot, William Monter et Bernard Dompnier<sup>53</sup> ont ainsi analysé la période comprise entre la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et le début du XVIII<sup>e</sup> siècle pour montrer que l'« assaut » des lettres contre la superstition (pour reprendre le titre de l'étude de William Monter) auquel on assiste durant cette période s'inscrit dans la dynamique de sortie du contenu de la sorcellerie, entraîne une accentuation de l'association entre superstitions et formes religieuses « populaires » et correspond, selon Bernard Dompnier, à une redéfinition « des normes dévotionnelles

49. Robert W. Scribner, « Magic and the formation of protestant popular culture in Germany », in : *id.*, *Religion and Culture in Germany (1400-1800)*, Leyde, etc., Brill (Studies in medieval and reformation thought, 81), 2001, p. 323-346p. 330.

50. K. von Greyerz, *Religion und Kultur...*, *op. cit.* (note 15), p. 13, 26 ; dans le même sens, Thomas Wünsch, « Religion und Magie in Ostmitteleuropa: Spätmittelalter und Frühe Neuzeit », *Zeitschrift*, 5-1, 2006, <http://www.zeitschrift.de/2006/1/Wuenssch> [page consultée le 22 juin 2009].

51. K. von Greyerz, « Grenzen... », art. cit. (note 45), p. 329-343 ; *id.*, *Religion und Kultur...*, *op. cit.* (note 15), p. 13, 26.

52. T. Wünsch, « Religion und Magie in Ostmitteleuropa... », art. cit. (note 50).

53. Jean-Marie Goulemot, « Démon, merveilles et philosophie à l'âge classique », *Annales ESC*, 35-6, 1980, p. 1123-1250 ; William Monter, « The assault on superstition 1680-1725 », in : *id.*, *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*, Brighton, The Harvester Press, 1983, p. 114-129 ; Bernard Dompnier, « Les hommes d'Église et la superstition entre XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », in : *id.* (dir.), *La superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Champion, 1998, p. 13-47, p. 28.

fondées davantage sur les valeurs de la culture profane que sur les définitions théologiques héritées de saint Thomas ». Leurs observations permettent de remettre en cause des interprétations comme celle de Jean Delumeau selon laquelle « l'action des deux Réformes contre la superstition peut être envisagée sous l'angle d'un conflit entre deux cultures : l'une savante, rationnelle (au moins partiellement) et cléricale ; l'autre populaire, magique et profane<sup>54</sup> ». L'identification d'un affrontement entre ces deux cultures, l'une renvoyant à la rationalité et l'autre à la magie, se contente on le voit de reproduire l'antagonisme que des auteurs tels que Jean-Baptiste Thiers ou Pierre Le Brun ont construit et popularisé au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>55</sup>.

La reprise à cette époque et plus encore au XVIII<sup>e</sup> siècle de la notion de polythéisme, qui apparaît en français en 1580 sous la plume de Jean Bodin, constitue le signe d'un changement de paradigme. Jusque-là, la discussion sur les religions tournait essentiellement autour des notions d'idolâtrie<sup>56</sup> et de superstition<sup>57</sup>, et les références bibliques et théologiques y dominaient. L'adoption du terme de polythéisme est inséparable d'un renouvellement de cette discussion par le recours aux matériaux fournis par les travaux historiques et les récits de voyage, dans un contexte d'essoufflement des controverses confessionnelles. Le débat autour de la question du polythéisme pose dans ces circonstances les termes dans lesquels le fait religieux est pensé jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et devient, comme l'a montré Francis Schmidt, le lieu où s'affrontent deux visions de l'histoire des religions et plus généralement de l'histoire humaine : celle qui la pense en termes de dégénérescence et celle qui la conçoit en termes de progrès<sup>58</sup>. La notion de polythéisme

est ainsi difficilement séparable des enjeux historiques et idéologiques auxquels sa diffusion est liée.

Ce débat sur le polythéisme s'enrichit dès 1760 d'une nouvelle notion qui fera florès, celle de « fétichisme » forgée par Charles de Brosses. Destinée, selon Alfonso Iacono, à « homogénéiser au niveau théorique et idéologique la représentation des peuples et des civilisations » soumis à la « colonisation blanche » et « assignés au premier stade de l'échelle de l'évolution sociale et humaine », cette notion

[...] réunit trois éléments : les résultats de la méthode comparative, avec l'idée de conformité des religions, usages et mœurs chez les peuples anciens et chez les peuples « sauvages » contemporains ; [...] les conséquences de la discussion menée du temps [de Charles de Brosses] sur l'origine de l'humanité, à la suite de la découverte des peuples « sauvages » ; enfin l'idéologie du progrès<sup>59</sup>.

Comme la notion de polythéisme, celle de fétichisme est donc fortement chargée de fonctions idéologiques.

Cette vocation se renforce avec la diffusion du concept de monothéisme, dont Étienne Balibar vient de retracer l'histoire. Inventé en anglais en 1660, le terme n'entre pas dans l'usage avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle en Allemagne, « dans le cadre de l'affrontement entre les doctrines de l'*Aufklärung* et celles du romantisme naissant ». Il est ensuite récupéré notamment par Auguste Comte, qui, selon Étienne Balibar, « dispose les notions de polythéisme et de monothéisme dans une série évolutive qu'il a en quelque sorte canonisée : fétichisme, polythéisme, monothéisme [constituent chez lui les] moments progressifs de l'état théologique de l'humanité ». Cette trilogie, qu'Auguste Comte n'invente pas puisque Benjamin Constant faisait se succéder fétichisme, polythéisme et théisme, rappelle évidemment celle que Frazer fixera plus tard. Dans ce cas encore, il faut donc constater que la notion de monothéisme, qui a tant pénétré le langage courant, est indissociable des représentations historiques dont elle est porteuse, de telle sorte qu'il faut conclure avec Étienne Balibar qu'elle est « foncièrement équivoque<sup>60</sup> ».

D'autres exemples de cette réévaluation critique de nos cadres de pensée pourraient être évoqués, en rappelant par exemple avec Michel

54. Jean Delumeau, « Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation », in : *id.*, *Un chemin d'histoire : chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981, p. 127.

55. Jean-Baptiste Thiers, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles, et les sentiments des saints pères et des théologiens*, 4 volumes, Paris, A. Dezallier, 1697-1704 (édition moderne abrégée par Jean-Marie Goulemot, Paris, Le Sycomore, 1984) ; Pierre Le Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les sages*, nouvelle édition augmentée, 4 volumes, Paris, Desprez, 1750-1751 [1702].

56. À ce sujet : C. Bernard et S. Gruzinski, *De l'idolâtrie...*, op. cit. (note 28), p. 196-213 ; E. Schmidt, « La discussion sur l'origine de l'idolâtrie... », art. cit. (note 39) ; Guy G. Strouma, « John Spencer... », art. cit. (note 36) ; Jean-Pau Rubiés, « Theology, ethnography, and the historicization of idolatry », *Journal of the History of Ideas*, 67-4, 2006, p. 571-596 ; Carina L. Johnson, « Idolatrous cultures and the practice of religion », *ibid.*, p. 597-621.

57. Selon Frank E. Manuel, *L'histoire naturelle de la religion (1757)*, de Hume, où le polythéisme apparaît comme la première forme de religion, « is provocatively reminiscent of John Trenchard's *Natural History of Superstition of 1709* » (*The eighteenth century confronts the gods*, Cambridge [Mass], Harvard University Press, 1959, p. 169).

58. Francis Schmidt, « Les polythéismes : dégénérescence ou progrès ? » in : *id.* (dir.), *L'impensable polythéisme. Études d'histoire religieuse*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1988, p. 13-91.

59. Alfonso M. Iacono, *Le fétichisme. Histoire d'un concept*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 6-7. Sur le fétichisme et Charles de Brosses, voir récemment : William Pietz, *Le fétichisme. Généalogie d'un problème*, Paris, Kailash & L'Éclat, 2005.

60. Étienne Balibar, « Note sur l'origine et les usages du terme "monothéisme" », *Critique*, 704-705, 2006, p. 19-45.

Stausberg que la conceptualisation en Angleterre durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle de la notion de rituel est ancrée dans les controverses que provoque à cette époque la réintroduction dans les cultes de l'Église anglicane de cérémonies qui sont jugées par les milieux presbytériens comme entraînant une régression en termes de civilisation. Les échos de ce débat se font encore entendre jusque dans les travaux de Mary Douglas : en réhabilitant le rituel, celle-ci prend position contre les héritiers des antiritualistes du siècle précédent et contre leurs thèses opposant les religions primitives, caractérisées par leur ritualité, aux religions modernes marquées par l'accentuation de leur dimension morale et spirituelle<sup>61</sup>. Au terme d'une reconstitution du processus qui conduit la notion de rituel à « émigrer » entre le XVI<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle de la théologie aux sciences sociales, Philippe Buc parvient également à la conclusion que sa charge idéologique rend son usage impossible : « le rituel, écrit-il dans son épilogue, véhicule un héritage trop lourd pour promouvoir une réflexion claire » et il propose par conséquent de « le mettre en quarantaine »<sup>62</sup>.

Face à ces nombreux examens critiques, il peut sembler légitime de conclure par l'invalidation pure et simple et l'abandon de toutes les catégories dont il vient d'être question. C'est le cas on l'a vu pour la notion d'idolâtrie alors que celles de magie ou de superstition demeurent encore dans l'usage. Il n'est pas question de suggérer ici que l'on bannisse définitivement ces catégories du vocabulaire des historiens. Il s'agit plutôt d'attirer l'attention sur les possibles distorsions de lecture que peut entraîner leur maniement. Encore chargées de la fonction qu'elles avaient assumée en tant qu'instruments de classification des sociétés et véhicules d'une représentation de l'histoire humaine de type évolutionniste, elles peuvent nous induire à placer les formes du commerce avec la transcendance que nous observons sur des échelles de valeur et sur un plan chronologique préconçus. Plus grave, elles peuvent nous porter à croire qu'elles correspondent à des registres de réalités clairement discernables ; elles nous entretiennent dans l'illusion que la réalité se conformerait à la pureté à laquelle prétendent ces catégories, comme si par exemple, « la religion » pouvait toujours se laisser distinguer de « la superstition ». Or l'observation des pratiques nous apprend

que ce n'est pas la « pureté » qui prévaut, mais l'accommodement, le compromis, l'adaptation, le bricolage<sup>63</sup>.

Ces notions conservent une pertinence lorsqu'on les prend pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des dispositifs de classification, par le biais desquels s'appréhendent des identités et des altérités religieuses, qui recourent une définition de la vérité et de l'erreur en matière de religion. Ces notions n'entrent donc en quelque sorte en action que dans des situations de confrontation entre différentes cultures religieuses. Elles constituent alors des outils conceptuels grâce auxquels s'opère un travail de comparaison religieuse. Elles ne valent par conséquent pas comme instruments herméneutiques, mais comme révélateurs de l'existence d'un processus de redéfinition du fait religieux par le biais de la comparaison. Leur présence dans les sources permet à l'historien d'établir qu'une telle dynamique culturelle est engagée et de la constituer dès lors en objet de recherche propre. En procédant de la sorte, l'historien renonce à prendre position comme un acteur de la comparaison en utilisant ces notions pour qualifier les systèmes de mythes et de rites qu'il observe, mais il distingue dans ces catégories le lieu même dans lequel se cristallise le travail de comparaison qu'il étudie. En d'autres termes, au lieu de juger par exemple que telle ou telle pratique constitue une « superstition » ou une « survivance païenne » et d'adopter par conséquent vis-à-vis d'elle une posture de type normatif<sup>64</sup>, il interprète la présence d'une qualification de cette nature comme le symptôme d'une distance culturelle et de la mise en œuvre d'un travail de comparaison.

À la vérité, l'histoire des religions se confond dès l'Antiquité, comme l'a montré récemment Philippe Borgeaud, avec cet incessant processus de recomposition des systèmes mythiques et rituels suscité par le contact avec l'altérité culturelle.

63. Le baptême, tel qu'il se met en place à Genève, ne correspond par exemple pas à la forme que Calvin avait imaginée (Karen Spierling, *Infant Baptism in Reformation Geneva: the Shaping of a Community, 1536-1564*, Aldershot, etc., Ashgate, 2005). S'il parvient à faire adopter par l'Église de Genève sa théologie eucharistique, la forme concrète que prend le sacrement constitue elle aussi un compromis avec des usages antérieurs que Calvin a admis en les considérant comme des *adiaphora*, c'est-à-dire comme des éléments non essentiels au sacrement (Christian Grosse, *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Genève, Droz, 2008).

64. C'est le cas par exemple de la description que Robert Muchembled donne de certaines pratiques paysannes de la fin du Moyen Âge : « La vie du paysan, écrit-il, est une lutte incessante pour écarter les multiples dangers qui se dressent sur son chemin. Pour ce faire, il a recours à d'innombrables rites de protection et s'impose une multitude de tabous et d'interdits. Ces superstitions, que l'Église catholique combatit durement à partir du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, mélangent intimement des pratiques chrétiennes et d'autres venues d'un lointain passé païen ou encore créées parallèlement au christianisme dans des campagnes hautes par la peur » (Robert Muchembled, *La société au village. XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1991 [1979], p. 53).

61. Michael Stausberg, « Rituel et religion », in : Pierre Gisel et Jean-Marc Teuz (dir.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes sociétaux, requêtes réflexives*, Genève, Labor & Fides, 2002, p. 106-128.

62. Philippe Buc, *Dangerous ritual. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 303.

Il faut bien reconnaître, écrit-il, que ce qui pousse les Anciens à la comparaison, et à ce qu'ils appellent eux-mêmes « traduction » (*interpretatio*), ce n'est pas d'abord un souci théorique. Mais bien l'expérience historique, incontestable et répétée, de la rencontre, du dépaysement, du choc culturel.<sup>65</sup>

Au Moyen Âge, ce travail de comparaison n'a pas cessé et il s'inscrit dans une situation de confrontation avec l'hérésie, le judaïsme et l'islam que Dominique Iogna-Prat a étudiée.<sup>66</sup> Ce qui caractérise cependant l'époque moderne, par rapport à ces anciens contextes de dialogue avec l'altérité, c'est l'extension sans précédent du domaine de la comparaison dans lequel les catégories dont il a été question jusqu'à présent sont mobilisées. On pense évidemment à toutes les cultures que les « découvreurs » introduisent dans le champ de vision occidental. Cette situation inédite génère effectivement un vaste travail de comparaison et de redéfinition religieuse. Carmen Bernard et Serge Gruzinski ont montré comment la confrontation avec les cultures d'Amérique puis l'entreprise d'évangélisation des populations indiennes conduisent la notion d'idolâtrie à perdre sa fonction de grille de lecture de l'altérité et à se lier à celle d'hérésie dans un processus de diabolisation des pratiques et des croyances indiennes qui permet de légitimer leur « extirpation ». L'exercice de comparaison a ainsi lieu dans un contexte précis qui voit l'essor de la démonologie en Europe, et il n'est pas sans retour sur le christianisme puisque celui-ci se définit alors davantage en termes monothéistes.<sup>67</sup> Anthony Pagden a montré comment ce travail de comparaison a donné à plus long terme naissance à l'ethnologie comparée.<sup>68</sup>

Mais l'on réduit sans doute trop l'idée d'altérité en s'en tenant à celles qui se présentent comme des évidences, celles pour lesquelles l'éloignement géographique équivaut à la distance culturelle. La période moderne est également caractérisée par l'ouverture de nouveaux espaces de confrontation et donc de comparaison à l'intérieur même du christianisme. Ne faut-il pas en effet considérer le renouvellement du discours démonologique à partir de la deuxième moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, avec la réinterprétation des catégories de l'hérésie, de

65. Philippe Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004, p. 72.

66. Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Chrétiens et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998.

67. C. Bernard et S. Gruzinski, *De l'idolâtrie...*, op. cit. (note 28), p. 64, 82, 92-97, 156-157; Carina L. Johnson identifie dans le même contexte un processus de radicalisation de la notion d'idolâtrie (« Idolatrous Cultures... », art. cit. [note 56]).

68. Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

la magie, de la superstition et de la sorcellerie auquel il donne lieu et la chasse aux sorcières, comme un processus ample et dramatique d'identification d'une altérité, conçue comme remettant en cause les fondements de l'ordre social, au sein même du christianisme ? Les procès et le spectacle des bûchers constituent dans ce contexte des dispositifs de diffusion à une large échelle des réinterprétations des normes religieuses produites par le discours démonologique. Ne convient-il pas également d'examiner sous le même angle le schisme confessionnel et le processus de confessionnalisation ? Dans ces circonstances, les controverses théologiques prennent en charge la construction de frontières religieuses destinées à être perçues comme infranchissables en transformant des notions telles que l'idolâtrie, la superstition, la magie, le paganisme ou l'hérésie en outils d'appréhension des pratiques culturelles adverses et par là de repérage et de qualification de l'altérité confessionnelle. Les liturgies de leur côté encadrent ce mouvement en rendant visible la distinction des pratiques culturelles. L'entreprise d'inventaire des superstitions « populaires » à laquelle se livrent les hommes d'Église comme Jean-Baptiste Thiers ou Pierre Le Brun, dont il a été question plus haut, ne correspond-elle pas aussi à l'identification d'une altérité fondée sur des critères non pas confessionnels mais sociaux, qui prolonge dans une certaine mesure, tout en la reformulant, celle qu'avaient opérée auparavant la démonologie et les procès de sorcellerie ? Pour le philosophe Jean-Louis Castillon, qui écrit au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle un *Essai sur les erreurs et les superstitions*, la cause est ainsi entendue : « Je ne parle que d'un petit nombre d'erreurs, la plupart méprisées dans ce que l'on est convenu d'appeler *bonne compagnie*, cercles brillants, sociétés choisies, mais malheureusement accréditées encore parmi le peuple et dans les campagnes.<sup>69</sup> »

Dans chacun des contextes que l'on vient d'évoquer, les catégories que l'anthropologie a essentialisées et universalisées au tournant du XIX<sup>e</sup> siècle servent à classer et à hiérarchiser les réalités sociales et religieuses – voire politiques dans le cas de la confessionnalisation – en fonction de normes de la vérité et de la légitimité reformulées à chaque reprise. La redéfinition constante de ces catégories s'appuie aussi chez ceux qui les manient sur des conceptions changeantes de ce qui constitue le « véritable » culte religieux et par conséquent sur des formes également changeantes de leur propre expérience religieuse. L'examen de ces catégories et de l'évolution de leurs définitions ne peut ainsi

69. Jean-Louis Castillon, *Essai sur les erreurs et les superstitions anciennes et modernes*, nouvelle édition revue et augmentée, Frankfurt, Knoe & Eslinger, 1766, p. VI.

relever que d'une histoire des idées, mais doit inclure une histoire sociale attentive à l'histoire des pratiques religieuses. En contribuant à ainsi historiciser ces catégories comme lieux d'exercice de la comparaison des cultures religieuses et en évitant de conduire cette analyse de manière désincarnée, les historiens de la période moderne conservent non seulement les principaux acquis de l'anthropologie historique, mais se mettent encore en état de renouveler utilement le dialogue entre ces deux disciplines, en créant les conditions d'une distanciation avec les héritages idéologiques que véhiculent ces catégories.

B

LIEUX, RÉSEAUX ET INSTANCES DU VRAI