

LE « TOURNANT CULTUREL » DE L'HISTOIRE « RELIGIEUSE » ET « ECCLÉSIASTIQUE »

Christian Grosse

Editions Karthala | *Histoire, monde et cultures religieuses*

2013/2 - n° 26
pages 75 à 94

ISSN 1957-5246

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2013-2-page-75.htm>

Pour citer cet article :

Grosse Christian, « Le « tournant culturel » de l'histoire « religieuse » et « ecclésiastique » », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2013/2 n° 26, p. 75-94. DOI : 10.3917/hmc.026.0075

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Karthala.

© Editions Karthala. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le « tournant culturel » de l'histoire « religieuse » et « ecclésiastique »

CHRISTIAN GROSSE

Institut religions, cultures, modernité
Université de Lausanne

Ce texte voudrait décrire et examiner le mouvement qui, sur un gros siècle, entre la fin du XIX^e et le début du XXI^e siècle, conduit une tradition historiographique qui s'est d'abord définie comme « ecclésiastique » à accomplir un « tournant »¹ épistémologique qui l'amènera à se définir plutôt comme « culturelle ». Tout en éclairant les courants qui, jouant un rôle de médiation, ont contribué à rendre cette évolution possible, ce texte voudrait également battre en brèche l'idée que nous soyons véritablement en présence d'un « tournant », en suggérant que cette approche renoue en réalité avec de plus anciennes traditions. On serait ainsi moins strictement en présence d'une forme de rupture que de la récupération d'une perspective, d'un point de vue plus ancien, mais qui s'est trouvé marginalisé au moment même

1. Témoins d'une terminologie qui accentue l'effet de nouveauté de l'approche « culturelle » en parlant de « tournant », voir par exemple : V. E. BONNELL, L. HUNT (dir.), *Beyond the Cultural Turn : New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1999 ; F. METZGER, « Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung : ein Forschungsbericht », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 96, 2002, p. 145-170 ; D. KALB (dir.), *Critical Junctions : Anthropology and History Beyond the Cultural Turn*, New York, Berghahn Books, 2006.

où l'historiographie entamait l'évolution dont il sera question ici. Le mouvement d'ensemble sera examiné en portant une attention plus forte aux manières dont s'est écrite l'histoire des christianismes, en particulier durant l'époque moderne.

La tradition de l'histoire ecclésiastique



Eusèbe de Césarée

L'histoire des christianismes s'inscrit à la fin du XIX^e siècle dans la longue tradition d'une histoire « ecclésiastique », qui, comme le rappelle Michel Lagrée, remonte au IV^e siècle et à Eusèbe de Césarée en particulier : elle est « écrite essentiellement par des clercs, pour un public comptant de nombreux clercs, et dans une visée apologétique »². Elle se présente avant tout comme une histoire institutionnelle, accordant une large place aux « grands hommes » et a en particulier pour fonction de contribuer à la formation du clergé³. Elle conserve de plus à cette époque un caractère nettement confessionnel⁴ et fait montre, entre la fin du XIX^e et le début du siècle suivant, d'un véritable dynamisme, tous bords confessionnels confondus. Ce dynamisme se traduit par la création de nombreuses associations consacrées à l'histoire ecclésiastique, qui publient leurs travaux dans des revues qu'elles fondent et auxquelles elles donnent des titres souvent révélateurs : *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1877), *Zwingliana* (1897), *Revue d'histoire*

2. Michel LAGRÉE, « Histoire religieuse, histoire culturelle », J.-P. RIOUX, J.-F. SIRINELLI (dir.), *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997, p. 389 ; même constat sur le fait que cette histoire est pratiquée avant tout par des clercs et poursuit des objectifs apologétiques, chez Claude LANGLOIS, « Des Études d'histoire ecclésiastique locale à la sociologie religieuse historique. Réflexions sur un siècle de production historiographique », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 62/169, 1976, p. 334, 339 ; Francis PYTHON, « D'une approche confessionnelle à une histoire religieuse universitaire. L'itinéraire de l'historiographie française », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 87, 1993, p. 34-36 ; M. VENARD, « L'histoire religieuse dans l'histoire de la France au XX^e siècle. Les curiosités et les attentes d'un public », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 86/17, 2000, p. 328 ; Dominique JULIA, « Sources nouvelles, sources revisitées. Le traitement des sources dans l'historiographie religieuse du XX^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 86/17, 2000, p. 413.

3. Frédéric YERLY, « Regard sur la production francophone », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 90, 1996, p. 119-120 ; M. VENARD, « L'histoire religieuse dans l'histoire de la France au XX^e siècle », p. 329.

4. C. LANGLOIS, « Des études d'histoire ecclésiastique locale à la sociologie religieuse historique », p. 339 ; URS ALTERMATT, « Kirchengeschichte im Wandel : von den kirchlichen Institutionen zum katholischen Alltag », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 97, 1993, p. 11.

ecclésiastique (1900), *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* (1907), *Revue de l'Histoire de l'Église de France* (1910)⁵.

Si Michel Lagrée voit dans l'ouvrage de Victor Carrière, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale* (2 vol., Paris, Letouzet et Ané, 1940), «l'achèvement de ce modèle» en France, d'autres ont montré que cette tradition se poursuivait en fait après la deuxième guerre mondiale en France et ailleurs⁶. Bien des traits qui caractérisent cette tradition perdurent en effet dans la seconde moitié du xx^e siècle. En France, «la société d'histoire de l'Église de France a constitué», selon Claude Langlois, «un pôle de regroupement d'une historiographie cléricale, jamais isolée, qui jette ses derniers feux autour de 1960»⁷. La déconfectionnalisation de l'écriture de l'histoire n'intervient qu'au cours des années 1960⁸. En Allemagne, la *Kirchengeschichte* reste une discipline importante des facultés de théologie, et la pratique de l'histoire ecclésiastique garde une forte orientation confessionnelle au moins jusqu'aux années 1960, voire au-delà⁹. En Suisse, la prépondérance d'une histoire de type ecclésiastique résulte notamment des énergies qu'absorbe l'entreprise de l'*Helvetia Sacra* : initiée au xix^e siècle et relancée dans les années 1960, cette histoire centrée sur les institutions ecclésiastiques suisses se poursuit jusqu'en 2007 et forme une collection de vingt-sept volumes¹⁰. De son côté, la *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* privilégie longtemps «le domaine ecclésiastique»¹¹. Les clercs demeurent des contributeurs réguliers de la revue jusque dans les

5. U. ALTERMATT, «Säkularisierung der Kirchengeschichte : Notizen zur Biographie der ZSKG», *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 90, 1996, p. 9 ; B. MOELLER, «Der Zwingliverein und die reformationsgeschichtliche», *Zwillingiana*, 25 (1998), p. 5-20 ; Luc COURTOIS, «Paulin Ladeuze (1870-1940) et les débuts de la *Revue d'histoire ecclésiastique* (1900-1909)», *Revue d'histoire ecclésiastique* 95/2, 2000, p. 430-482 ; J. TOLLEBEEK, «New periodicals for new ideas. On the birth of the *Revue d'histoire ecclésiastique*», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 95/2, 2000, p. 391-429.

6. Le constat est dressé de manière générale par Kaspar von Greyerz en 1983 encore («Religion und Gesellschaft in der fruhen Neuzeit : Einführung in Methoden und Ergebnisse der sozialgeschichtlichen Religionsforschung», *Jahreskongress : Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, 3, 1983, p. 13).

7. C. LANGLOIS, «Trente ans d'histoire religieuse», *Archives de sciences sociales des religions*, 63/1, 1987, p. 105-106.

8. Bernard DOMPNIER, «L'historiographie française, la sociologie et les gens d'Église», P. BÜTTGEN, C. DUHAMELLE (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (xvi^e-xviii^e siècles)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 233.

9. T. KAUFMANN, «Die deutsche Reformationsforschung seit dem Zweiten Weltkrieg», *Archiv für Reformationsgeschichte*, 100, 2009, p. 15-17, 25 ; K. VON GREYERZ, «L'histoire religieuse (*Religionsgeschichte*) dans l'historiographie de langue allemande», P. BÜTTGEN, C. DUHAMELLE (dir.), *Religion ou confession...*, *op. cit.*, p. 74-75, 100.

10. Bernard ANDENMATTEN, «L'*Helvetia Sacra* et l'historiographie diocésaine en Suisse», L. VACCARO (dir.), *Storia della Chiesa in Europa*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 59-72 ; P. ZIMMER, «Geschichte und Aufgabe der *Helvetia Sacra*», *Helvetia Sacra*, vol. X, Basel, Schwabe, 2007, p. 709-729.

11. F. PYHTON, «Un renouvellement des perspectives 1967-1995», *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 90, 1996, p. 101 et 105.

années 1950-1960 et ce n'est qu'en 1980 que l'on peut considérer que la revue témoigne d'une «histoire largement décléricalisée». Bien que le processus de déconfessionnalisation s'accélère à partir du milieu du siècle, un groupe de travail d'historiens note en 1994 que l'histoire de l'Église reste encore marquée en Suisse par un caractère confessionnel¹².

Les chemins de l'émancipation

Pendant assez longtemps, l'histoire des christianismes est ainsi restée relativement cloisonnée dans une perspective interniste, dans laquelle l'Église définit elle-même les critères à la lumière desquels cette histoire doit être reconstituée et fait par conséquent d'elle-même l'objet principal du discours historique. Pour que d'autres points de vue puissent se constituer, il fallait en d'autres termes que s'opère une forme de décentrement, que cette même histoire puisse commencer à être considérée à partir de points de vue plus extérieurs. Il fallait donc, d'une part, que d'autres traditions historiques viennent la nourrir et que, d'autre part, ces mêmes traditions soient amenées à envisager l'histoire des christianismes comme un élément d'un récit plus général.

Les conditions de constitution de ce nouveau regard ont commencé à prendre forme assez tôt, dans un contexte de transformation des savoirs consacrés au religieux. Des signes d'une émancipation de ces savoirs par rapport aux «sciences sacrées» se font jour au moins depuis le milieu du XIX^e siècle, en France notamment. En 1845, un prêtre alsacien utilise l'expression de «science religieuse» dans la préface qu'il donne à sa traduction de l'*Histoire universelle de l'Église* de Jean Alzog¹³. Quelques temps plus tard, au cours de l'année académique 1868-1869, le professeur de théologie Auguste Bouvier (1826-1893), donne à Genève un cours d'«histoire des religions»¹⁴. Tandis que l'orientaliste Émile Burnouf (1821-1907) publie en 1872 *La science des religions* (Paris, Maisonneuve, 1872), le cours d'Auguste Bouvier donne lieu à la création, deux ans plus tard au sein de l'Université de Genève, de la première chaire au monde d'histoire des religions¹⁵. Entre 1870 et le début du XX^e siècle, on assiste ensuite rapidement à l'essor scientifique

12. F. YERLY, «Regard sur la production francophone», *op. cit.*, p. 120, 133-134, 145. Sur la déconfessionnalisation de la *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* voir aussi U. ALTERMATT, «Säkularisierung der Kirchengeschichte», *op. cit.*, p. 15, 17, 28.

13. François LAPLANCHE, «Introduction», *Les sciences religieuses : le XIX^e siècle, 1800-1914*, Paris, Beauchesne, 1996, p. V ; Émile POULAT, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf, Cujas, 1988, p. 291.

14. Albert REVILLE, «La situation actuelle de l'enseignement de l'histoire des religions. Mémoire lu en séance générale au Congrès international d'histoire des Religions, le 4 septembre 1900», *Revue de l'Histoire des Religions*, 22^e année, t. 43, 1901, p. 60.

15. Philippe BORGEAUD, «L'histoire des religions à Genève. Origines et métamorphoses», *Asdival*, 1, 2006, p. 13-22.

et à l'institutionnalisation académique d'une « science des religions » indépendante des institutions ecclésiastiques, mais globalement dominée par des figures protestantes¹⁶. Dans le contexte particulier de la France, ce mouvement s'inscrit dans les luttes qui préludent à la séparation de l'Église et de l'État en 1905 et prend notamment, de manière très symptomatique, la forme d'une substitution de l'« histoire des religions » aux « sciences sacrées ». Alors que la nouvelle chaire d'histoire des religions crée en 1879 au Collège de France revient à un élève d'Auguste Bouvier, Albert Réville (1826-1906), l'instauration en 1886 de la 5^e section de l'École Pratique des Hautes Études, dédiée aux sciences des religions, est rendue possible par la suppression des crédits affectés au traitement des professeurs de la Faculté de théologie de la Sorbonne, qui enseignaient précisément les sciences sacrées¹⁷. Dans son ensemble, ce mouvement ouvrait la voie à la constitution des conditions intellectuelles et épistémologiques dans lesquelles l'étude du fait religieux en général et celle de l'histoire des christianismes en particulier pouvait être conduite de manière à la fois plus distante et plus solidement établie sur des méthodes scientifiques, même si nombre d'écrits des historiens des religions de cette période ne sont pas exempts de présupposés confessionnels¹⁸. L'essor des sciences des religions contribuait fortement au processus de décentrement de l'histoire des christianismes puisqu'elle pouvait dès lors ne constituer plus qu'une province à l'intérieur d'un champ scientifique qui l'englobe et la dépasse.

Dans le même sens, il faut aussi noter que les méthodes de l'érudition font à cette même époque de considérables progrès et se traduisent concrètement par le lancement d'importantes entreprises d'édition de sources, dans l'esprit positiviste qui marque le temps. Si ces entreprises appartiennent encore clairement à une histoire ecclésiastique, volontiers centrée sur une dimension locale et destinée en premier lieu à un public qui se voit, à différents titres, comme héritier de cette histoire, elles

16. Voir notamment Henri DESROCHE, Jean SÉGUY, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, 1970 ; Bertrand PULMAN, « Aux origines de la Science des Religions », *Cahiers Confrontation*, 14, 1985, p. 7-24 ; Jean BAUBÉROT et al., *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, Cerf, 1987 ; Patrick CABANEL, « L'institutionnalisation des "sciences religieuses" en France (1879-1908). Une entreprise protestante », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 140/1, 1994, p. 33-80 ; Michel DESPLAND, « Les sciences religieuses en France : des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas », *Archives de sciences sociales des religions*, 116, 2001, p. 5-25 ; A. L. MOLENDIJK, P. PELS (dir.), *Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden, 1998 ; A. L. MOLENDIJK, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Leiden, Brill, 2005.

17. É. POULAT, « Le développement institutionnel des sciences religieuses en France », H. DESROCHE, J. SÉGUY (dir.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, op. cit., p. 84-86 ; id., *Liberté, laïcité*, p. 312-320.

18. Christophe GROSSE, *Les rituels de la cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 2008, p. 8-36.

n'en contribuent pas moins à jeter les bases d'une approche critique et rigoureusement scientifique des documents¹⁹.

Effets paradoxaux de la crise moderniste

Dans ce paysage encore nettement marqué sur le plan confessionnel, la crise du modernisme constitue certainement, mais à certains égards seulement, un frein à l'émergence d'une historiographie catholique²⁰. D'un autre point de vue pourtant, elle aura paradoxalement contribué à orienter cette historiographie et à l'obliger à renouveler son questionnaire pour se situer sur un terrain qui n'était pas exposé à la censure. La crise du modernisme a ainsi favorisé un décentrement depuis l'intérieur de l'Église, de la part de certains de ses propres acteurs qui se sont choisis des objets d'enquête moins directement concernés par les polémiques. C'est par exemple la démarche adoptée par Henri Bremond (1865-1933). Lié au milieu moderniste, il se donne les moyens d'échapper à la censure en étudiant la littérature pieuse et en se plaçant ainsi hors du terrain de la doctrine. Avec son *Histoire littéraire du sentiment religieux* en onze volumes (1916-1933), il ouvre le chantier d'une histoire du «sentiment religieux» saluée par Lucien Febvre et qui était appelée à un bel avenir²¹.

De même, en privilégiant pour sa part l'analyse des pratiques religieuses, Gabriel Le Bras (1891-1970) optait lui aussi pour un objet d'étude situé hors du délicat terrain des doctrines²². Il réalisait cependant du même coup et à plus d'un titre une profonde modification de perspective. «L'histoire religieuse» qui s'était jusque-là «complue sur les sommets» s'efforçait «maintenant [de] retrouver le Chrétien 'quelconque' d'autrefois» et étudiait désormais son objet «au ras du sol»²³. Si la préoccupation initiale demeurait dans une large mesure pastorale – il s'agissait de mesurer la «vitalité» du catholicisme contemporain à l'aune du «signe visible» que constitue la pratique religieuse – l'innovation problématique et méthodologique était

19. D. JULIA, «Sources nouvelles, sources revisitées», p. 413, 420-424 ; C. GROSSE, «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 (xvi^e-xvii^e siècles)», *Revue suisse d'histoire* 56/3, 2006, p. 321-337 ; M. ENGAMMARE, «Des pasteurs sans pasteur. Historiographie de la Réforme en Suisse romande, 1956-2008», *Archiv für Reformationsgeschichte* 100, 2009, p. 88-115 ; D. JULIA, «L'historiographie religieuse en France depuis la Révolution française. Esquisse d'un parcours», P. BÜTTGEN, C. DUHAMELLE (dir.), *Religion ou confession*, *op. cit.*, p. 32.

20. F. LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au xx^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2006.

21. M. VENARD, «L'histoire religieuse dans l'histoire de la France au xx^e siècle», p. 331 ; D. JULIA, «L'historiographie religieuse en France depuis la Révolution française», *op. cit.*, p. 35-38.

22. C. LANGLOIS, «Trente ans d'histoire religieuse», *op. cit.*, p. 87-88.

23. J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1992 (1971), p. 192.

néanmoins importante : proche de Marc Bloch²⁴ et désireux d'établir une mesure statistique de la pratique qui tienne compte des variables sociales, géographiques et historiques, Gabriel Le Bras contribua beaucoup à la fécondation réciproque de la sociologie et de l'histoire, en particulier avec son *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, dont Lucien Febvre a souligné l'utilité pour les historiens. C'est sous son impulsion que la méthode sérielle s'introduit dans l'histoire religieuse²⁵.

Sa sociologie religieuse tarda cependant à produire des effets : «l'appel lancé, en 1931, par le regretté doyen Gabriel Le Bras en faveur de l'étude statistico-géographique de la pratique dominicale resta longtemps sans écho», constate ainsi Jean Séguy²⁶. À cause notamment de la deuxième guerre mondiale et d'une carrière académique entamée en faculté de droit, l'influence de Gabriel Le Bras sur les historiens n'a commencé à s'exercer que dans un second temps, à partir des années 1960²⁷. Selon le mot de Dominique Julia, les historiens du fait religieux sont alors saisis d'une «boulimie quantitative»²⁸.

Si Gabriel Le Bras contribuait ainsi à poser très tôt les voies d'un renouvellement, suscitant notamment des recherches qui franchissaient le pas «du cultuel au culturel»²⁹, mais dans un contexte peu favorable à sa réception immédiate par les historiens dont il était pourtant proche, il aura fallu que son influence croise d'autres dynamiques pour modifier les perspectives dans lesquelles l'histoire du christianisme était traditionnellement écrite. Sa relation ambiguë avec l'école d'Émile Durkheim vis-à-vis de laquelle il a fait office à la fois de «passeur» et de «barrière»³⁰ a peut-être constitué un obstacle parmi d'autres au développement, dans le prolongement des suggestions de Marc Bloch et de son étude des *Rois thaumaturges*, d'une anthropologie historique, intéressée par des objets religieux.

À partir des années 1960, divers facteurs, qui ont autant à voir avec l'évolution générale de l'historiographie qu'avec les influences extérieures qui s'exercent sur elle, vont cependant accélérer l'ouverture de l'histoire des christianismes initiée au début du siècle et contribuer à lui donner toujours davantage le caractère d'une histoire «culturelle». Dans cette évolution, un élément paraît toutefois acquis : le refus de cantonner le regard sur les élites, les «grands hommes» et l'histoire

24. D. JULIA, «Un passeur de frontières. Gabriel Le Bras et l'enquête sur la pratique religieuse en France», *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 92, 2006, p. 381-413, en particulier p. 388-391.

25. D. JULIA, «L'historiographie religieuse en France depuis la Révolution française», p. 39 ; D. JULIA, «Sources nouvelles, sources revisitées», p. 425-426.

26. J. SÉGUY, «Du cultuel au culturel», *Annales ESC*, 29/5, 1974, p. 1280.

27. D. JULIA, «Sources nouvelles, sources revisitées», *op. cit.*, p. 428.

28. *Ibid.*, p. 429.

29. J. SÉGUY, «Du cultuel au culturel», *Annales ESC*, 29/5, 1974, p. 1280-1290.

30. Yann POTIN, «Le passeur et la barrière. Gabriel Le Bras, le Groupe de Sociologie des Religions et la mémoire de Durkheim - Entretien avec Jacques Maître», *Archives de sciences sociales des religions*, 159, 2012, p. 113-133.

institutionnelle articulé à la volonté de prendre en compte les couches sociales qui ont longtemps échappé à l'analyse historique faute d'avoir produit des traces écrites, continuent à animer les historiens du religieux, qui s'inscrivent en l'occurrence dans l'héritage direct de l'histoire sérielle. Le glissement progressif d'une histoire qui se définit comme « sociale » à une histoire « culturelle » ne signifie donc pas que les acquis de la première soient passés par pertes et profits, tout au contraire. Lorsque cette évolution parvient à maturité, on est bien en présence d'une histoire sociale des cultures chrétiennes. La prise en compte de cette dimension sociale est presque toujours revendiquée de manière forte et explicite, à la fois comme une conviction et un engagement méthodologique, par les historiens du religieux qui identifient leur objet comme « culturel »³¹.

Une attention prioritaire au plus grand nombre

L'attention au plus grand nombre demeure donc comme une constante dans les préoccupations des historiens et se trouve même, dans certains cas, à l'origine du renouvellement des problématiques dans le sens d'une prise en compte plus affirmée de l'élément culturel. Directement issue d'une histoire sociale fondée sur des méthodes d'analyse sérielle, « l'histoire des mentalités » a constitué « une étape décisive dans la construction de l'histoire culturelle »³². Elle émerge en plaçant précisément la question des croyances religieuses en son centre, mais en se donnant les moyens d'en mesurer l'évolution non pas à la lumière des virtuoses du « sentiment religieux » à la manière d'Henri Brémond, mais à l'aide du traitement quantitatif de vastes corpus de documents. Concluant l'un des ouvrages le plus emblématique de cette démarche, Michel Vovelle se situe justement sur un point d'intersection, qu'il qualifie d'« inconfortable », entre les perspectives de Brémond et de Gabriel Le Bras, en étendant grâce aux méthodes du second le champ défini par le premier³³.

31. Voir notamment : U. ALTERMATT, F. METZGER, « Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven », *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle*, 98, 2004, p. 187-190 ; K. VON GREYERZ, *Religion et culture. Europe 1500-1800*, trad. par E. KAUFHOLZ-MESSMER, Paris, Cerf, 2006, p. 22.

32. P. POIRRIER, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris, Seuil, 2004, p. 67.

33. « Entre l'époque contemporaine où la sociologie de la pratique éclipse et parfois étouffe l'histoire de la spiritualité, et l'âge classique où l'histoire du sentiment religieux s'est jusqu'à présent développée sans prendre racine dans une approche sociologique des attitudes des masses, on sentira peut-être la nécessité, et l'inconfort, de la passerelle que nous tentons de jeter » (M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Seuil, 1978, p. 268).

De « l'histoire des mentalités » à l'histoire culturelle

C'est dans le prolongement de cette perspective ouverte par « l'histoire des mentalités » que prend place, à peu près au même moment, une reformulation de ses problématiques en termes « culturels ». On assiste en effet à la fin des années 1970 et au début de la décennie suivante, dans la voie ouverte en particulier par Robert Mandrou³⁴, à une prolifération des études d'histoire sociale consacrées à l'affrontement entre « culture des élites » et « culture populaire »³⁵. À l'intérieur de ce courant, se multiplient également les tentatives pour saisir les traits propres d'une « religion populaire »³⁶. Si ces tentatives ont assez rapidement fait long feu devant la difficulté à définir précisément sur le plan sociologique la notion de « populaire » et sous les coups de boutoir d'historiens qui ont dénoncé les *a priori* et les impasses de ce courant³⁷, elles ont tout de même eu un rôle déterminant en faveur d'une prise en compte plus systématique de la dimension culturelle dans les études d'histoire religieuse. C'est ainsi par le « populaire » notamment, que le champ de l'histoire religieuse a appris à élargir son point de vue de manière à insérer dans ses analyses la dimension « culturelle ». Intitulée *Religion et culture*, la synthèse proposée par Kaspar von Greyerz s'ouvre, d'une façon qui prend clairement acte de cet héritage, sur une introduction

34. R. MANDROU, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles : la Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Stock, 1964.

35. Voir, de manière emblématique, deux ouvrages parus la même année : R. MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVII^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Flammarion, 1978 ; P. BURKE, *Popular culture in early modern Europe*, London, T. Smith, 1978.

36. N. Z. DAVIS, « Some Tasks and themes in the Study of Popular Religion », C. TRINKAUS, H. A. OBERMAN (dir.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, Brill, 1974, p. 307-336 ; *La piété populaire : de 1619 à nos jours. Actes du 99^e Congrès des Sociétés savantes, Besançon 1974*, Paris, Bibliothèque nationale, 1976 ; B. PLONGERON (dir.), *La religion populaire dans l'Occident chrétien : approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976 ; G. LE BRAS, L. LÉVY-BRUHL, P. RIVET, P. SAINTYVES, « Pratique religieuse et religion populaire », *Archives des sciences sociales des religions*, 43/1, 1977, p. 7-22 ; F.-A. ISAMBERT, « Religion populaire, sociologie, histoire et folklore », *Archives des sciences sociales des religions*, 43/2, 1977, p. 161-184 ; A. DUPRONT, « La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 173, 1978, p. 164-202 ; U. ALTERMATT, « Volksreligion - neuer Mythos oder neues Konzept ? Anmerkungen zu einer Sozialgeschichte des modernen Katholizismus », J. BAUMGARHTNER (dir.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg, F. Pustet, 1979, p. 105-124 ; U. ALTERMATT, « Kirchengschichte im Wandel : von den kirchlichen Institutionen zum katholischen Alltag », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 97, 1993, p. 21-24 ; C. GROSSE, « La "religion populaire". L'invention d'un nouvel horizon de l'altérité religieuse à l'époque moderne (XVI^e - XVIII^e siècle) », F. PRESCENDI, Y. VOLOKHINE (dir.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 104-122.

37. M. de CERTEAU (en collaboration avec D. JULIA et J. REVEL), « La beauté du mort : le concept de "culture populaire" », *Politique aujourd'hui*, décembre 1970, p. 3-23, repris dans : M. de CERTEAU, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil, 1993, p. 45-72 ; P. BOURDIEU, « Vous avez dit "populaire" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 46/1, 1983, p. 98-105 ; J. REVEL, « La culture populaire : sur les usages et les abus d'un outil historiographique » (1986), *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, Paris, Galaade Éd., 2006, p. 293-313.

placée sous un titre qui fait suivre «religion et culture» du sous-titre «culture populaire et religiosité». Tout en admettant le «manque de rigueur» de la notion de «populaire», il y revendique cet héritage en affirmant vouloir «conserver le concept de ‘culture populaire’ en tant que catégorie heuristique»³⁸. Il enregistre par là toute une évolution historiographique qui a intégré les apports de la période d’enthousiasme pour le «populaire», en particulier en ce qu’elle permettait d’absorber les acquis de l’histoire sociale, et qui cherche à préserver ces acquis, tout en marquant ses distances avec un certain nombre d’apories et de préjugés inhérents à cette approche.

Fortement liée à cette approche, par sa volonté de saisir les phénomènes historiques à petite échelle, aussi près que possible des acteurs sociaux, y compris ceux qui sont situés au bas des hiérarchies sociales, la micro-histoire italienne a également contribué, en ces mêmes années, à orienter l’historiographie vers des objets culturels³⁹. Elle a en particulier donné aux historiens les moyens d’étudier les formes de la réinterprétation des codes culturels par ces mêmes acteurs. On peut cependant observer que si figure, parmi les ouvrages fondateurs de la micro-histoire, un livre tel que *Le fromage et les vers* de Carlo Ginzburg, qui tentait de reconstituer les croyances d’un simple meunier⁴⁰, le courant dans son ensemble ne s’est pas intéressé de manière privilégiée à des questions de nature religieuse.

Le basculement des années 1980

Durant les années 1980, convergent ainsi, d’une part, l’épuisement progressif des approches portées par l’école des *Annales* et d’une histoire centrée sur les «mentalités» et, d’autre part, le besoin d’explicitier la volonté de marquer une rupture en adoptant la notion de «culture» comme nouveau paradigme fédérateur. C’est à cette époque que Roger Chartier rédige plusieurs textes dans lesquels il réfléchit à la notion d’«histoire culturelle», qui tend alors à remplacer sous sa plume celle d’«histoire intellectuelle». En 1986, il propose pour un volume consacré à *L’État des sciences sociales en France* un texte qui place pour la première fois, dans un ouvrage de bilan, la rubrique de l’«histoire culturelle», comme une discipline spécifique du champ historique. À la fin de cette décennie, il fait la synthèse de ces réflexions dans un article séminal, véritable point de repère pour l’histoire culturelle, qui donne aux historiens pour objectif de «passer “de l’histoire sociale de la culture à une histoire culturelle du social”». Nettement inspiré par les travaux de Michel de Certeau, il théorise une approche articulant

38. K. VON GREYERZ, *Religion et culture*, p. 9-39 et plus particulièrement p. 22-23.

39. P. BURKE, *What is cultural history?*, Cambridge, Polity Press, 2008 (2004), p. 44-47 ; K. VON GREYERZ, *Religion et culture*, *op. cit.*, p. 17.

40. C. GINZBURG, *Le fromage et les vers : l’univers d’un meunier du XVII^e siècle*, trad. de l’italien par Monique Aymard, Paris, Flammarion, 1980.

l'étude des pratiques et des représentations, dans laquelle les usages fonctionnent comme lieux de réappropriation et de reformulation des représentations⁴¹.

L'histoire dans les pas de l'anthropologie

Derrière une partie des évolutions qui viennent d'être décrites, on repère l'influence grandissante des anthropologues sur les historiens, de manière plus nette à partir des années 1970. Auparavant, Marc Bloch s'était déjà nourri de la lecture des travaux anthropologiques pour formuler le projet d'une histoire des croyances collectives qu'il a réalisée dans le livre consacré aux rois thaumaturges⁴². Son essai n'a cependant pas inspiré immédiatement la poursuite de travaux s'inscrivant dans la même veine anthropologique. Un nouvel élan est donné dans ce sens par Keith Thomas en 1971 avec son *Religion and the decline of magic* dont le projet résulte directement de la lecture des anthropologues, en particulier Bronislaw Malinowski (1884-1942) et Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973)⁴³. Ce n'est cependant qu'avec les années 1980, après qu'a été surmonté la méfiance qui avait existé entre Fernand Braudel et Claude Lévi-Strauss⁴⁴, que s'opère une rencontre plus approfondie entre histoire et anthropologie⁴⁵. Elle ne passe d'ailleurs pas seulement par la lecture plus systématique des travaux des anthropologues par les historiens, mais aussi par une prise en compte plus marquée de la part des premiers de la dimension historique des sociétés qu'ils étudient⁴⁶.

L'anthropologie historique se constitue en discipline spécifique à partir de ce croisement. Il faut cependant observer qu'elle ne se forme pas en premier lieu par l'étude des objets relevant de l'histoire religieuse ou de l'histoire des christianismes plus particulièrement. Héritière de

41. R. CHARTIER, «Le monde comme représentation», *Annales. Ecs*, 44/6, 1989, p. 1505-1520 ; pour tout ceci, voir P. POIRRIER, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, p. 14-23. Sur la notion d'appropriation en matière d'histoire religieuse, voir : P. MARTIN, «L'appropriation des formes de dévotion. Le cas des études françaises», P. BÜTTGEN, C. DUHAMELLE (dir.), *Religion ou confession*, *op. cit.*, p. 151-174.

42. M. BLOCH, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, nouvelle édition, Préface de Jacques Le Goff, Paris, Gallimard, 1983 (1924).

43. K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Penguin Books, 1971.

44. C. DELACROIX, F. DOSSE, P. GARCIA, *Les courants historiques en France, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Colin, 2005, p. 189-192.

45. B. S. COHN, «Anthropology and History in the 1980», *Journal of Interdisciplinary History*, 12/2, 1981, p. 227-252 ; P. BURKE, *What is Cultural History ?*, *op. cit.*, p. 31.

46. Marshall SAHLINS, *Des îles dans l'histoire* (1985), trad. de l'anglais par un collectif de l'École des hautes études en sciences sociales sous la dir. de Jacques Revel, Paris, Gallimard, Seuil, 1989 ; François HARTOG, «Marschall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire», in *Annales. Hss*, 38/6, 1983, pp. 1256-1263 ; pour une mise au point récente : Michel NAEPELS, «Anthropologie et histoire : de l'autre côté du miroir disciplinaire», *Annales Hss*, 65/4, 2010, p. 873-884.

l'histoire sociale⁴⁷, elle se penche initialement plutôt sur d'autres objets, l'histoire de la famille ou de la vie quotidienne⁴⁸, par exemple. Les synthèses sur l'anthropologie historiques publiées à partir des années 1990 ne placent en effet pas les questions religieuses au centre des problématiques autour desquelles cette discipline s'est développée⁴⁹.

Dans ce domaine, l'anthropologie historique a pourtant exercé progressivement une influence importante. Celle-ci se mesure notamment sur deux plans. La lecture des travaux d'Arnold van Gennep (1873-1957), de Victor Turner (1920-1983), de Mary Douglas (1921-2007), d'Erwing Goffman (1922-1982), a, d'une part, fortement contribué à réhabiliter le rituel comme objet significatif et comme porte d'entrée pour l'analyse des sociétés du passé⁵⁰. Les pratiques obéissant à des codes ne valaient dès lors plus seulement comme instruments de mesure statistique de la vitalité religieuse ou de la déchristianisation, comme dans les travaux suscités par l'école de Gabriel Le Bras. À la lumière de l'anthropologie, elles se muèrent en espace tout à la fois de transmission et de réélaboration de ces mêmes codes. En histoire moderne, l'impact de cette influence s'est vérifié d'abord dans l'analyse des rituels politiques, avant de s'étendre à l'histoire des pratiques culturelles catholiques dans un premier temps, puis protestantes dans un second temps⁵¹.

L'histoire religieuse comme histoire sociale des cultures religieuses

L'anthropologie historique joue, d'autre part, un rôle essentiel dans le processus de redéfinition de l'histoire religieuse comme une histoire sociale des «cultures» religieuses. Elle hérite à cet égard d'une longue tradition de réflexions anthropologiques autour de la question de la culture. Cette notion est en effet centrale dès les premiers travaux qui

47. R. VAN DÜLMEN, *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*, Köln – Weimar – Wien, Böhlau Verlag, 2000, p. 5-6.

48. U. ALTERMATT, «Kirchengeschichte im Wandel», *op. cit.*, p. 15-17, 22-23.

49. André BURGUiÈRE, «L'anthropologie historique», F. BÉDARIDA (dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995, p. 177-182 ; L. VALENSI, N. WACHTEL, «L'anthropologie historique», J. REVEL, N. WACHTEL, *Une école pour les sciences sociales*, Paris, Cerf, Coll. Sciences humaines et religions (Nouvelle série), 1996, p. 260-263. La place de l'histoire religieuse est assez marginale chez W. REINHARD, *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*, München, C.H. Beck, 2004 (p. 551-580) ; C. GROSSE, «L'histoire comparée des religions. Enjeux d'une anthropologie historique appliquée au christianisme moderne», P. BÜTTGEN, C. DUHAMELLE (dir.), *Religion ou confession, op. cit.*, p. 439-459.

50. Voir par exemple : Edward MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

51. Susan C. KARANT-NUNN, *The Reformation of Ritual : an Interpretation of Early Modern Germany*, London, Routledge, 1997 ; F. CHEVALIER, C. GROSSE, R. A. MENTZER, B. ROUSSEL, «Anthropologie historique : les rituels réformés (xvi^e – xvii^e siècles)», *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 148, 2002, p. 979-1009.

fondent en particulier l'anthropologie anglo-saxonne. Chez Edward Burnett Tylor (1832-1917), qui est considéré comme l'un des pères de la discipline, elle sert à décrire un projet de recherche global qui embrasse, selon sa définition, « ce tout complexe comprenant à la fois les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et les autres facultés et habitudes acquises par l'homme dans l'état social »⁵². Elle demeure ensuite aussi centrale dans les travaux de Franz Boas (1858-1942), qui réagit aux classifications raciales en tentant de penser les différences entre sociétés en termes de « relativisme culturel », que dans ceux de Bronislaw Malinowski qui vise à formuler une « théorie scientifique de la culture »⁵³, pour laquelle les cultures forment des ensembles cohérents qu'il convient par conséquent d'étudier systématiquement et non en isolant certains traits de l'ensemble⁵⁴. Mais, sur ce plan, ce sont les contributions de l'anthropologue Clifford Geertz (1926-2006) et en particulier sa méthode d'interprétation des cultures fondée sur la « description dense » qui ont le plus directement influencé les historiens⁵⁵. *Le Grand massacre des chats*, l'un des livres qui jalonne le passage d'une histoire des mentalités à une histoire centrée sur la culture résulte ainsi d'un séminaire sur l'histoire et l'anthropologie donné pendant six ans en commun par Clifford Geertz et Robert Darnton, à l'université de Princeton⁵⁶.

Convergence : le projet collectif d'une histoire culturelle

La rencontre avec l'anthropologie a eu notamment pour effet de susciter l'essor d'un courant historiographique qui, à partir de la fin des années 1980, se signale par le projet d'une « histoire culturelle »⁵⁷. Si ce courant a eu un impact particulièrement fort en histoire

52. Edward B. TYLOR, *La civilisation primitive*, trad. de l'anglais sur la deuxième édition par P. Brunet, t. premier, Paris, Reinwald et Compagnie, 1876, p. 1.

53. Bronislaw MALINOWSKI, *Une théorie scientifique de la culture et autres essais*, traduit de l'anglais par Pierre Clinquart, Paris, François Maspero Éditeur, 1968.

54. Pour tout ceci : Denys CUCHE, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2004, p. 15-49.

55. Peter BURKE, *What is Cultural History ?*, *op. cit.*, p. 37 ; Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973 ; voir également : André MARY, « De l'épaisseur de la description à la profondeur de l'interprétation », suivi de C. GEERTZ, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », *Enquête*, 6, 1998, p. 57-105 ; L. ADDI, Lionel OBADIA (dir.), *Clifford Geertz. Interprétation et culture*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2010.

56. Robert DARNTON, *Le Grand massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, traduit de l'américain par M.-A. Revellat, Paris, Robert Laffont, 1984.

57. À titre de points de repère : le recueil d'articles de Roger CHARTIER rassemblés sous le titre : *Cultural History : Between Practices and Representations*, transl. by Lydia G. Cochrane, Cambridge, Polity Press, 1988 ; L. HUNT (dir.), *The New Cultural History*, Berkeley-London, University of California Press, 1989.

contemporaine durant la décennie suivante⁵⁸, la convergence de l'ensemble des tendances que l'on vient de décrire a également conduit à une réorientation de l'identité de l'histoire religieuse. Ce tournant, qui trahit une volonté collective et relativement simultanée d'inscrire dans ce champ en particulier l'évolution des sciences sociales en général et de l'historiographie plus précisément, se traduit non seulement par l'adoption de nouvelles perspectives, de nouveaux objets ou de nouvelles méthodes, mais aussi, par l'introduction du terme «culturel», à la fois comme une nouvelle forme de repère collectif et comme signe de rupture avec une ancienne manière de pratiquer l'histoire des christianismes : le terme apparaît dès lors régulièrement dans les intitulés des ouvrages relevant de ce champ⁵⁹.

Changer les titres des revues d'histoire ecclésiastique ?

De manière assez caractéristique, une partie des espaces de communication scientifique très emblématiques d'une histoire qui s'est longtemps définie comme «ecclésiastique» opèrent dans ce contexte une forme de conversion en abandonnant justement le terme d'«ecclésiastique», parfois au profit de celui de «culture», donnant ainsi à leur mutation une dimension très visible. En France, la Société d'histoire ecclésiastique de la France, opte en 1985, lors d'une assemblée générale extraordinaire, pour l'abandon du terme d'«ecclésiastique» et adopte le nom de Société d'histoire religieuse (alors que la *Revue d'histoire de l'Église de France* conserve son titre)⁶⁰. En Suisse, des débats portant sur la modification du nom de la *Revue d'histoire ecclésiastique suisse* sont initiés au sein de son comité vers la fin des années 1980. Ils ne portent leurs fruits qu'au début de ce siècle, bien que l'intitulé traditionnel de la revue ne reflète plus, depuis plusieurs années, les changements épistémologiques qui sont intervenus dans son contenu. Relancé au début des années 2002, le débat aboutit, à la suite de l'assemblée générale tenue en 2003, à la décision de modifier le titre du périodique qui devient la *Revue suisse d'histoire culturelle et religieuse*. Cette décision prend appui sur un dossier publié dans la revue en 2002, qui

58. Jean-Pierre RIOUX, Jean-François SIRINELLI (dir.), *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997 (les mêmes, historiens du contemporain ont également dirigé une *Histoire culturelle de la France* qui s'étend du Moyen Âge à l'époque contemporaine [4 vol., Paris, Seuil, 1997-1998]) ; Pascal ORY, *L'histoire culturelle*, Paris, PUF, 2004 ; Philippe POIRRIER, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris, Seuil, 2004.

59. Pour quelques exemples emblématiques dans une bibliographie pléthorique : M. LAGRÉE, *Religion et cultures en Bretagne (1850-1950)*, Paris, Fayard, 1992 ; Nicole LEMAITRE *et al.*, *Dictionnaire culturel du christianisme*, Paris, Cerf-Nathan, 1994 ; Bernhard JUSSEN, Craig KOSLOFSKY (dir.), *Kulturelle Reformation : Sinnformationen im Umbruch 1400-1600*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999 ; François LEBRUN, *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 2001 et la synthèse de K. VON GREYER, *Religion et culture*, *op. cit.*

60. D. JULIA, «L'historiographie religieuse en France depuis la Révolution française», *op. cit.*, p. 11.

conforte la nouvelle direction prise par la revue puisqu'il est consacré au « Catholicisme suisse du xx^e siècle dans une perspective culturelle ». En fin de dossier, un article collectif retrace les évolutions qui ont marqué l'historiographie et justifie le changement proposé. Il s'agit explicitement de prendre acte du caractère à la fois trop « étroit » et « suranné » de la notion d'« ecclésiastique », de visibiliser dans le même temps l'évolution du contenu de la revue et d'enregistrer le choix d'« une approche du fait religieux dans une perspective scientifique de type anthropologique »⁶¹. Dans ce même numéro de la revue l'un des articles revient également sur l'histoire des mutations qui ont conduit au « tournant d'histoire culturelle » qui a eu lieu au sein de l'historiographie du catholicisme suisse⁶². Au cours des années suivantes, les acteurs de cette historiographie continuent à travailler de manière réflexive sur ce tournant⁶³. Dans le même sens, on notera qu'en Hollande, l'ancienne *Dutch Review of Church History (Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis)* a connu une transformation analogue puisqu'elle a également modifié quelques années plus tard (2006) son intitulé pour prendre celui de *Church History and Religious Culture*.

Ce récit du « tournant » qui a conduit l'histoire religieuse et ecclésiastique à se redéfinir comme « culturelle », permet de le situer dans le contexte d'un mouvement historiographique somme toute relativement court, scandé globalement par deux moments « fondateurs » : l'émergence d'abord d'une science « anthropologique », qui se construit autour de l'objet « culture » à la fin du xix^e siècle, puis, dans un second temps, la rencontre entre cette science et les historiens, à peu près un siècle plus tard, qui donne son impulsion la plus forte à l'émergence d'une « histoire culturelle ».

L'histoire culturelle : rupture ou réinvention ?

Il conviendrait cependant de replacer ce récit dans une durée plus longue. Comme l'a montré Donald R. Kelley, il existe en effet une « vieille histoire culturelle », qui précède le « tournant » que l'on vient de décrire. Elle se forme dans le dernier quart du xviii^e siècle, au moment même où le terme de « culture », dans ses significations

61. U. ALTERMATT *et al.*, « Debatte zur Namensänderung der “Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte” », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, 6, 2002, p. 171-180.

62. F. METZGER, « Die kulturgeschichtliche Wende in der zeitgeschichtlichen Freiburger Katholizismusforschung », *op. cit.*

63. U. ALTERMATT, F. METZGER, « Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven », *Revue suisse d'histoire culturelle et religieuse*, 98, 2004, p. 185-208 ; S. WEICHLIN, « Religion und Kultur » et M. DELGADO, « Religion und Kultur – Kirchenhistorische Überlegungen zum cultural turn », *Revue suisse d'histoire culturelle et religieuse*, 99, 2005, p. 371-384, p. 403-416 ; F. PYTHON, « La “Revue d'histoire ecclésiastique suisse”, 1907-2006 : l'apport de la suisse romande », *Revue suisse d'histoire culturelle et religieuse*, 100, 2006, p. 79-88.

modernes élargies, entre dans les langues vernaculaires européennes, et où paraissent, en Allemagne, toute une série de travaux qui s'efforcent de saisir les progrès de la raison humaine, telle qu'elle se laisse voir notamment dans la culture matérielle ou qui tentent, plus précisément, d'appréhender le « caractère » propre de la culture allemande. Les figures dominantes de ce courant sont alors Johann Gottfried von Herder (1755-1803), qui s'efforce de reconstituer des « processus culturels » (*Gang der Kultur* ou *Kette der Kultur*), Christoph Meiners (1747-1810), Johann Christoph Adelung (1732-1806), qui publie en 1782 un *Versuch einer Geschichte der Kultur dans menschlichen Geschlechts* ou encore Karl Heinrich Ludwig Pölitz (1772-1838) qui publie en 1795 une *Geschichte der Kultur des Menschheit*. L'expression d'« histoire culturelle » connaît à cette époque une véritable vogue et les publications qui mentionnent le terme de culture dans leur intitulé se multiplient déjà⁶⁴.

Rappelons que c'est aussi durant cette période que le pasteur lausannois Alexandre-César Chavannes (1731-1800) crée la notion d'« ethnologie »⁶⁵, tandis que le concept d'anthropologie s'enrichit alors de nouvelles significations : il ne désigne plus un savoir avant tout anatomique, mais décrit une « science de l'homme », entendue comme une connaissance empirique et englobante de l'homme « moral »⁶⁶. Il faut enfin noter qu'à peu près au même moment se dessine également un intérêt nouveau pour la « culture paysanne », envisagée désormais par la culture savante comme lieu de conservation, à l'état de « survivances », de vestiges d'anciennes couches culturelles, et que sont jetées, dans ce cadre, les bases d'un savoir spécifique sur le « folklore », appelé à jouer un rôle central dans la formation des identités nationales au XIX^e siècle⁶⁷.

64. Donald R. KELLEY, « The Old Cultural History », *History of the Human Sciences*, 9/3, 1996, p. 101-126. Voir aussi L. WOLF, « Discovering Cultural Perspective : the Intellectual History of Anthropological Thought in the Age of Enlightenment », L. WOLFF, M. CIPOLLONI (dir.), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford, Stanford Univ. Press, 2007, p. 3-32 ; M. C. CARHART, *The Science of Culture in Enlightenment Germany*, Cambridge, etc., Harvard University Press, 2007 ; pour l'émergence de la notion de « culture » dans la langue française : D. CUCHE, *La notion de culture...*, *op. cit.*, p. 7-14 ; il faut cependant noter que la langue française a longtemps privilégié la notion de « civilisation » : voir à ce sujet Norbert ÉLIAS, *La civilisation des mœurs* (1939), trad. par P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973 et J.-F. BERT, « Éléments pour une histoire de la notion de civilisation. La contribution de Norbert Élias », Q. DELUERMOSZ (dir.), *Norbert Élias et le XX^e siècle. Le processus de civilisation à l'épreuve*, Paris, Perrin, 2012, p. 141-162.

65. Gérard BERTHOUD, « Une « science générale de l'homme ». L'œuvre d'Alexandre-César Chavannes », *Annales Benjamin Constant*, 13, 1992, p. 29-41.

66. Claude BLANCKAERT, « L'Anthropologie en France, le mot et l'histoire (XVI^e-XIX^e siècles) », *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1/3-4, 1989, p. 13-43.

67. Britta RUPP-EISENREICH, « Aux « origines » de la *Völkerkunde* allemande : de la *Statistik* à l'*Anthropologie* de Georg Forster », B. RUPP-EISENREICH (dir.), *Histoires de l'anthropologie : XVI^e - XIX^e siècles. Colloque La pratique de l'anthropologie aujourd'hui, 19-21 novembre 1981*, Paris, Klincksieck, 1984, p. 89-115 ; Anne-Marie THIESSE, *La création des identités nationales. Europe, XVIII^e - XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1999, p. 161- 224 ; André BURGUIÈRE, « La centralisation monarchique et la naissance des sciences sociales. Voyageurs et statisticiens à la recherche de la France à la fin du XVIII^e siècle », *Annales HSS*, 55/1, 2000, p. 199-218 ;

Entre la fin du XVIII^e siècle et le début du siècle suivant nous nous trouvons donc à une sorte de point d'intersection où différentes formes de sciences se mettent en place et convergent déjà pour créer les conditions d'un savoir ambitionnant de parvenir à une connaissance globale sur la société et qui trouve dans la notion de culture un concept permettant de décrire son projet. Tout se passe donc comme si le processus qui aboutit à l'émergence de l'«histoire culturelle» et plus particulièrement d'une perspective culturelle sur l'histoire des christianismes durant le dernier quart du XX^e siècle, avait été précédé d'un mouvement semblable qui aurait eu lieu environ deux siècles plus tôt.

En deçà des Lumières, l'héritage des sciences de l'Antiquité

À vrai dire, les historiens qui ont mis en évidence l'importance de ce moment particulier du siècle des Lumières finissant, essentiel pour l'invention des «sciences de l'homme» en général, ont aussi montré que ces sciences s'inscrivent en réalité elles-mêmes dans une histoire plus ancienne. À leur arrière-plan se tient en effet un large éventail de traditions qui ont beaucoup contribué à créer les conditions d'émergence de ce savoir global sur l'homme. Parmi ces traditions figurent notamment les sciences «antiquaires», qui prennent leur essor dans le contexte de la Renaissance italienne. Elles construisent une nouvelle forme de connaissance de l'antiquité centrée sur l'identification, la description, la comparaison et l'interprétation des vestiges matériels des civilisations classiques, comme sources permettant de reconstituer principalement un ensemble d'usages, de pratiques et de cérémonies. Arnaldo Momigliano a été le premier à sortir ces antiquaires de l'oubli dans lequel ils étaient tombés, en soulignant en particulier tout ce que les sciences modernes de la culture devaient à ces ancêtres⁶⁸. Alors que ce domaine est resté longtemps une friche historique, malgré les efforts de Momigliano pour en souligner l'importance, on assiste aujourd'hui à l'essor de toute une série de travaux, souvent de nature monographique, consacrés aux antiquaires. Spécialiste de l'érudit français Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637), Peter M. Miller s'efforce,

Alexandra WALSHAM, «Recording Superstition in Early Modern Britain : The Origins of Folklore», *Past & Present*, 199, Supplément 3, 2008, p. 178-206.

68. Arnaldo MOMIGLIANO, «L'histoire ancienne et l'Antiquaire», A. MOMIGLIANO (dir.), *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, trad. de l'anglais et de l'italien, Paris, Gallimard, 1983, p. 244-293 ; «Les origines des recherches sur l'Antiquité», A. MOMIGLIANO (dir.), *Les fondations du savoir historique*, trad. de l'anglais par Isabelle Rozenbaumas, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 61-91. Voir à ce sujet : Peter N. MILLER (dir.), *Momigliano and Antiquarianism : Foundations of the Modern Cultural Sciences*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.

avec d'autres⁶⁹, à la fois de progresser en direction d'une connaissance générale et synthétique de ce courant et de prendre la mesure de son impact en tentant de remonter, à la suite de Momigliano, la chaîne des influences qui conduit des antiquaires de l'époque moderne jusqu'à l'histoire culturelle contemporaine⁷⁰. Aux côtés de ces antiquaires, les précurseurs de cette «histoire culturelle» se recrutent également parmi les navigateurs, marchands et voyageurs et compilateurs de récits de voyages à l'origine d'une littérature dans laquelle s'observe une attention analogue à celle des antiquaires pour la «culture matérielle» et pour les rites ainsi que des procédés similaires d'observation, de description, de comparaison et d'interprétation qui débouchent sur des tentatives de compréhension globale des sociétés lointaines. On ne compte plus, parmi ces acteurs de l'expansion coloniale, ceux que les historiens se sont aventurés à identifier comme les «inventeurs» de l'anthropologie, de l'ethnographie ou plus largement d'une science de la culture⁷¹. Il conviendrait d'ajouter à ces deux courants, le vaste corpus des publications, souvent à vocation encyclopédique, consacrées à l'époque moderne aux «mœurs et coutumes»⁷² ainsi qu'à l'inventaire et à la description des costumes de tous les peuples du monde⁷³, pour

69. Dans une bibliographie en extension et dans la perspective qui nous retient ici, voir notamment : Krzysztof POMIAN, *Collectionneurs, amateurs et curieux : Paris, Venise : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1987 ; A. GRAFTON, *Defenders of the Text : the Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991 ; Alain SCHNAPP, *La conquête du passé : aux origines de l'archéologie*, Paris, Carré, 1993 ; M. MULSOW, «Antiquarianism and Idolatry: The Historia of Religions in the Seventeenth Century», G. POMATA, N. G. SIRAISSI (dir.), *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge (Mass.), London, MIT Press, 2005, p. 181-209 ; Patricia FALGUIÈRES, «Les inventeurs des choses. Enquêtes sur les arts et naissance d'une science de l'homme dans les cabinets du XVI^e siècle», *Histoire de l'art et anthropologie*, Paris, coédition INHA/Musée du Quai Branly («Les actes»), 2009, mis en ligne le 28 juillet 2009, consulté le 02 septembre 2010 (<http://actesbranly.revues.org/94>).

70. Peter N. MILLER, *Peiresc's Europe : Learning and Virtue in the Seventeenth Century*, New Haven - London, Yale Univ. Press, 2000 ; F. LOUIS, P. N. MILLER (dir.), *Antiquarianism and Intellectual Life in Europe and China, 1500-1800*, University of Michigan Press, 2011 ; *Cultural History Before Burckhardt : an Essay on the Foundation of Material Culture*, à paraître ; *Peiresc's Orient : Antiquarian as Cultural History in the Seventeenth Century*, à paraître (Ashgate, Variorum).

71. Les travaux sont très nombreux dans le domaine ; retenons l'une des études qui leur a donné une impulsion majeure : Margaret T. HODGEN, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964. Elle prend en compte non seulement la contribution des voyageurs, mais aussi celle des antiquaires et d'autres corpus littéraires.

72. Cette littérature n'a pas encore fait l'objet de travaux qui l'isole comme un genre en soi ; voir néanmoins : Georges BENREKASSA, «Mœurs comme "concept politique" 1680-1820», *Le langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*, Paris, PUF, 1995, p. 47-97 ; Céline SPECTOR, «Coutumes, mœurs, manières», *Dictionnaire électronique Montesquieu*, mis à jour le 14/02/2008, (<http://dictionnaire-montesquieu.ens-lsh.fr/index.php?id=234>).

73. Daniel DEFERT, «Un genre ethnographique profane au XVI^e : les livres d'habits (essai d'ethno-iconographie)», Britta RUPP-EISENREICH (dir.), *Histoires de l'anthropologie, op. cit.*, p. 25-41 ; Odile BLANC, «Ethnologie et merveille dans quelques livres de costumes français», Marie VIALON (dir.), *Paraître et se vêtir au XVI^e siècle : actes du XIII^e Colloque du Pny-en-Velay*,

compléter le tableau des genres littéraires qui ont contribué à rendre possible la formation d'une science de la culture.

On retrouve dans l'ensemble de cette documentation un même intérêt pour la vie quotidienne, les modes de vie, les usages des gens ordinaires et la volonté de donner une description détaillée, documentée et thématiquement ordonnée d'un ensemble de pratiques et de représentations en évitant de les isoler les uns des autres. On observe en particulier dans cette littérature une manière semblable d'aborder la catégorie des pratiques et des idées religieuses. Cette catégorie n'est généralement pas envisagée comme occupant dans les sociétés décrites, une position de surplomb, plus déterminante et significative que d'autres catégories. Elle est au contraire le plus souvent intégrée à un ensemble d'autres traits qui forment dans leur ensemble le caractère, l'esprit – en d'autres termes, la culture – de ces sociétés. Dans les travaux des antiquaires comme dans nombre de récits de voyage, on rencontre ainsi une organisation thématique, dont le modèle est varronien : elle range les données rassemblées en réalités publiques, privées, sacrées et militaires et fait par conséquent figurer les données religieuses aux côtés de rubriques qui concernent par exemple les modes d'alimentation, le type de logement, ou encore les usages vestimentaires. À l'intérieur de cette structure, la catégorie des faits relevant du sacré est donc placée sur le même plan que les autres, de sorte que les éléments propres de la vie religieuse sont décentrés. Ils ne constituent pas le cœur de sociétés qui sont décrites, mais un élément parmi d'autres qui contribue certes à l'éclairer, mais qui reçoit aussi son sens de son interaction avec des pratiques et des idées relevant d'autres domaines. Ce décentrement est renforcé par la tendance générale de cette littérature à pratiquer la confrontation et la comparaison des sociétés de manière à pouvoir ramener l'inconnu aux proportions du connu et tenter de donner sens à des observations qui déstabilisent les cadres de pensée. La civilisation chrétienne s'en trouve également décentrée, puisqu'elle ne constitue plus qu'une des manifestations de « la » religion. Enfin, cette littérature se distingue par l'ambition de fournir une description totalisante des sociétés auxquelles elle s'intéresse.

Conclusion

Par bien des aspects nous sommes ici devant un projet scientifique et un ensemble d'approches et de méthodes que ne renieraient pas ceux qui aujourd'hui s'inscrivent dans le courant d'une « histoire culturelle ». Dès

Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 2006, p. 77-91 ; Nicole PELLEGRIN, « Image de l'Autre vêtu à la Renaissance. Le recueil d'habits de François Desprez (1562-1567) », *Journal de la Renaissance*, 4 (2006), p. 221-251 ; Ulinka RUBLACK, *Dressing Up : Cultural Identity in Renaissance Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

lors, toute la question consiste, si l'on vise une histoire de longue durée de la formation des «sciences de la culture», à tenter de comprendre, d'une part, le rôle historique des innovations épistémologiques qui, au moins depuis la Renaissance, ont rendu possible l'émergence de ces sciences, mais aussi, d'autre part, les ruptures qui ont eu lieu dans l'histoire de cette science, qui font qu'on réinvente à partir de la fin des années 1980, une «histoire culturelle», puis, plus spécifiquement, une histoire culturelle du religieux alors que les fondements en existaient depuis longtemps.