

Introduction

Olivier CHRISTIN et Yves KRUMENACKER

L'histoire du protestantisme, en France comme ailleurs, s'est longtemps construite à partir de « grands récits » ou de concepts plus ou moins étendus, qu'il n'est pas inutile de réinterroger à la lumière des perspectives de recherche ouvertes dans les dernières années, qu'il s'agisse de l'histoire du corps et de ses usages, de l'histoire des imaginaires et des états de conscience altérés, de l'histoire des choses ordinaires... Cependant, interroger, critiquer ne signifie évidemment pas congédier ces concepts et ces récits une fois pour toutes et sans autre forme de procès, car beaucoup d'entre eux sont encore en usage et ils rendent toujours les services que l'on peut en attendre : mise en ordre des données éparpillées fournies par les sources, création de comparables par-delà les situations locales et les variations lexicales, ouverture de perspectives de longue durée, etc. Sans viser à l'exhaustivité, on peut citer les plus importants d'entre eux, pour discuter des problèmes qu'ils posent et rappeler en quoi ils ont fait progresser la recherche historique.

Le plus célèbre de ces paradigmes interprétatifs, sans doute, est celui qui entendait établir le rapport du protestantisme à la rationalisation et à la modernité, à partir des travaux de Weber¹ et de Troeltsch², quitte à les décliner dans d'innombrables variantes dont il n'est ici pas possible de rendre compte, comme celle qui veut voir dans les réformes, luthériennes ou calviniennes, les racines de la démocratie moderne. Si certains éléments de ce paradigme, comme l'idée d'un ascétisme séculier spécifique au protestantisme gardent un aspect opératoire, la présupposition du caractère moderne du protestantisme risque toutefois bel et bien de mener à des analyses de type téléologique. On a ainsi parfois cherché, de manière anachronique, tout ce qui, dans la Réforme du XVI^e siècle, annonce le capitalisme, la laïcité, la démocratie, l'émancipation du sujet moderne ou celle des femmes. Soucieuse de montrer à la fois les origines précises de cette modernité protestante et sa permanence à travers les siècles, une certaine manière d'écrire l'histoire a ainsi décrit un protestantisme idéal et idéalisé, pourvu de la plupart des qualités qu'il possède aujourd'hui et doté de propriétés fondamentales inchangées

1. WEBER M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003 ; le texte de Weber date de 1904-1905 mais n'a été traduit en français pour la première fois qu'en 1964.
2. Voir surtout TROELTSCH E., *Protestantisme et modernité*, Paris Gallimard, 1991 (texte d'une conférence de 1911, accompagné de trois autres courts textes écrits entre 1909 et 1913) ; *id.*, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubingen, J. C. B. Mohr, 1912.

du XVI^e siècle à nos jours³. Cette histoire qui n'échappait pas toujours à l'essentialisme, voire à l'invention pure et simple d'une humanité protestante, c'est-à-dire d'une manière d'être à la fois différente et constante dans l'histoire, recelait bien des pièges : elle pouvait conduire à confondre ce que les Réformateurs désiraient et justifiaient dans l'*ecclesia* (par exemple la liberté du chrétien) et le type de société qu'ils édifiaient réellement (dans lequel la liberté individuelle n'était pas une priorité) ou à minimiser les aspects jugés non modernes du protestantisme, comme le millénarisme, l'intérêt pour l'Apocalypse, certaines tendances mystiques ou le maintien de pratiques jugées « superstitieuses », thèmes de plus en plus développés aujourd'hui par les historiens et dont ce volume donne de nombreux exemples.

D'une manière générale, les « sciences religieuses » ont longtemps été marquées par une lecture weberienne et libérale du religieux, qui a fait du rejet des moyens magiques, puis rituels, de communication avec la Transcendance mais aussi de l'intériorisation de la piété et de l'exercice de celle-ci les moteurs de la modernisation, l'histoire du religieux trouvant son point d'aboutissement dans un vaste processus de désenchantement du monde⁴ et de naissance du sujet moderne. Dans ce grand récit de sortie d'une conception magique de la religion, et peut-être de la religion elle-même, en direction d'une modernité supposée déritualisée, où les gestes d'antan auraient cédé le pas devant l'intériorisation des croyances, sans doute s'agissait-il de réinterroger l'apport véritable du protestantisme, lu comme naturellement hostile aux rites d'institutions et aux rituels par opposition au ritualisme catholique – ce que démentent par exemple les derniers travaux sur les rituels de la Cène⁵, ou exempt de toute « tradition populaire⁶ ». Aujourd'hui, les historiens ont non seulement tendance à relativiser la coupure représentée par la Réforme et à choisir une chronologie moins strictement fondée sur les décennies 1520-1530, par exemple chez Ludovic Viallet⁷ ou dans les ouvrages pionniers de Jean Delumeau⁸, mais aussi à considérer que les concepts de « superstition », de « croyances » ou de « pratiques magiques » sont éminemment mouvants : finalement l'existence de créatures spirituelles et de forces invisibles n'a longtemps pas posé de problème insurmontable aux protestants⁹ et ceux-ci ont su, en maintes occasions de la vie quotidienne (maladie, décès de nourrissons, etc.)

3. On retrouve cette tendance dans l'ouvrage, par ailleurs très riche en informations, de GARRISSON J., *L'homme protestant*, Paris, Hachette, 1980.

4. Cette thèse a été reprise, mais sans que le protestantisme soit privilégié, par GAUCHET M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

5. GROSSE C., *Les Rituels de la Cène. Le culte eucharistique réformé à Genève (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 2008.

6. Il est symptomatique que le protestantisme était pratiquement absent de la grande exposition de 1979-1980 du Musée national des arts et traditions populaires, « Religions et traditions populaires » (catalogue publié en 1979 par les Éditions de la Réunion des Musées nationaux).

7. Ses recherches sur les « identités franciscaines » vont du XIV^e au XVII^e siècle : VIALLET L. et MEYER F. (dir.), *Identités franciscaines à l'âge des réformes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2005, et *Le Silence du cloître, l'exemple des saints (XIV^e-XVII^e siècles). Identités franciscaines à l'âge des réformes II*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2011.

8. DELUMEAU J., *La Peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1978 ; *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1983 ; *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989 ; *Une histoire du paradis*, 3 t., Paris, Fayard, 1992, 1995, 2000.

9. CAMERON E., *Enchanted Europe. Superstition, Reason, & Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

recourir aux rituels catholiques des territoires proches, comme le suggère la fréquentation de certains sanctuaires¹⁰.

La marche inexorable vers une « civilisation des mœurs » constitue un autre de ces « grands récits », issu des travaux pionniers par Norbert Elias¹¹ et repris, en France et de manière en partie amputée de ses enjeux de sociologie de l'État, par Robert Muchembled¹². Il a été, depuis, largement discuté, notamment à la suite des travaux de Hans-Peter Duerr¹³. Car la thèse laisse subsister de nombreuses zones d'ombre : le contrôle social moderne a-t-il l'ampleur qu'on lui prête ? Quel est le rôle du protestantisme dans ce processus, que Norbert Elias rattachait fortement à la société de cour mais sans conférer un rôle déterminant au facteur confessionnel ? Malgré ses ambiguïtés – ou peut-être grâce à elles – ce paradigme a inspiré de nombreux travaux d'histoire ou d'anthropologie religieuse à partir des années 1950-1960, notamment avec Gerhard Oestreich qui forge alors le concept, central, de discipline sociale¹⁴. Celui-ci a évidemment suscité à la fois beaucoup d'enthousiasme, pour sa capacité à agréger des éléments d'histoire politique ou d'histoire de l'État, d'histoire religieuse et culturelle, d'anthropologie historique des comportements autour des notions d'intériorisation ou d'incorporation, et beaucoup de critiques, qui relèvent sa propension à surestimer les mécanismes étatiques de contrôle et à privilégier une vision de bas en haut (*top-down approach*). Tout suggère, en effet, qu'au cours de l'époque moderne, un jeu s'instaure entre extériorisation des règles et intériorisation de leur contenu et que les acteurs sociaux, y compris les plus apparemment démunis, savent jouer et se jouer des nouvelles normes de contrôle de soi et de refoulement des affects, les adopter et les adapter en même temps, en faire des instruments de présentation de soi conformes à leurs intérêts spécifiques¹⁵.

En partie conçu dans le prolongement du travail de Gerhard Oestreich, le concept qui a sans doute le plus marqué l'historiographie moderne dans les dernières décennies, au moins en Allemagne et dans les pays anglo-saxons, est celui de confessionnalisa-

10. TZORTZIS S. et SÉGUY I., « Pratiques funéraires en lien avec les décès des nouveaux nés », *Socio-anthropologie*, 22, 2008, p. 75-92; SÉGUY I. et SIGNOLI M., « Quand la naissance côtoie la mort : pratiques funéraires et religion populaire en France au Moyen Âge et à l'Époque moderne », consultable sur [dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2796778.pdf].
11. ELIAS N., *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973; *id.*, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
12. MUCHEMBLED R., *L'Invention du monde moderne. Sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988.
13. *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*: vol. 1 : *Nacktheit und Scham*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988 (traduction française: *Nudité et pudeur; le mythe du processus de civilisation*, Paris, MSH, 1998); vol. 2 : *Intimität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990; vol. 3 : *Obszönität und Gewalt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993; vol. 4 : *Der erotische Leib*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997; vol. 5 : *Die Tatsachen des Lebens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.
14. Sur le concept, qui apparaît dans un article de 1968, voir SCHULZE W., « Gerhard Oestreichs Begriff der Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit », in *Zeitschrift für Historische Forschung*, 14, 1987, p. 265-302, PRODI P. (éd.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 1994 et BEHRISCH L. « Sozialdisziplinierung », dans JÄGER F. (éd.), *Enzyklopädie der Neuzeit*, Band 12 : *Silber – Subsidien*. Stuttgart, Metzler, 2010, p. 220-229. Étude importante de HSIA R. PO-CHIA, *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750*, Londres, New York, Routledge, 1989. Dans le cas du protestantisme, une grande partie des travaux portant sur les consistoires s'est faite selon cette problématique.
15. CHRISTIN O., *Les yeux pour le croire. Les Dix commandements en image (xv^e-xvii^e siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

tion¹⁶, à tel point qu'il semble ici inutile de le présenter en détail. Mais à l'instar de l'idée de discipline sociale, il s'est attiré le reproche de partir du haut, de l'imposition par les autorités politiques et religieuses de normes aux acteurs individuels, en négligeant l'appropriation de ces normes, faisant trop souvent des fidèles des sujets passifs face aux transformations religieuses, dépourvus de moyens d'action et de marges de jeu avec les injonctions qu'on leur imposait. Si grâce au concept de confessionnalisation, les historiens sont passés d'une histoire sociale du religieux à une histoire religieuse du social, on peut légitimement se demander devant certaines interprétations s'ils ne sont pas allés trop loin dans l'« omniconfessionnalisation » des sociétés, englobant la culture matérielle, la famille, la sexualité, l'éducation, les genres ou l'art dans un même mouvement de fond, en les subordonnant au changement politique et en épousant les « sociodicées¹⁷ » des Églises rivales. Agit-on invariablement « en protestant » ou « en catholique » en toutes circonstances et ne peut-on à l'inverse imaginer des « modes mineurs » de l'appartenance confessionnelle où celle-ci ne jouerait plus qu'un rôle moindre dans l'explication des pratiques et des choix ? Une vérification pratique de ce paradigme pourrait se faire en ouvrant à nouveaux frais la réflexion sur l'identité ou les identités modernes à partir d'une relecture de la littérature des devoirs d'état, des *Leichenpredikten*, de la littérature du for privé, mais aussi des recueils de prières adaptés aux différents états, etc., ce que l'on trouvera en partie dans les pages qui suivront. L'enjeu est ici de voir comment on peut être officier, maître de métier, boucher, mercenaire protestant, et s'il y a une spécificité confessionnelle qui se vérifierait pour tous et partout ou si, au contraire, les individus, comme l'oiseau amphibie que décrit Natalie Davis à propos de Léon l'Africain, savent circuler entre les appartenances et les manières de se dire, passer de l'une à l'autre ou les conjuguer.

La question du mariage, du coup, est importante, qui paraît constituer l'une des épreuves de l'identité religieuse et de la fluidité très relative de la frontière confessionnelle : il faut décrire en détail comment la question est reposée, très concrètement, dans les communautés réformées et luthériennes et ce que les individus peuvent ou ne peuvent pas faire. Qu'est-ce qu'être un époux protestant ? Jusqu'où le respect des interdits canoniques en matière de degré de parenté s'impose-t-il aux protestants aussi ? Quel rôle joue le mariage des pasteurs, qui donne naissance à une figure nouvelle, celle

16. REINHARD W., « Konfession und Konfessionalisierung in Europa », *id.*, *Bekennnis und Geschichte. Die Confessio Augustina im historischen Zusammenhang*, Ringvorlesung der Universität Augsburg im Jubiläumsjahr 1980, Augsburg, Vogel, 1981, p. 165-189 ; SCHILLING H., *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Güttersloh, « Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte », 1981 ; *id.*, *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der « Zweiten Reformation »*, Güttersloh, Güttersloher Verlagshaus, 1986 ; *id.*, « Die Konfessionalisierung im Reich – Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 », *Historische Zeitschrift* 246 (1988), p. 1-45 ; RUBLACK H.-C. (éd.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Güttersloh, Güttersloher Verlagshaus G. Mohn, 1992 ; SCHMIDT H. R., *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Munich, Oldenbourg, 1992 ; REINHARD W., SCHILLING H. (éd.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Güttersloh, Güttersloher Verlagshaus, 1995 ; SCHILLING H., « Confession religieuse et identité politique en Europe. Vers les temps Modernes (xv^e-xviii^e siècles) », *Concilium*, 1995, n° 262, p. 13-23 ; SCHINDLING A., ZIEGLER W. (éd.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession. VII: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register*, Münster, Aschendorff, 1997 ; CHAIX G., « La confessionnalisation. Note critique », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 148, 2002, p. 851-865 ; « La confessionnalisation dans le Saint Empire xv^e-xviii^e siècles », *Études germaniques*, 2002, p. 395-576 ; CHRISTIN O., « Confessionnalisation », AZRIA R., HERVIEU-LÉGER D. (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2012, p. 169-174.

17. BOURDIEU P., *Contre-Feux*, Paris, Raison d'agir, 1998, p. 48-49.

de la femme du pasteur qui doit incarner des normes devant servir de modèle pour toutes les épouses? Comment interpréter les effets très puissants de la reproduction sociale du corps pastoral, avec ces familles de pasteurs dans lesquelles la vocation se perpétue de père en fils, donnant naissance à de longues lignées de pasteurs qui participeront évidemment au premier chef au renforcement de l'orthodoxie confessionnelle? Comment expliquer que c'est pourtant dans ce système familial très particulier que va naître la figure moderne du philosophe¹⁸? Or en France, du moins, le passage à la Réforme de très nombreux clercs passe par le mariage: ce n'est qu'ensuite, après avoir résigné leurs bénéfices, qu'ils vont à Genève et se manifestent publiquement comme réformés. En étudiant les processus confessionnels à partir de l'expérience individuelle et non des normes et des règles que les Églises et les États confessionnels tentent alors d'édifier et d'imposer, on a tenté ici de critiquer et de comprendre les processus modernes d'acculturation religieuse et leurs limites. En ce sens, le concept de cultures confessionnelles qui tend aujourd'hui à l'emporter dans une partie de l'historiographie paraît plus proche de la démarche poursuivie dans certains de textes qui suivent.

Une autre piste évoquée dans ce volume est celle suggérée par Bernd Moeller, qui considère le luthéranisme comme une nouvelle forme de communauté monastique¹⁹: de fait, les sermons des pasteurs luthériens se réfèrent fréquemment à l'idéal monastique. Allant dans le même sens, Jean Delumeau suggère l'existence d'une réappropriation/imposition des normes du milieu monastique par la société séculière²⁰, une diffusion de l'ethos monastique hors de la clôture et hors de la cléricature. On peut ici songer à la diffusion des livres de piété, des manuels de prières, des invitations à la communion fréquente, des incitations à la mortification et du moins à l'austérité. Mais cette évolution ne va pas de soi dans les protestantismes, qui se sont justement prononcés avec la plus grande vigueur contre la vie consacrée, les vœux perpétuels, la prolifération des œuvres et l'illusion d'un trésor surérogatoire de l'Église et des professionnels de la foi. Y a-t-il une véritable originalité protestante, alors que Delumeau considère que le mouvement est le même de part et d'autre de la frontière confessionnelle? La diffusion de l'ethos monastique touche-t-elle les mêmes objets, a-t-elle le même but, se justifie-t-elle de la même façon chez les protestants et les catholiques? Quelques-unes des enquêtes rassemblées dans ce volume montrent qu'il faut, pour répondre à ces questions, accepter de faire le détour par une recontextualisation des normes dans les communautés, luthériennes par exemple, afin de voir si leur invention et leur implantation éventuelle relevaient réellement d'une laïcisation du discours monastique. Les règles de vie et de croire élaborées alors proviennent-elles de l'univers monastique? À quelles conditions peuvent-elles être reprises et adaptées, par quels canaux et pour quels groupes (les clercs, les professeurs d'universités et les savants, les magistrats urbains)? Quel rôle jouèrent ici les institutions qu'Erwin Goffman qualifiait de totalitaires²¹, par exemple les hôpitaux, hospices, hôtel-Dieu, maisons de correction,

18. CHRISTIN O, « Des héritiers infidèles? Clercs réformateurs au début du XVI^e siècle » CAVALLIN T., SUAUD C. et VIET-DEPAULE N. (éd.), *De la subversion en religion*, Paris, Karthala, 2010, p. 31-51. Sur les femmes de pasteurs réformés, LÉONARD J. « L'histoire des femmes de pasteurs et ses difficultés méthodologiques. L'exemple des épouses de Paul Ferry », SALESSE F. (éd.), *Le bon historien sait faire parler les silences. Hommages à Thierry Wanegffelen*, Toulouse, Éditions Méridiennes, 2012, p. 103-118.

19. MOELLER B., « Die frühe Reformation in Deutschland als neues Mönchtum », *id.*, *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1998, p. 76-91.

20. DELUMEAU J., *Le Pêché et la peur. La culpabilisation en Occident XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983.

21. GOFFMAN E., *Asylums*, Garden City, N. Y., Anchor Books, 1961.

workhouses, Zuchthäusern dans lesquels une stricte discipline était imposée et où les tables de la Loi étaient régulièrement affichées ? Dans ses 21 articles de 1501, le prédicateur strasbourgeois Geiler appelle de ses vœux la confection d'un tableau résumant les points essentiels de la foi chrétienne pour l'hôpital ; en 1510 encore, dans sa préface à l'édition allemande de l'*Opus tripartitum* de Gerson, il insiste une nouvelle fois sur la nécessité d'accrocher dans les hôpitaux, les écoles, les églises des tableaux ou des tables récapitulatives. La Réforme ne met pas un terme à ces injonctions²², qu'elle étend, au contraire, encore davantage au monde scolaire. Les ordonnances scolaires, notamment, comme celle de Wittenberg, imposent ainsi la récitation et la répétition des vérités de la foi par les enfants « afin qu'ils en acquièrent l'habitude²³ ». Même choix en 1537, à Dinkesbühl : l'église de l'hôpital luthérien reçoit un retable sur lequel ne figurent que les paroles de la consécration (au centre) et le texte des Dix Commandements (sur les volets latéraux) dans la version du *Petit catéchisme* de Luther²⁴.

Avec le schisme religieux, comme l'a relevé Michel de Certeau, ce qui se fait jour lentement, c'est la primauté de l'appartenance à une Église, quelle qu'elle soit, sur le contenu du message²⁵, la prééminence du croire sur le cru et à terme une « satellisation du vrai par le social²⁶ », alors même qu'un immense effort de catéchèse est consenti par les Églises. Dévaluées car relativisées par leur pluralisme – et par le déferlement de la controverse qui conforte les orthodoxies mais en sape aussi l'autorité – les doctrines cèdent alors le pas, selon une chronologie à définir, à l'adhésion au groupe, ce qui se manifeste à travers des gestes ou des pratiques directement lisibles dans l'espace, comme s'il s'agissait pour chacun de pouvoir mettre en scène sa confession dans un déploiement de signes d'appartenance dont nous peinons encore à retracer le langage complet : prénoms, choix vestimentaires, pratiques alimentaires, manières de parler, de se repérer dans le temps... L'espace lui-même, par exemple, n'est plus seulement le théâtre mais bien l'objet de ces conflits du quotidien qui jalonnent la vie ordinaire des chrétiens ordinaires, comme le montrent les querelles de cimetières, de processions, d'ouvertures des boutiques et des ateliers, de cloches et de croix qui envahissent les archives judiciaires, les délibérations de communes, les chroniques.

Pour dépasser ces « grands récits » et répondre aux nouveaux questionnements, depuis plusieurs années, voire dizaines d'années, des recherches se sont donc développées en histoire du protestantisme à partir d'un questionnement anthropologique. On a ainsi mené des travaux sur la mort et les cimetières, sur la Cène, sur le mariage et la sexualité, les images, le chant et la lecture, etc. Mais d'une part, il s'agit la plupart du temps de recherches dispersées, sans qu'aucune véritable synthèse ne soit effectuée ;

22. Voir, par exemple, l'ordonnance ecclésiastique de Cassel, en 1539, qui exige que les pasteurs enseignent trois fois par semaine le catéchisme aux jeunes comme aux adultes sur le Décalogue, le Credo et le Pater Noster ; SEHLING E. (éd.), *Die Kirchenordnungen des XVI Jahrhunderts*, t. VIII, 1, Hessen, Institut für Evangelisches Kirchenrecht, 1965, p. 113 et suiv.
23. Ordonnance scolaire de Wittenberg, citée par STRAUSS G., *Luther's House of Learning. Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore-Londres, Johns Hopkins UP, 1978, p. 154.
24. Catalogue de l'exposition de Nuremberg, *Martin Luther und die Reformation in Deutschland*, notice 540 ; voir aussi SLENCZKA R., *Lehrhafte Bildtafeln in spätmittelalter Kirchen*, Cologne, Böhlau, 1998.
25. DE CERTEAU M., « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e-XVIII^e siècles) », *id.*, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
26. BÜTTGEN P., « Le contraire des pratiques. Commentaires sur la doctrine de Michel de Certeau », BÜTTGEN P., JOUHAUD C. (dir.), *Lire Michel de Certeau. La formalité des pratiques – Michel de Certeau lesen. Die Förmlichkeit der Praktiken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2008, p. 69-98.

d'autre part, ces études sont en grande partie l'œuvre de chercheurs allemands ou anglo-saxons, et n'ont que rarement atteint le monde francophone, à quelques exceptions notables près. Il n'y a par exemple rien en français sur la notion de « réformation culturelle » (*Kulturreformation*), pourtant opératoire en Allemagne ou en Suisse et les réflexions sur les cultures confessionnelles sont très peu connues des chercheurs français²⁷.

L'anthropologie historique, qui cherche à rendre compte « des actions et des représentations, des sentiments et des émotions d'hommes et de femmes des sociétés d'autrefois, tenus pour autant d'acteurs de leur histoire²⁸ », a donc encore de vastes territoires à explorer. C'est essentiellement par l'observation des pratiques, par la multiplication des études de micro-histoire, par la lecture des ego-documents, par l'analyse des traces concrètes de la culture matérielle des protestants y compris grâce à l'archéologie que les chercheurs qui s'y adonnent entendent reconstituer et comprendre les représentations culturelles et religieuses de groupes plus ou moins restreints²⁹. Nombre de ces travaux observent l'ouverture ou l'adhésion des individus à l'existence d'une réalité absolue, qui les dépasse, à ce qu'on peut appeler le sacré; ils prennent donc comme sujet d'étude l'*homo religiosus*, tel qu'il a été défini et popularisé par l'anthropologue des religions Julien Ries³⁰ ou ce que Thierry Wanegffelen appelait de ses vœux, une « anthropologie de la personne croyante³¹ ». Mais ils peuvent aussi s'intéresser, comme on l'a dit, à des dimensions apparemment plus triviales ou banales, comme l'habillement ou la nourriture, qui ne postulent pas, *a priori*, une dimension religieuse. L'objectif reste cependant le même: déchiffrer la culture d'un groupe religieux, en l'occurrence les protestants, avec leurs diverses composantes, non à travers sa théologie ou ses règles disciplinaires, mais à partir de ses pratiques et de la vision qu'il exprime du monde – tout en étant conscient que ces pratiques peuvent être le résultat de rapports de force, et qu'il ne faut donc pas congédier l'analyse économique, sociale ou politique. Car à l'époque moderne plus encore qu'aux périodes antérieures, si l'on en croit de Certeau, ni les doctrines ni les institutions, objets classiques de l'histoire religieuse, n'existent sans leur mise en pratique ou plus exactement leur effectuation: celle-ci produit du sens, permet l'appropriation/reformulation des contenus religieux et porte au jour les mécanismes concrets de la formation des identités religieuses modernes, entre consolidation des orthodoxies doctrinales rivales et diversification des expériences individuelles de la foi, car elle ne peut en aucun cas être assimilée à une simple exécution d'une partition écrite, qui ne laisserait aux interprètes aucune marge de manœuvre.

En tant que telle, l'anthropologie historique n'est donc pas une discipline nouvelle, ni en France ni ailleurs. Pour rester dans le domaine francophone, et en se limitant aux travaux des historiens modernistes, des bilans ont été régulièrement dressés, par

27. JUSSEN B, KOSLOFSKY C. (dir.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch 1400-1600*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999; BÜTTGEN P., « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle? Essai d'historiographie (1998-2008) », BÜTTGEN P., DUHAMELLE C. (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. 415-437.
28. GROSSE C., CHEVALIER F., MENTZER R., ROUSSEL B., « Anthropologie historique: les rituels réformés (xvi^e-xvii^e siècles) », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 148/IV, 2002, p. 979.
29. JÄGGI C. et STAECCKER J. (éd.), *Archäologie der Reformation*, Berlin, Walter de Gruyter (Arbeiten Zur Kirchengeschichte), 2007.
30. RIES J., *Trattato di antropologia del Sacro*, 10 vol., Milan, Jaca Book, 1989-2009.
31. WANEGFFELEN T., *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au xvi^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 1997.

Alphonse Dupront³², André Burguière³³, Lucette Valensi et Nathan Wachtel³⁴ et d'autres encore que l'on trouvera amplement cités dans les chapitres qui suivent. Mais ces mêmes auteurs rappellent clairement que la religion n'est souvent pas au centre de ce type d'analyse, en particulier lorsqu'il s'agit du christianisme, à l'exception toutefois de la question des rencontres et des confrontations en contexte colonial³⁵. Au sein du christianisme, l'anthropologie historique du protestantisme a été négligée, pour des raisons qui tiennent sans doute en partie à la situation française, en partie aussi à la représentation que l'on se fait du protestantisme³⁶. Car il est évident que la lecture weberienne du religieux, évoquée plus haut, a pesé lourdement ; mais elle n'était que l'héritière de la proclamation par les réformateurs eux-mêmes de leur volonté de purifier le christianisme, de le libérer de l'idolâtrie, des superstitions, de la magie, du paganisme, c'est-à-dire précisément des éléments qui ont retenu l'attention de l'anthropologie classique – beaucoup plus méfiante aujourd'hui envers ces notions ambiguës, héritières d'une vision européo-centriste et évolutionniste de l'histoire. Le calvinisme, les mouvements radicaux, se voulant davantage en rupture par rapport à l'Église romaine que les courants de la première Réforme, ont pu échapper plus facilement à une analyse anthropologique.

Les spécificités du cas français ont renforcé le désintérêt des historiens pour une approche anthropologique. En effet, le protestantisme s'y est implanté essentiellement sous la forme calviniste, sauf exceptions régionales héritées du rattachement tardif de certains territoires comme le pays de Montbéliard ou l'Alsace. Mais il est toujours resté minoritaire et, dans bien des régions, il a plutôt recruté dans les élites sociales qui n'avaient aucune appétence particulière pour des manifestations de la foi qui furent progressivement de plus en plus connotées sociologiquement et culturellement comme populaires et aucun intérêt à en prolonger le souvenir. Les pratiques religieuses les plus quotidiennes des protestants français n'ont donc guère attiré l'attention des érudits qui se lançaient au XIX^e siècle dans les recherches folkloriques, ni celle des historiens qui, un siècle plus tard, s'intéressaient à la religion populaire ou aux communautés rurales – ce qui n'est pas le cas dans les pays majoritairement protestants comme l'Allemagne, les Pays-Bas ou l'Angleterre. De plus l'histoire tragique des huguenots français, une minorité persécutée ou simplement tolérée, a contribué à orienter les études historiques sur la question des rapports avec l'État, sur les stratégies de reconnaissance, sur les relations avec les populations catholiques – persécutions ou, plus récemment, cohabitation³⁷. C'est sans doute pourquoi les études d'anthropologie

32. DUPRONT A., « Religion – Anthropologie religieuse », LE GOFF J., NORA P. (dir.), *Faire de l'histoire*, t. 2, Paris, Gallimard, 1974, p. 105-136.

33. BURGUIÈRE A., « Anthropologie historique », *id.* (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, 1986, p. 52-60 ; *id.*, « L'anthropologie historique », BÉDARIDA F. (dir.), *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1995, p. 171-185.

34. VALENSI L., WACHTEL N., « L'anthropologie historique », REVEL J., WACHTEL N. (dir.), *Une école pour les sciences sociales*, Paris, Cerf, 1996, p. 251-274.

35. Par exemple dans ce que Natalie Davis dit de Maria Sibylla Merian dans ZEMON DAVIS N., *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVII^e siècle*, traduit de l'anglais par Angélique Levi, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

36. KRUMENACKER Y., « Protestantisme », SRINELLI J.-F., GAUWARD C., *Dictionnaire de l'historien*, Paris, PUF, 2015, p. 569-571.

37. BOISSON D., KRUMENACKER Y., *La Coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, Lyon, RESEA-LARHRA (Chrétiens et Sociétés – Documents et Mémoires n° 9), 2009.

historique du protestantisme sont longtemps restées *terra incognita* en France, et sont encore aujourd'hui peu répandues. Or le lecteur verra ici qu'elles permettent de renouveler profondément la recherche sur le protestantisme français et de l'intégrer dans une recherche européenne très active sur les phénomènes religieux.

L'heure semble donc venue de construire un cadre théorique permettant une première synthèse des travaux en ce domaine et d'affiner les outils conceptuels permettant de progresser dans ce nouveau champ disciplinaire, en mettant en relation des méthodes historiques jusqu'alors très cloisonnées entre pays et en produisant un certain nombre d'études de cas afin d'illustrer la capacité des concepts élaborés à penser la réalité sociale.

Pour éviter d'embrasser un champ d'études trop vaste risquant de produire des généralités ou des rapprochements peu pertinents, nous avons décidé de nous limiter à l'Europe continentale, plus précisément aux pays francophones, au Saint-Empire, à la Hongrie, à la Transylvanie et aux Pays-Bas (Provinces-Unies), sans nous interdire cependant des rapprochements avec l'Angleterre, l'Écosse ou même les colonies anglaises d'Amérique; nous aurons ainsi des cas de figure très différents, du territoire monoconfessionnel à la pluralité confessionnelle sur le même territoire. Toutes les variantes du courant réformé sont ainsi envisagées, avec cependant une attention particulière pour les réformes issues de Luther et de Calvin.

Le volume s'organise en cinq grandes parties, consacrées à la culture matérielle, à l'espace, au temps, au langage et au corps. Chaque partie s'ouvre sur un rapport introductif présentant l'état de la question, avant que différents auteurs n'approfondissent tel ou tel aspect du sujet. En ouverture, un anthropologue des religions, L. Obadia, fera droit à la dimension comparatiste de l'anthropologie en se demandant dans quelle mesure le protestantisme peut être un modèle pour des phénomènes religieux qui se développent en dehors du christianisme.