

La déconfessionnalisation de l'histoire du christianisme en France

Christine Barralis

▶ **To cite this version:**

Christine Barralis. La déconfessionnalisation de l'histoire du christianisme en France. Yves Krumenacker (dir.). Sciences humaines, foi et religion, Classiques Garnier, pp.141-158, 2018, coll. Constitution de la modernité, n° 13, 978-2-406-08287-3. hal-01976511

HAL Id: hal-01976511
https://hal.univ-lorraine.fr/hal-01976511

Submitted on 15 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ceci est la version auteur de l'article publié dans *Sciences humaines, foi et religion*, dir. Yves Krumenacker, Paris, Classiques Garnier [Constitution de la modernité, n° 13], 2018, p. 141-158.

La déconfessionnalisation de l'histoire du christianisme en France

Lorsqu'Yves Krumenacker m'a proposé de traiter de la déconfessionnalisation de l'histoire religieuse en France depuis le début du XX^e^ siècle, j'ai accepté mue par un intérêt personnel pour la question, né d'interrogations soulevées de-ci de-là, en marge de rencontres d'histoire religieuse, par des participants interrogeant le rapport des historiens du religieux à la foi. Mais j'avoue que j'étais loin d'avoir conscience de ce à quoi je m'engageais et, surtout, de l'état exact de la recherche sur la question. Or, force m'a été de constater que cette thématique a déjà fait l'objet d'un certain nombre de bilans historiographiques au cours du siècle dernier, et surtout au cours des quarante dernières années, en lien d'ailleurs avec l'expansion de ce champ historique, qui est apparu comme un des plus dynamiques en France entre 1995 et 1995[1]. En effet, après quelques articles isolés au cours du siècle, émanant en particulier de Gabriel Le Bras pour l'histoire du catholicisme, la réflexion sur le sujet s'accélère surtout à partir du milieu des années 1970, avec la parution en particulier d'un volume collectif sur les problèmes et méthodes de l'histoire religieuse de la France contemporaine, dirigé par Jean-Marie Mayeur, de deux articles fondamentaux de Claude Langlois en 1976 et 1987 et d'un article synthétique de Francis Python en 1993[2]. Surtout, le tournant des années 2000 a vu se tenir deux colloques majeurs d'historiographie. Le premier fut organisé par la Société d'histoire religieuse de la France, en 1999, pour revenir sur « Un siècle d'histoire du christianisme en France[3] » : l'essentiel des communications portaient sur l'histoire du catholicisme, même si le protestantisme ne fut pas complètement oublié. Ce dernier fut par contre au centre des travaux du colloque réuni par l'autre grande société rassemblant des historiens du christianisme en France, à savoir la Société de l'histoire du protestantisme français [SHPF], à l'occasion de son cent-cinquantième anniversaire en 2002[4]. Cet article ne va donc pas prétendre renouveler radicalement la science sur la question, mais plutôt se présenter pour l'essentiel comme une synthèse des bilans antérieurs, additionnée de quelques remarques et questionnements surgis à l'occasion de diverses lectures. Avec cette particularité que, contrairement à la plupart de ces bilans antérieurs, je vais m'efforcer de traiter de l'histoire du christianisme dans son ensemble, c'est-à-dire avec une approche comparatiste des historiographies sur le catholicisme et le protestantisme, qui ont jusqu'à présent été évoquées plutôt de façon séparée ou parcellaire, en se focalisant sur le traitement de telle ou telle période (temps modernes, contemporains, etc.).

Je centrerai évidemment mon propos sur les XX^e^ et XXI^e^ siècles, puisque c'est durant cette période que se joue la déconfessionnalisation globale de l'histoire du christianisme en France. Mais

---

[1] HILAIRE, Yves-Marie, « État des lieux : France », *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velàzquez, 2004, p. 3-16 et JULIA, Dominique, « L'historiographie religieuse en France depuis la révolution française. Esquisse d'un parcours », *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e^-XVIII^e^ siècles),* éd. Philippe Büttgen et Christophe Duhamelle, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2010, p. 9-55.

[2] LE BRAS, Gabriel, « La société d'histoire ecclésiastique de la France de 1914 à 1939 », *Revue d'histoire de l'Église de France* [RHEF], t. 26, n° 110, 1940, p. 5-13 et *ID.,* « L'historiographie contemporaine du catholicisme en France », *Mélanges Pierre Renouvin. Études d'histoire des relations internationales*, Paris, PUF, 1966, p. 22-32 ; *L'histoire religieuse de la France. Problèmes et méthodes. XIX^e^ et XX^e^ siècles*, dir. Jean-Marie Mayeur, Paris, Beauchesne, 1975 ; LANGLOIS, Claude, « Des *Études d'histoire ecclésiastique locale* à la sociologie religieuse historique. Réflexions sur un siècle de production historiographique, *RHEF*, t. 62, n° 169, 1976, p. 329-347 et *ID.,* « Trente ans d'histoire religieuse. Suggestions pour une future enquête », *Archives de sciences sociales des religions,* n° 63/1, 1987, p. 85-114 ; PYTHON, Francis, « D'une approche confessionnelle à une histoire religieuse universitaire. L'itinéraire de l'historiographie française », *Revue d'histoire ecclésiastique suisse – Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte,* 87, 1993, p. 33-47. [N.B. : cette liste de références historiographiques n'est évidemment pas exhaustive]

[3] L'édition de ce colloque fit l'objet d'un numéro dédié de la *RHEF* : t. 86, n° 117, 2000, *Un siècle d'histoire du christianisme en France.*

[4] Actes édités dans la revue de la société : *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français* [BSHPF], t. 148-4, *numéro spécial du cent-cinquantenaire de la SHPF,* 2002.

qu'entend-on par ce terme de « déconfessionnalisation » ? Pour paraphraser un article de Jean-Pierre Cavaillé, spécialiste de l'incroyance à l'âge moderne, je ne désignerai pas ici par ce terme « le processus par lequel l'État, les institutions et l'espace public en général s'émancipent de la tutelle confessionnelle[5] », puisque cette question se tranche en France au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles, c'est-à-dire au moment où va commencer cette étude, mais je vais plutôt prendre ce terme au sens de « processus de déprise et de désengagement des individus vis à vis de leurs appartenances confessionnelles[6] » en m'attachant bien sûr plus précisément ici non pas aux individus en général, mais aux historiens considérés dans leur activité de production historique. La question que je vais donc soulever – pour reprendre la conclusion de Sébastien Tank-Storper[7] – est celle des intentions avec laquelle est produite l'histoire. Dans quelle mesure sert-elle – ou non – les intérêts d'une Église, d'une religion, d'une confession ? Voici ce qui marque la frontière séparant l'histoire confessionnelle de l'histoire non-confessionnelle. Une frontière qui a lentement été franchie par les historiens français du religieux au cours du XX^e^ siècle. Comment et quand s'est faite cette évolution : tel est l'objet de cet article.

Céline Borella l'a évoqué dans son intervention à propos du protestantisme, et la remarque est vraie encore bien plus pour l'histoire du catholicisme : l'historiographie du début du XX^e^ siècle est marquée par son caractère confessionnel, mais les causes, la nature et les effets de cette situation ne sont pas les mêmes des deux côtés de cette barrière confessionnelle. Je vais donc traiter de l'une puis l'autre historiographie, avant de revenir en guise de synthèse sur la situation présente[8].

1. L'historiographie du catholicisme

Celle-ci est marquée au début du XX^e^ siècle par un triple traumatisme. Le traumatisme révolutionnaire d'abord, qui a notamment pour conséquence au XIX^e^ siècle les efforts de l'Église pour nourrir et revivifier ses « racines rurales », ce qui se traduit dans le champ de l'histoire par le développement rapide de l'érudition locale : en retraçant l'histoire séculaire des institutions ecclésiastiques locales, l'Église légitime sa place dans la société[9]. La valorisation de l'archive et de l'érudition, étendards de cette production historique surabondante, ne doit ainsi pas masquer son substrat idéologique profondément confessionnel.

Le deuxième trauma tient dans la crise moderniste, qui secoue en interne l'Église entre 1880 et 1910, autour de l'affrontement entre la modernité culturelle – entre autres, les nouvelles sciences humaines – et le respect des valeurs traditionnelles de l'Église, la revendication catholique à l'unicité[10]. Cette crise a pour conséquence une forte méfiance d'une partie de la hiérarchie catholique envers toute innovation intellectuelle, ce qui englobe notamment les remises en cause historiques nées de la critique positiviste des sources.

Enfin, on ne peut oublier le choc que constitua pour l'Église la mise en place de la laïcité d'État à la française durant cette même période[11]. Une évolution qui se traduit notamment dès 1880

---

[5] CAVAILLÉ, Jean-Pierre, « Nicodémisme et déconfessionnalisation dans l'Europe de la première modernité », § 1, *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé. Secret et mensonge. Essais et comptes rendus, mis en ligne le 9 octobre 2010, consulté le 14 octobre 2016. URL : http://dossiersgrihl.revues.org/4499.

[6] *Ibid.*

[7] Voir son article dans le présent volume.

[8] Faute de place, mon propos sera bref et pourra donc sans doute paraître parfois un peu rudimentaire. Pour une approche plus fine des différents phénomènes présentés, je prie le lecteur de se reporter aux études mentionnées dans les notes.

[9] LANGLOIS, Claude, « Des *Études d'histoire ecclésiastique locale* à la sociologie religieuse historique…, *op. cit.*, part. p. 333-335.

[10] Sur le sujet, voir COLIN, Pierre, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français, 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

[11] Pour un survol de la bibliographie sur le sujet, voir LALOUETTE, Jacqueline, « Laïcité et séparation des Églises et de l'État : esquisse d'un bilan historiographique (2003-2005) », *Revue historique*, déc. 2005, p. 849-870 et MAYEUR, Jean-Marie, « Bulletin critique. Politique anticongréganiste et séparation des Églises et de l'État », *RHEF*, t. 92, n° 229, 2006, p. 489-496.

par la fin du paiement par l'État des professeurs des facultés de théologie et la création en parallèle, grâce au budget ainsi dégagé, de la V^e^ section de l'École pratique des hautes études (EPHE), consacrée aux sciences religieuses, dans une approche clairement laïque, tandis que les anciennes universités catholiques se transforment en Instituts catholiques suite au vote de la loi en faveur de la liberté de l'enseignement supérieur et accueillent, dans un cadre désormais non-étatique, les enseignements confessionnels et notamment la théologie[12]. Une laïcité qui se traduit surtout par l'exclusion des postes cléricaux de la fonction publique en 1905 et les affrontements forts entre l'Église et une bonne partie du monde intellectuel laïc. Un des résultats de ces trente années de constitution de l'État laïc est que l'histoire du catholicisme déserte temporairement les universités publiques, car se consacrer à ce sujet est devenu suspect pour un fonctionnaire. Les universitaires se détournent ainsi pendant un long moment de l'étude du religieux en lui-même, et ne l'étudient plus guère que dans ses rapports au politique[13]. Certes, il existe quelques exceptions à cette situation d'antagonisme plus ou moins latent, tel Mgr. Duchesne, qui se présente lui-même comme une « petite incarnation du concordat[14] », professeur conjointement à l'EPHE (dans la IV^e^ section, dédiée aux sciences historiques et philologiques) et à l'Institut catholique de Paris, puis directeur de l'École française de Rome de 1895 à 1922 et qui, tout en s'efforçant de « servir l'Église par son histoire », promeut la pratique d'une « histoire rigoureusement scientifique[15] ». Sa figure illustre bien d'ailleurs comment l'appartenance au clergé d'un historien peut poser question, dans la mesure où cette situation implique des devoirs d'obéïssance et de respect envers la hiérarchie ecclésiastique qui peuvent, selon les époques, être difficiles à concilier avec les exigences de la science critique[16]. Ainsi son *Histoire ancienne de l'Église* est-elle mise à l'index en 1912 car jugée trop moderniste[17]. On voit bien ici que l'attitude générale de l'institution ecclésiale par rapport à la science, et plus particulièrement ici la science historique, est déterminante dans la difficulté ou non des historiens, notamment catholiques, à concilier foi et pratique scientifique.

Le résultat de ce triple contexte est qu'au début du XX^e^ siècle, l'histoire du catholicisme est donc dominée par les catholiques et très majoritairement confessionnelle, situation encouragée par la hiérarchie ecclésiastique, qui voit dans l'histoire une arme de combat face à ses adversaires.

La situation commence à changer à partir des années trente, en lien avec les évolutions intellectuelles et la nouvelle réflexion ecclésiologique des élites catholiques françaises. Dans le champ de l'histoire religieuse, deux impulsions fondamentales émergent en lien avec le groupe des Annales : d'une part, les travaux de Lucien Febvre sur le XVI^e^ siècle religieux, qui ouvrent la porte à une histoire déconfessionnalisée du fait religieux à travers l'histoire des mentalités ; d'autre part les travaux du chanoine Gabriel Le Bras, professeur d'histoire du droit, qui va mettre sur pieds, dans les années 1940, les bases méthodologiques et problématiques de la sociologie religieuse historique[18]. Autrement dit, le passage d'une histoire centrée sur les institutions et la hiérarchie ecclésiastiques à une histoire centrée sur le peuple chrétien[19]. Ce renouvellement épistémologique est influencé, comme l'a souligné Francis Python, par l'essor de la « nouvelle histoire » de l'École des Annales, dont Le Bras a cotoyé à Strasbourg les deux fondateurs, Marc Bloch et Lucien

---

[12] Cette loi, votée le 12 juillet 1875, avait été activement soutenue par les milieux catholiques. Pour une présentation rapide de ce contexte et de la création des instituts catholiques, voir *Monseigneur Louis Duchesne (1843-1922). Historien de l'Église, directeur de l'École française de Rome*, Rome, École française de Rome, 1992, p. 95-105.

[13] PYTHON, Francis, *op. cit.*, part. p. 34-36.

[14] Lettre de 1885, citée dans WACHÉ, Brigitte, *Monseigneur Louis Duchesne…, op. cit.*, p. 250.

[15] WACHÉ, Brigitte, « Louis Duchesne et l'histoire du christianisme, à la charnière entre différents milieux de production », *RHEF*, t. 86, n° 217, 2000 – *Un siècle d'histoire du christianisme en France*, p. 747-755, citations p. 755.

[16] Sur la difficulté de concilier l'opinion du savant et l'obéïssance envers l'Église à l'époque au début du XX^e^ siècle, voir LAPLANCHE, François, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e^ siècle*, Paris, Albin Michel, 2006, notamment p. 68-76.

[17] *Ibid.*, chapitre VIII.

[18] Voir notamment JULIA, Dominique, « Un passeur de frontières. Gabriel Le Bras et l'enquête sur la pratique religieuse en France », *RHEF*, t. 92, n° 229, 2006, p. 381-413.

[19] PYTHON, Francis, *op. cit.*, part. p. 37-39.

Febvre[20]. Il trouve cependant peu d'échos dans un premier temps parmi les historiens proprement dits au sein de l'université. D'autant qu'après la seconde guerre mondiale, l'École des Annales est dominée par la figure de Fernand Braudel, qui l'oriente vers l'histoire économique et sociale, en délaissant largement le champ du religieux.

Ce sont les années 1960 qui vont marquer le plein essor de l'histoire du catholicisme au sein de l'Université française. Celui-ci est en grande partie lié aux évolutions internes du catholicisme. Il s'agit, d'une part, d'essayer de comprendre et mesurer la déchristianisation des masses, à travers l'adoption des méthodes de la sociologie historique, dont la problématique est incontestablement liée à des préoccupations pastorales[21]. Il faut bien évidemment souligner, d'autre part, l'impact du concile Vatican II, qui se tient de 1962 à 1965, et des débats intellectuels qui l'ont précédé, accompagné et suivi. Le bouillonnement ecclésiologique qui l'accompagne est notamment l'occasion pour l'élite intellectuelle du clergé de s'intéresser aux modèles et expériences anciennes avec un regard neuf. Si l'application des méthodes de la critique historique à l'histoire ecclésiale ne s'est pas imposée sans mal au sein de cette institution, il est indéniable cependant que ces années marquent un tournant sur le sujet. Les années conciliaires marquent ainsi notamment le renouveau d'une histoire des conciles et du conciliarisme, impulsée en particulier par le père Congar, et dont le dynamisme ne s'est pas démenti depuis tout en passant progressivement du cercle des intellectuels catholiques à un monde universitaire plus large[22]. Plus largement, la valorisation de l'œcuménisme qui marque cette période mène les historiens catholiques à avoir un regard plus ouvert sur les non-tenants de l'orthodoxie, en bref, à adopter dans leur pratique historique une attitude moins confessionnelle et se voulant plus neutre. Ce tournant interne à la religion catholique a clairement été déterminant dans l'évolution de l'histoire du catholicisme, à une époque où celle-ci était encore largement faite par des clercs et des croyants pratiquants. La fondation du groupe de La Bussière en 1958 témoigne de ce changement d'attitude, comme le rappelle dans son intervention Yves Krumenacker[23] : de jeunes universitaires, qui sont tous catholiques à la fondation du groupe et qui font de l'histoire religieuse, se réunissent annuellement pour débattre librement de leurs pratiques et de leurs objets, en s'ouvrant aux autres confessions et aux historiens non-croyants, dans le but de construire une histoire non confessionnelle du religieux, c'est-à-dire une histoire reposant sur des méthodologies scientifiques rigoureuses fondées sur l'analyse et la critique des sources et sans visées confessionnelles [24].

Une remarque s'impose déjà à ce stade : le début du processus de déconfessionnalisation de la production historique sur le catholicisme et le renouvellement des méthodologies ont précédé l'évolution sociologique des historiens du christianisme, contrairement à ce qu'on pense parfois. En d'autres termes, cette déconfessionnalisation n'est pas de façon première le résultat d'une sécularisation ou d'une laïcisation du groupe des historiens du catholicisme. Au contraire, certains membres du clergé ont été à l'origine de renouvellements majeurs de l'historiographie du christianisme au XX^{e} siècle, en l'ouvrant aux méthodes et problématiques inspirées des autres

---

[20] *Ibid.* Rappelons que les *Annales* furent fondées en 1929, et que Le Bras fut en poste à Strasbourg jusqu'en 1931.

[21] LANGLOIS, Claude, « Des *Études d'histoire ecclésiastique locale* à la sociologie religieuse historique…, *op. cit.*, part. p. 344-345.

[22] TIERNEY, Brian, « Afterword : reflections on a half century of conciliar studies », *The Church, the Councils, and Reform. The legacy of the fifteenth century*, éd. Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki et Christopher M. Bellitto, Washington, The Catholic University of America Press, 2008, p. 313-327. Pour une analyse du poids de l'historiographie confessionnelle et de sa difficile remise en cause concernant l'histoire du conciliarisme, voir également l'ouvrage à paraître de Bénédicte Sère, dont les apports principaux ont été présentés dans le séminaire tenu sous le patronage de Dominique Iogna-Prat dans le cadre du Césor (Centre d'études en sciences sociales du religieux) de l'EHESS en 2016-2017 sur le thème « L'Église de la pré-modernité (XII^{e}-XVI^{e} siècle) : son histoire vue par la théologie contemporaine ».

[23] p. XX de ce présent volume

[24] FILIPPI, Bruna, « Le "Groupe de la Bussière", quelques étapes d'un parcours collectif », *RHEF*, t. 86, n° 217, 2000, p. 735-745.

sciences sociales, tel Gabriel Le Bras. Histoire cléricale ne rime pas forcément avec histoire confessionnelle, en particulier à partir de la seconde guerre mondiale.

Il convient également de souligner le fort essor numérique des universitaires parmi les historiens du catholicisme à partir de l'arrivée des baby-boomers à l'âge adulte, qui a provoqué une forte hausse du nombre de postes à l'Université et profondément modifié la sociologie de ce milieu. D'autant qu'il coïncide avec le début du recul progressif du nombre de clercs historiens. Un recul lié à la fois aux évolutions démographiques de l'Église française, qui voit son nombre de clercs chuter de façon vertigineuse depuis les années 1950, mais aussi aux transformations du fonctionnement et de l'organisation de cette même Église qui, pour de multiples raisons, a minoré depuis un demi-siècle la place de l'histoire dans la formation de ses membres pour privilégier d'autres domaines plus directement transposables dans l'action. Ce moindre intérêt pour l'histoire accompagne ainsi naturellement le recul de l'histoire confessionnelle.

2. L'historiographie du protestantisme

Chez les protestants du début du siècle, l'histoire est souvent vécue comme un constituant de l'identité confessionnelle, qu'elle contribue à construire en permanence, par le rappel et le modèle des héroïsmes anciens. D'où la fondation en 1852 de la Société de l'histoire du protestantisme français (SHPF), qui a pour vocation d'établir et faire connaître l'histoire du protestantisme en France[25]. Publiant dès sa création un *Bulletin* de la société qui devient la revue majeure dans le champ de l'histoire du protestantisme, cette Société est dirigée par un comité coopté, composé de protestants, et dont les séances commencent par une prière lue par un pasteur jusqu'à la première guerre mondiale[26].

On pourrait donc voir dans ce contexte tous les éléments d'une histoire confessionnelle. Pourtant la réalité est plus complexe. Car la société refuse explicitement tout apologétisme et est ouverte à l'exposé des controverses théologiques sans parti pris, comme le réaffirment sans cesse les présidents de la Société du début du siècle[27]. Cette position est l'héritière à la fois des statuts mêmes de la société, qui insistent sur sa vocation proprement historique, et de l'influence très forte du pasteur Nathanaël Weiss, secrétaire de la société et conservateur de sa bibliothèque pendant presque quarante ans, de 1885 à 1923[28]. Weiss contribua en effet à inscrire les principes de l'école positiviste au cœur de la Société et de son Bulletin, en insistant sur le recours aux documents et la critique méthodique des sources.

Tout en se revendiquant donc d'une démarche historique pleinement scientifique, le positionnement de la Société n'était cependant pas dénué d'une ambiguïté qui perdura pendant presque trois quarts de siècles encore, comme le montre le discours tenu par son président lors du rapport annuel de 1980 :

> « Notre vocation est donc directement historique […] mais elle n'est pas autre qu'historique, de science historique et impartialement. Nos fondateurs et prédecesseurs ont voulu, nous voulons, servir la vérité.
>
> Nous pouvons aussi, s'il y a lieu, contester l'exactitude d'assertions indémontrées ou partiales touchant la même histoire.
>
> Mais la vocation de la SHPF n'est pas directement religieuse[29]. Ce n'est pas à elle mais aux Églises protestantes de France, à méditer, pour l'édification de leurs membres, les exemples notamment de foi et de fidélité, de labeur et de rectitude, d'héroïsme et de sacrifice, dont témoigne l'histoire – que nous contribuons

[25] HARISMENDY, Patrick, « "Post tenebras lux" ou cent ans de la Société de l'histoire du protestantisme français », *RHEF*, t. 86, n° 217, 2000, p. 717-733.
[26] *Ibid.*, p. 723.
[27] *Ibid.,* p. 719-720.
[28] MÉJAN, François, « Rapport sur l'année 1981 fait au nom du Comité de la fondation », *Bull. de la SHPF*, t. 128-4, 1982, p. 468.
[29] L'insertion du terme « mais » au début de cette phrase est remarquable, dans la mesure où les deux affirmations ne semblent pas a priori contradictoires. Elle témoigne clairement de l'ambiguïté du positionnement de la Société.

à approfondir et à faire connaître – des Églises de la réforme en France et des protestants français sous les persécutions qui, pour nombre d'entre nous ici, sont nos aïeux[30]. »

Ce positionnement singulier de la SHPF, dirigée par des Protestants revendiquant d'agir pour le bien du protestantisme, mais affirmant en parallèle de façon quasi-obsessionnelle leur souci de la « vérité » au nom d'ailleurs de « l'honnêteté protestante », associant intimement la nécessité de faire de l'histoire et le maintien du lien avec les ancêtres fondateurs, avait certes pour avantage de privilégier une approche véritablement scientifique de l'histoire, fondée sur le souci et le respect du document, et de contribuer considérablement à une meilleure connaissance de l'histoire du protestantisme, mais il avait aussi pour inconvénient de restreindre plus ou moins inconsciemment le développement de certains aspects du travail d'historien. En l'occurrence, deux points frappent particulièrement. D'une part, l'attachement très fort, prioritaire, à la publication de documents, de sources, considérés depuis l'époque de Weiss, comme les meilleurs remparts contre une histoire non-scientifique. D'autre part, l'absence quasi-totale, jusqu'aux débuts des années 2000, d'articles de réflexion épistémologique dans ses livraisons, qui témoigne pour le moins d'une certaine réticence à interroger cette ambiguïté du positionnement.

En fait, comme l'a remarqué naguère Patrick Harismendy, plus que dans une démarche véritablement confessionnelle, la SHPF a surtout une vocation identitaire durant l'essentiel du XX^{e} siècle[31]. L'achèvement de la déconfessionnalisation de l'histoire du protestantisme, c'est-à-dire la séparation complète entre des intérêts protestants et la production de cette histoire, ne s'opère progressivement qu'à partir des années 1980, pour s'achever l'an dernier, avec la transformation du Bulletin de la société en une *Revue d'histoire du protestantisme*, dont le premier numéro est paru en mars 2016. Un changement de titre qui marque l'ouverture à tous les protestantismes, au-delà du monde proprement huguenot, aux croisements avec les autres sciences humaines qui s'accompagne également d'une ouverture du comité de rédaction à un nombre plus important de non-protestants[32].

3. Une déconfessionnalisation complète ?

L'achèvement du processus de déconfessionnalisation de ces histoires des christianismes en France est ainsi lié à la part majoritaire prise dans la recherche sur le sujet par des historiens de la recherche publique, qui se caractérisent fondamentalement par leur souci de produire une histoire scientifique, dénuée de parti-pris, fondée sur l'analyse et la critique des sources à l'aide de méthodologies rigoureuses et de problématiques clairement affichées, quelles que puissent être par ailleurs leurs convictions religieuses personnelles. Un phénomène qui intervient au tournant des années 1960-1970 pour l'histoire du catholicisme, et une vingtaine d'années plus tard pour l'histoire du protestantisme. Ce décalage chronologique est très net, et se voit dans le fait que le phénomène n'a pas encore été assimilé par le grand public concernant l'histoire du protestantisme. Ainsi, les historiens protestants ont évoqué dans le colloque publié ici même le fait qu'on leur demande régulièrement s'ils sont protestants, et que cette interrogation vient majoritairement du grand public, des non-chercheurs. Je travaille pour ma part sur le catholicisme et on ne me demande jamais ouvertement si je suis catholique. Clairement, un certain nombre de mes interlocuteurs ne me posent pas la question parce qu'ils présupposent plus ou moins ouvertement que je le suis. Un fait que j'ai surtout ressenti, là aussi, face à mes étudiants et à des personnes extérieures au milieu, dont les questions laissaient planer un doute – de façon positive ou négative – sur une supposée proximité entre l'objet de mes interventions et mes convictions personnelles. Tandis qu'aucun de mes collègues ne m'a posé ouvertement la question. Le signe, sans doute, que même s'il existe bien sûr des historiens universitaires catholiques, parmi lesquels certains ne font mystère de leur foi, la

---

[30] MÉJEAN, François, « Assemblée générale du 7 mai 1980. Rapport sur l'année 1979 fait au nom du Comité de la Fondation », *BSHPF*, t. 126, 1980, p. 148.
[31] HARISMENDY, Patrick, *op. cit.,* p. 722 ; *Bulletin de la SHPF*, t. 125-1, 1979, p. 2.
[32] Je remercie Céline Borella pour avoir attiré mon attention sur ces évolutions. Voir l'éditorial du premier numéro de la revue, reproduit sur https://grhp.hypotheses.org/920 (consulté le 16/10/2016).

déconfessionnalisation de la pratique historique est si commune dans le milieu catholique que la question de l'appartenance confessionnelle n'est plus considérée comme fondant un soupçon systématique d'histoire orientée.

Le caractère plus tardif de la déconfessionnalisation de l'histoire du protestantisme résulte de deux éléments. D'une part, le discours mettant en avant l'attachement à une production historique fondée sur l'analyse critique des documents et dépassionnée, qui a occulté de facto toute possibilité de réflexion sur l'ambiguïté de positionnement mentionnée *supra.* D'autre part, la période de crise de la Société de l'histoire du protestantisme français entre 1930 environ et le milieu des années 1960, qui se caractérise par de graves difficultés financières mais aussi une nette baisse en qualité du Bulletin, dont le niveau scientifique et le nombre de collaborateurs s'amoindrit[33]. La redynamisation de la Société et de sa publication, œuvre du président Jacques Aillier à partir de 1963, s'appuya d'abord sur les réseaux protestants, qu'il sollicita sans relâche et dont il entretint la fibre mémorielle par toutes sortes d'initiatives. Le lien organique de la Société entre foi protestante et intérêt pour l'histoire s'en trouva ainsi revivifié à partir des années 1960.

Dans un second temps cependant, à partir des années 1970, le même Jacques Allier commença à intégrer au comité de jeunes universitaires, qui préparèrent la sécularisation progressive de la société dans les trente années suivantes, marquées par une présence de plus en plus forte des universitaires dans le champ de l'histoire du protestantisme. Il est frappant ainsi de constater qu'entre 1970 et 2000, la part des pasteurs parmi les membres du comité est passée de presque 18% à tout juste 8%, alors que la part des enseignants du supérieur faisaient plus que doubler, atteignant 46% [34].

Faut-il pour autant en conclure que cette transformation sociologique de l'histoire des christianismes français est complètement achevée ? Il faut souligner que certains champs, comme l'histoire de la liturgie, et surtout de la théologie, ont été jusqu'à la fin du XX^{e} siècle peu investis par les universitaires français et laissés largement aux clercs, aux croyants engagés ou membres des instituts catholiques. Mis à part le cas très particulier des départements de théologie au sein des universités de Strasbourg et Metz[35], ce n'est que récemment que ces thématiques ont fait l'objet d'un regain d'intérêt de la part des chercheurs d'institutions publiques[36]. Cette situation est évidemment un héritage de la laïcisation des universités à la fin du XIX^{e} siècle. Depuis cette date, et contrairement à ce que l'on observe chez nos voisins européens, la théologie est souvent considérée en France comme une spécialité de clercs, un objet qui n'intéresserait que les croyants. Un paradigme qui s'estompe depuis une vingtaine d'années : cent ans après la loi de 1905, le milieu historique français arrive enfin à surmonter entièrement le paradigme d'un antagonisme supposé entre l'Église et l'État et les objets qui leur seraient propres[37].

---

[33] HARISMENDY, Patrick, *op. cit.,* p. 729-730.

[34] *Ibid.*, p. 724. Concernant l'historiographie du catholicisme, une étude statistique similaire a été menée par Claude Savart en 1982 sur les auteurs des articles publiés dans la *RHEF*. Il y montre que, dans la décennie 1920, les clercs représentaient 42% des auteurs, et les membres de l'enseignement public seulement 20%, tandis qu'ils sont respectivement 25% et 70% dans la décennie 1970, le basculement s'étant produit dans les années 1950 (SAVART, Claude, « La *Revue d'histoire de l'Église de France* : analyse rétrospective », *RHEF*, t. 68, n° 180, 1982, p. 5-29, part. p. 19-20).

[35] Les établissements d'Alsace-Moselle, qui n'étaient pas soumis au droit français lors de la publication de la loi de séparation de 1905, relèvent du régime concordataire.

[36] En témoignent par exemple les travaux de François Laplanche (voir note 16), l'école d'histoire de l'exégèse médiévale développée autour de Gilbert Dahan, le colloque *Théologie et érudition, de la crise moderniste à Vatican II : autour du « Dictionnaire de théologie catholique »*, éd. Sylvio Hermann De Franceschi, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2014 ou les travaux menés au sein du CeSor à l'EHESS, autour de Dominique Iogna-Prat et Frédéric Gabriel qui, partant de problématiques ecclésiologiques, abordent naturellement la théologie.

[37] Sur cette dernière période de la production historique, voir Dominique IOGNA-PRAT, « Le religieux et le sacré », *Les historiens français à l'œuvre, 1995-2010*, dir. Jean-François Sirinelli, Pascal Cauchy et Claude Gauvard, Paris, PUF, 2010, p. 143-159.

Mais, comme cela a été souligné *supra,* l'irruption massive des « universitaires[38] » dans le champ de l'histoire religieuse n'est de toute manière pas le seul facteur qui a conduit au renouvellement de ces historiographies et à leur détachement des approches confessionnelles. Le renouvellement des méthodes et des problématiques, qui a touché aussi bien les universitaires que les historiens membres des Églises, y est aussi pour beaucoup. La période des années 1970-1980 est ainsi marquée par l'adoption par les historiens du christianisme de ce que Christian Grosse a appelé le « tournant culturel » de l'histoire religieuse et ecclésiastique[39]. Cette évolution s'inscrit dans une mutation historiographique dépassant largement le cadre de l'histoire religieuse, et qui consiste dans l'appropriation par les historiens des méthodes anthropologiques, qui ont conduit à l'expansion de l'histoire « culturelle » dans les années 1980[40]. Or, cela correspond également au moment où commence à s'opérer le basculement majeur dans la sociologie des historiens français du christianisme, parmi lesquels les croyants qui affichent leur foi cessent, en un peu plus d'une trentaine d'années, d'être majoritaires[41]. Dans ce contexte, l'anthropologie historique constitue une approche particulièrement adaptée pour des historiens du religieux qui se retrouvent souvent désormais, face à leur objet d'études, dans la posture de l'anthropologue face à une culture étrangère. Il n'est donc pas étonnant de constater que cette méthodologie a joué « un rôle essentiel dans le processus de redéfinition de l'histoire religieuse comme une histoire sociale des "cultures" religieuses[42] », ainsi que le souligne Christian Grosse.

Au-delà de la posture méthodologique personnelle des historiens par rapport à leur objet, cette acculturation aux autres sciences sociales a surtout conduit à un fort renouvellement des problématiques. On peut citer à cet égard l'impact, évoqué dans une autre contribution de ce présent volume, des travaux d'anthropologues sur les rituels, lorsqu'ils furent appliqués à l'histoire des guerres de religion[43]. Ou, plus largement, l'ouverture à la question du « sacré » au sein de la société, au-delà du cadre strict des Églises[44]. En bref, le « désenclavement du religieux » observé par Dominique Iogna-Prat au début des années 2000[45]. Ce qui mène à souligner que la déconfessionnalisation de l'histoire religieuse n'est pas qu'une question d'intention des auteurs, contrairement à ce que j'ai pu laisser entendre en introduction. Elle passe aussi par le fait de surmonter des paradigmes de recherche inconscients construits dans un contexte imprégné de l'une ou l'autre confession, afin de renouveller radicalement son regard sur l'objet religieux.

L'aboutissement de ces transformations méthodologiques découlant de la déconfessionnalisation se voit d'ailleurs dans le rapprochement des études sur protestantisme et catholicisme, avec l'organisation de colloques comparatistes au sens plein du terme, c'est-à-dire envisageant les deux confessions non comme des réalités intrinsèquement différentes, du fait de la divergence de leur vécu, mais au contraire comme des réalités historiques qui ont été, dans une certaine mesure, confrontées aux mêmes questionnements, et se sont mutuellement influencées dans

---

[38] Par commodité de langage, j'englobe sous cette expression les membres des universités et de toutes les institutions publiques de recherche (CNRS, EHESS, EPHE, etc.).

[39] GROSSE, Christian, « Le "tournant culturel" de l'histoire "religieuse" et "ecclésiastique" », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2013/2, n° 26, p. 75-94.

[40] Sur ces évolutions générales, voir Christian DELACROIX, François DOSSE et Patrick GARCIA, *Les courants historiques en France, XIX^e^-XX^e^ siècle*, Paris, Gallimard, 2^e^ éd. revue et augm., 2005.

[41] Une évolution qui touche par exemple le groupe dit « de la Bussière », parmi lequel les croyants « affichés » sont désormais minoritaires.

[42] GROSSE, Christian, *op. cit.*, p. 86.

[43] Voir entre autres CROUZET, Denis, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990.

[44] Pour une synthèse sur la définition de ce terme et de cette problématique, voir CARRIER, Michel, *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*, Montréal, Liber, 2005. On ne peut manquer de souligner à ce sujet l'influence majeure exercée sur les historiens français du religieux par Alphonse Dupront, auteur du célèbre *Du sacré* (Paris, Gallimard, 1987). Sur cet auteur, voir DE FRANCESCHI, Sylvio Hermann, *Les intermittences du temps : lire Alphonse Dupront*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2014.

[45] Dominique IOGNA-PRAT, « Le religieux et le sacré », *op. cit.*, p. 156.

les réponses qu'elles ont pu apporter à ces problématiques[46]. Poser par exemple la question, certes un peu provocatrice dans sa formulation, mais d'une provocation qui se veut heuristique, d'une « cléricalisation » des communautés protestantes modernes est le résultat du dialogue profond qui s'est noué entre historiens des christianismes modernes, au-delà des frontières confessionnelles de leurs objets. L'approche comparatiste des historiographies du catholicisme et du protestantisme annoncée en introduction de cette contribution n'est ainsi pas une simple volonté de faire une synthèse un peu plus large que mes prédécesseurs : elle est en soi signifiante de l'évolution de l'historiographie du christianisme. Jusqu'à la fin du XX^e^ siècle, la plupart des bilans historiographiques traitaient soit de l'une, soit de l'autre, parce que cette séparation reflétait l'héritage du temps où l'histoire était confessionnelle, se pensait dans un cadre confessionnel et où, par conséquent, la différence de confession traitée primait sur l'unité du milieu scientifique dans la production de travaux qui, concrètement, se faisait largement dans des espaces sociaux distincts. Mais, avec la déconfessionnalisation progressive de cette production historique au cours du second XX^e^ siècle, les points communs entre les deux historiographies, que ce soit au niveau des méthodologies, des problématiques ou des chercheurs engagés, sont devenus bien plus nombreux et les frontières entre les champs de la recherche sont devenues bien plus poreuses. Si bien qu'il apparaît aujourd'hui plus pertinent, pour rendre compte des évolutions de l'historiographie du religieux en France depuis quarante ans, de parler ensemble des études sur le catholicisme et le protestantisme que de les dissocier, tant leurs trajectoires sont devenues semblables. Bref, d'évoquer d'un seul tenant l'historiographie « des christianismes », qui ne se limite plus à l'un ou l'autre groupe, mais est marquée au contraire par des questionnements sur la définition même de ces groupes confessionnels et leurs interactions[47]. Un phénomène qui est à relier aux évolutions de la société du XXI^e^ siècle, marquée par « une pluralité des références confessionnelles qui agit sur nos façons de faire de l'histoire[48] ».

Quelques remarques pour conclure

Pour commencer, le tableau dressé ci-dessus ne doit pas laisser penser que cette déconfessionnalisation de l'histoire française des christianismes est un phénomène linéaire et irréversible. Car, même si elle semble désormais bien établie, les réactions vives de la société du début du XXI^e^ siècle à ses propres transformations (« sortie du religieux » ou « retour du religieux » ?) sont susceptibles de soutenir le succès d'écrits plus engagés sur le plan confessionnel. Un enjeu majeur réside ainsi dans le décalage entre l'histoire « savante » et la vulgarisation historique. Or, force est de constater dans ce domaine le poids des non-universitaires, parmi lesquels les auteurs marqués par un parti-pris confessionnel ont toujours été légion pour l'histoire de l'Église. La réception de cette histoire déconfessionnalisée par le grand public est ainsi un chantier encore en cours. Un élément encourageant réside dans le paysage éditorial, où l'on constate que le poids des éditeurs confessionnels décroît régulièrement dans le champ de l'histoire religieuse française, sachant de surcroît que la plupart de ces éditeurs « confessionnels » promeuvent aussi des publications non-confessionnelles[49].

Une dernière question se pose concernant l'enracinement de cette déconfessionnalisation dans le champ historique français : l'existence même de débats méthodologiques à propos du rapport de

---

[46] Par exemple le colloque tenu en 2014 à Nancy : *Prêtres et pasteurs. Les clergés à l'ère des divisions confessionnelles, XVI^e^-XVII^e^ siècles*, dir. Julien Léonard, Rennes, PUR, 2016.

[47] Voir par exemple tous les travaux autour de la confessionnalisation / déconfessionnalisation à l'époque moderne , ou les renouvellements de l'hérésiologie médiévale (Dominique IOGNA-PRAT, « Le religieux et le sacré », *op. cit.*, p. 150).

[48] Dominique IOGNA-PRAT, « Le religieux et le sacré », *op. cit.*, p. 151.

[49] Un rapide décompte des livres d'auteurs français concernant principalement l'histoire religieuse et chroniqués par la RHEF en 2000 et en 2015 montre une nette décroissance du nombre d'ouvrages publiés chez des éditeurs qui affichent une appartenance confessionnelle (d'environ 28 % à environ 10 %). On constate d'ailleurs en parallèle la « déconfessionnalisation » de certaines maisons d'éditions, telle Desclée de Brouwer, qui transforma sa ligne éditoriale après son rachat en 2014 (voir la présentation de son histoire sur son site internet : https://www.editionsddb.fr/editeur ; consulté le 21/03/2017).

l'historien à la foi. Au cours du dernier demi-siècle, cette question a rarement été traitée de façon publique par les historiens professionnels. Deux ouvrages s'en sont cependant emparé directement : *L'historien et la foi,* dirigé par Jean Delumeau, qui livre le témoignage sur la question de vingt-cinq historiens et historiennes[50], et la publication du volume « d'ego-histoire » de l'habilitation de Guillaume Cuchet[51]. Mais il est marquant, par exemple de constater que cette réflexion collective est absente du *Bulletin de la SHPF* jusqu'à la fin du XX^e^ siècle. La question a donc été peu débattue collectivement par les historiens, tandis qu'elle l'a été bien davantage par d'autres sciences sociales. Pour justifier ce non-dit, ce non-débat, deux éléments complémentaires sont souvent évoqués : en premier lieu, l'obligation de neutralité des fonctionnaires de la République, objet sensible s'il en est dans la construction toujours remise sur le métier du modèle si spécifique de la laïcité à la française et, en second lieu, l'idée que cette question relève du privé, de l'intime, et n'a donc pas à être exposée publiquement. Or, si chacun doit effectivement être libre d'afficher ou non ses convictions, cela signifie-t-il pour autant que le débat méthodologique, épistémologique, sur le rapport de l'historien à son objet doit être tu ? Même en ces temps de déconfessionnalisation achevée de la pratique historique, nul historien du christianisme, qu'il soit croyant ou non, qu'il ait grandi dans un milieu confessionnel ou non, ne peut faire l'économie de cette interrogation sur son rapport intime, personnel, à l'objet religieux. Car, adhérer à cette croyance, ou tout autant ne pas y adhérer, induit un positionnement par rapport à son objet d'études. Ce qui ressort ainsi au final de l'ouvrage précité sur *L'historien et la foi*, comme des apports de la sociologie et de l'anthropologie sur l'étude du religieux ou des débats de ce présent colloque, c'est que le problème n'est pas tant qu'un historien croit ou ne croit pas, mais qu'il ait réfléchi aux conséquences de sa croyance ou non-croyance sur sa propre pratique, pour en maîtriser les effets, comme le soulignait en son temps Pierre Bourdieu[52]. Telle est la condition première d'une histoire « déconfessionnalisée ». Cette réflexion personnelle n'a pas forcément à être publique. Mais dire que cette réflexion doit exister, en discuter collectivement les enjeux et les enseigner aux étudiants mérite de l'être. Car la déconfessionnalisation n'est pas un acquis immuable. Comme le soulignait Noémie Recous dans son intervention, elle doit se construire et reconstruire en permanence.

Christine BARRALIS
Université de Lorraine, CRULH, F-57000 Metz, France

[50] Paris, Fayard, 1996.

[51] CUCHET, Guillaume, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, part. p. 33-41.

[52] « C'est à condition de savoir que l'on appartient au champ religieux, avec les intérêts afférents (et qui peut dire ne pas y appartenir, au moins négativement, à travers la non-indifférence ?), que l'on peut maîtriser les effets de cette appartenance et y puiser les expériences et les informations nécessaires pour produire une objectivation non réductrice, capable de délaisser l'alternative du dedans et du dehors, de l'attachement aveugle et de la lucidité partielle », Pierre BOURDIEU, « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 63/1, 1987, p. 159.