
Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris
(Institut historique allemand)
Band 25/2 (1998)

DOI: 10.11588/fr.1998.2.61385

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

permet de suivre les différents épisodes des polémiques les plus brûlantes. Le principe de présentation des textes permet ainsi de constater que la critique de l'*Aufklärung* par les romantiques est rejetée par ceux qui, comme Jakob Salat ou Rebmann, sont restés attachés à l'idéal des Lumières (extraits 167 et 168). La radicalité du texte de WIELAND »Ein paar Goldkörner aus – Maculatur oder Sechs Antworten auf sechs Fragen« (extrait 84) s'explique mieux, rapproché du texte de GÖCHHAUSEN auquel il répond (extrait 83).

Bien sur, dans un ensemble d'une telle ampleur, les répétitions et le ressassement des arguments sont inévitables, mais seul un grand nombre d'extraits permet de rendre compte de la diversité des points de vue, de l'importance des enjeux politiques, religieux et philosophiques liés au développement des Lumières et de l'âpreté de la discussion. Ce livre constitue l'indispensable base documentaire pour un travail approfondi sur un phénomène présenté judicieusement dans sa réalité historique. Des index et une riche bibliographie remarquablement choisie et classée complètent l'ouvrage. Un seul regret: on aurait aimé des notices bio-bibliographiques plus étendues sur les différents auteurs, parmi lesquels beaucoup sont tombés dans l'oubli.

Roland KREBS, Paris

Rudolf SCHLÖGL, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840*, Munich (R. Oldenbourg Verlag) 1995, 447 p.

L'ouvrage de Rudolf Schlögl, soutenu comme mémoire d'habilitation à la Wilhelms-Universität de Westphalie en 1992 (l'A. ne précise pas dans quelle mesure il a remanié son travail mais des références bibliographiques postérieures à cette date ont, en tout cas, été prises en compte), se donne pour objet le processus de détachement de la religion (*Säkularisierung*) qui affecta les couches supérieures et moyennes des villes de Cologne, Aix-la-Chapelle et Münster dès avant la sécularisation officielle (*Säkularisation*) de l'époque révolutionnaire et napoléonienne. L'A. part de 1700, apogée de la piété baroque, et mène son étude jusqu'en 1840, quand le catholicisme est en passe de se réorganiser en religion de masse. Le décrochage, qui caractérise la phase »éclairée« intermédiaire, intervient dans le dernier tiers du XVIII^e siècle, plus ou moins précocement selon les villes (Cologne, métropole commerciale dynamique, anticipant toujours sur la ville de résidence qu'était Münster, et Aix-la-Chapelle apparaissant, au total, comme plus proche de la première que de la seconde). Pour en prendre la mesure, l'A. procède à la combinaison ambitieuse d'une méthode empirique qu'on peut dire, pour aller vite, française (celle de l'histoire quantitative ou sérielle du fait religieux) et des concepts d'une sociologie des religions principalement allemande (Niklas Luhmann exerçant l'influence déterminante), dont l'A. connaît remarquablement les développements les plus récents. Le corpus soumis à l'analyse quantitative (2600 testaments, 271 inventaires de bibliothèques, 875 mémentos [Totenzettel]) est du type familier aux historiens français depuis trente ans et ses résultats ne les surprendront guère: baisse de la part du livre religieux dans les bibliothèques, fléchissement des vocations, chute des invocations dans les testaments et des demandes de messes. Le classicisme du tableau ne doit pas conduire à sous-estimer l'apport de la recherche. L'A. fait lui-même le parallèle entre ses constats et ceux de Michel Vovelle ou de Jean Quéniart, et il est certainement intéressant de retrouver en terre germanique une évolution très semblable à celle de la France. Reste que la méthode quantitative soulève, ici comme ailleurs, certaines difficultés: que l'ensemble »traités de casuistique« tienne une moindre place dans les catalogues de bibliothèques ne nous apprend rien sur des phénomènes aussi importants que le passage du probabilisme au probabiliorisme ou, plus tard, la diffusion du ligurisme. Il est quelque peu sommaire d'identifier en bloc la casuistique aux jésuites et à leur »compréhension mécanique de la pénitence« (p. 106, 108). Que certains sociologues, dans le cadre d'une théorie générale de la religion, aient cru pouvoir poser que »les jésuites se conten-

taient de la simple apparence et promettaient le salut à tous ceux qui suivaient les règles de la casuistique» (p. 26, note 85), n'empêche pas que l'affirmation ne soit une caricature. On en dira autant de celle selon laquelle la mystique, par sa recherche d'un accès direct à Dieu au détriment des médiations ecclésiastiques »exprimait davantage l'image bourgeoise de la personnalité« (p. 105): il ne serait pas moins (quoique, sans doute, sous une forme aussi générale, pas beaucoup plus) légitime de rattacher le pur amour à un *ethos* aristocratique. Les évolutions internes du discours théologique sont traitées bien sommairement: Osptraet (p. 168–169) ou Febronius (p. 138–139) ne paraissent être connus que de seconde main, et il est un peu singulier de désigner Fénelon comme l'adversaire de Bossuet »dans la querelle janséniste« (p. 102) (quant au »Télémaque«, peut-on dire qu'il a été »rédigé initialement pour une clientèle noble«?). L'A. s'en tient aux sermons, aux articles de journaux et aux ouvrages de piété en langue vulgaire, sans s'expliquer sur son exclusion des traités théologiques, assez étonnante quand il s'agit de traiter de la culture du clergé. Est-ce parce que, comme il le dit dans un autre contexte, ce sont là des »lieux trop proches du centre de la puissance ecclésiastique« (p. 296, note 61)? Ou est-ce le latin qui est en cause (on reste perplexe devant l'»ex operae [!] operato« de la p. 221)? On regrette, en tout cas, d'autant plus cette abstention que l'A. s'est livré sur les formules des mémotos à un travail d'analyse sémantique remarquable de finesse et de précision (p. 269–280 et p. 296–324) qui me paraît constituer la meilleure partie de son ouvrage aussi bien que la plus originale, en tout cas pour un lecteur français. Est-ce un hasard si c'est aussi celle où l'A. s'est le mieux dégagé de ses références sociologiques? On touche ici au problème majeur: bien conscient des lacunes de la méthode quantitative (car son ouvrage est tout sauf intellectuellement naïf), R. S. a cru pouvoir y obvier en empruntant à la sociologie des religions un modèle du processus de sécularisation (voir p. 20) et, plus généralement encore, du passage, dans l'organisation de la société, du principe »hiérarchique« au principe »fonctionnel«. On reconnaîtra volontiers à l'A. son aisance sur ce terrain, encore que, dans le détail, l'importation de certains concepts soit un peu problématique (je ne vois pas, malgré la note 139, p. 80 que des expressions comme »habitus intellectuel«, »habitus intellectuel et esthétique« (p. 125) ou »habitus religieux« (p. 328), puissent »se comprendre au sens de Bourdieu«: c'est une des affirmations essentielles de Bourdieu que l'*habitus* est une structure qui traverse les différents champs de la pratique et que, comme principe de classement incorporé, il est fondamentalement inconscient). Le risque est que les données empiriques n'apparaissent plus, dès lors, que comme illustration ou, au mieux, documentation d'une théorie déjà formée. Il n'est pas toujours très clair à lire R. S. (dont les notes mêlent constamment références d'archives locales et renvois à des théories sociologiques par définition infalsifiables), à quel niveau son discours entend se situer, – et, par là même, quel genre de discussion il invite ou accepte. Les concepts sociologiques ne doivent pas mâcher le nécessaire travail d'interprétation. Or les résultats obtenus par l'A., si intéressants qu'ils soient, ne paraissent pas autoriser à conclure à un mouvement général de sécularisation: il faudrait au moins, pour s'en tenir aux ressources classiques de l'histoire religieuse »externe«, y joindre d'autres indicateurs: nombre des pascalisants, calendrier des naissances, traces de pratiques contraceptives ... Certaines affirmations de la conclusion, ainsi que »la religion fut repoussée pour l'esprit bourgeois dans la sphère de l'esthétique; elle devint une question de goût« (p. 334), n'ont aucun fondement dans le corps de l'ouvrage. Au total, R. S. nous a donné un livre intéressant, bien informé et qui sera au nombre, désormais, des références obligatoires sur le problème de la sécularisation des sociétés européennes à l'âge des Lumières. Reste que, même pour jouer avec brio des frontières, il a sans doute eu tort de croire pouvoir esquiver jusqu'au bout la question: qu'est ce qui rend une démarche, une argumentation, un discours proprement historiques? Et qu'est-ce qui en fait autre chose, quelque chose d'intelligent, sans doute, de stimulant, plus intelligent et plus stimulant même, mais, malgré tout, autre chose?

Jean-Louis QUANTIN, Versailles