Sur la construction des identités confessionnelles dans l'Allemagne du XVIII^e siècle*

Dominique Julia

Au sein des études sur la confessionnalisation, l'ouvrage de Christophe Duhamelle apporte au moins une triple innovation. Tout d'abord, alors que celles-ci se sont davantage focalisées sur le XVI^e et la première moitié du XVII^e siècle, l'auteur déporte délibérément le regard vers le XVIII^e siècle et le temps des réformes éclairées [1]. Ensuite, tandis qu'elles se sont plutôt concentrées sur le monde urbain [2], il choisit d'étudier le monde rural [3]. Enfin, s'il ne récuse certes pas ce paradigme fécond qui, depuis près de quarante ans, a irrigué tant de recherches outre-Rhin, il procède

* À propos de Christophe DUHAMELLE, *La frontière au village. Une identité catholique au temps des Lumières*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2010, 325 p. et 6 cartes. Un glossaire précis (p. 301-320) regroupe en quelques grandes notices la définition des termes techniques utiles à la compréhension des réalités du Saint-Empire, constituant un très précieux outil de travail.

1 - Voir, cependant, la thèse d'Étienne FRANÇOIS, *Protestants et catholiques en Allemagne. Identités et pluralisme, Augsbourg, 1648-1806*, Paris, Albin Michel, [1991] 1993.

2 - Voir, à titre d'exemple, Berndt MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, Tübingen, Mohr and Siebeck, [1962] 2011 ; Gérald CHAIX, « De la cité chrétienne à la métropole catholique : vie religieuse et conscience civique à Cologne au XVI^e siècle », thèse d'État, université de Strasbourg, 1994, 3 vol.

3 - Voir pourtant Marc R. FORSTER, *The Counter-Reformation in the Villages: Religion and Reform in the Bishopric of Speyer, 1560-1720*, Ithaca, Cornell University Press, 1992 ; Heinrich Richard SCHMIDT, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit*, Stuttgart/Iéna, G. Fischer, 1995 ; Andreas HOLZEM, *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster, 1570-1800*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2000, particulièrement p. 285-454.

Annales HSS, octobre-décembre 2013, n° 4, p. 1141-1151.

https://doi.org/10.1017/S0395264900015134 Published online by Cambridge University Press

à un réexamen attentif de ses outils et de ses méthodes. À ses origines, le paradigme a été pensé comme une approche méthodologique macro-historique visant à construire une histoire globale : la confession devenait une catégorie centrale dans la formation de la société de la première modernité ; le modèle entendait tout à la fois s'opposer au primat des catégories socio-économiques en histoire sociale et s'écarter du modèle de la *Konfessionsbildung* (constitution des identités confessionnelles), proposé antérieurement par Ernst Walter Zeeden, qui charriait encore avec lui toute une série de postulats liés à l'existence même des confessions dans l'Allemagne des années 1950 en s'attachant à une généalogie des traditions religieuses et ecclésiastiques [4].

Portée pour une grande part par les travaux de Heinz Schilling [5] et de Wolfgang Reinhard [6] depuis les années 1970, la recherche sur la *Konfessionalisierung* a largement contribué à « déconfessionnaliser » en Allemagne l'historiographie religieuse, qui était davantage étudiée dans les facultés de théologie par les titulaires des chaires d'histoire de l'Église *(Kirchenhistoriker)*, et à se défaire des stéréotypes hérités qui faisaient de la Réforme un point de départ absolu du progrès ou, à l'inverse, de la Contre-Réforme une réaction à la modernité. Elle postule, en revanche, une évolution parallèle dans les trois confessions calviniste, catholique et luthérienne, qui, à l'intérieur d'un procès global de civilisation, consolide leurs différences et leurs frontières (confessions de foi) et est intrinsèquement liée à la genèse de l'État moderne, à l'organisation et au remodelage des structures politiques et ecclésiastiques sur la base de liens institutionnels à l'intérieur d'un territoire, enfin, au système de contrôle social des sujets *(Sozialdisziplinierung)* [7] : dans le cadre du Saint-

4 - Ernst Walter ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Munich/Vienne, R. Oldenbourg, 1965 ; *Id.*, *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und Katholischen Reform*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985.

5 - Heinz SCHILLING, « Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620 », *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*, Berlin, Duncker et Humblot, [art. 1988] 2002, p. 504-540. Voir, dans ce volume, l'ensemble des articles republiés dans la dernière partie : « Konfessionalisierung und nationale Identitäten », p. 433-699, tout particulièrement « Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur », p. 646-699.

6 - Une bibliographie de ses travaux (arrêtée à la date de 1998) a paru en langue française dans Wolfgang REINHARD, *Papauté, confessions, modernité*, éd. par R. Descimon, Paris, Éd. de l'EHESS, 1998, p. 239-251. Dans ce même volume, le chapitre 7, « La Contre-Réforme, une forme de modernisation ? Prolégomènes à une théorie des confessions », reprend l'article fondamental paru dans l'*Archiv für Reformationsgeschichte*, 68, 1977, p. 226-252. Une bibliographie, arrêtée à l'année 2005, figure sur le site de la *Lehrstuhl für Neuere Geschichte* de l'université de Fribourg-en-Brisgau.

7 - Sur le paradigme de la confessionnalisation, voir, dans la bibliographie française, Gérald CHAIX, « La 'confessionnalisation'. Note critique », *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 2002, p. 851-865 ; n° spécial « La confessionnalisation dans le Saint-Empire, XVI^e^-XVIII^e^ siècles », *Études germaniques*, 57-3, 2002, particulièrement l'article de Heinz SCHILLING, « La 'confessionnalisation', un paradigme comparatif et

https://doi.org/10.1017/S0395264900015134 Published online by Cambridge University Press

Empire et dans un territoire donné, les autorités séculières et religieuses imposent une seule confession institutionnalisée qui dispose de l'organisation exclusive du culte public [8].

À ce modèle très englobant, le reproche a été fait d'être trop réducteur en minimisant les spécificités de chaque confession, de privilégier une vision d'en haut, celle des élites, ecclésiastiques ou étatiques, en dédaignant les formes de comportement, les expériences et les pratiques du plus grand nombre dans la vie quotidienne, d'ignorer osmoses, emprunts et usages transconfessionnels [9]. D'où, au cours des deux dernières décennies, une attention soutenue au langage des différences religieuses et des divisions confessionnelles en partant, cette fois, de l'expérience religieuse du plus grand nombre, aux phénomènes de coexistence et d'interaction culturelles, aux négociations permanentes à l'intérieur des communautés confessionnelles et entre communautés, qui contribuent à former des identités religieuses contrastées mais où des degrés divers d'adhésion peuvent se dissimuler. Pour les anciennes Provinces-Unies, Willem Frijhoff propose ainsi la notion d'œcuménicité du quotidien [10]. C. Duhamelle s'inscrit résolument dans ce mouvement de réexamen qui atteint tout autant et parallèlement la notion de frontière [11].

interdisciplinaire. Historiographie et perspectives de recherche », p. 401-420 (avec une importante bibliographie), et la table ronde au cours de laquelle interviennent Patrice Veit, Christophe Duhamelle et Philippe Büttgen, p. 545-576 ; Philippe BÜTTGEN et Christophe DUHAMELLE (dir.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Éd. de la MSH, 2010, particulièrement l'article de Philippe BÜTTGEN, « Qu'est-ce qu'une culture confessionnelle ? Essai d'historiographie (1998-2008) », p. 415-437.

8 - Pour le rapport entre confession et territoire, il faut se reporter à Anton SCHINDLING et Walter ZIEGLER (dir.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession, 1500-1650*, Münster, Aschendorff, 1989-1997, 7 vol.

9 - Voir, par exemple, les critiques émises par Kaspar von GREYERZ, *Religion und Kultur. Europa 1500-1800*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2000, p. 65-89 et 94-110.

10 - Voir, à ce propos, Bertrand FORCLAZ (dir.), *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne, XVI^e-XVIII^e siècles*, Neuchâtel, Éd. Alphil/Presses universitaires suisses, 2013, particulièrement les contributions de Willem FRIJHOFF, « Chrétienté, christianismes ou communautés chrétiennes ? Jalons pour la perception de l'expérience d'unité, de division et d'identité de l'Europe chrétienne à l'époque moderne », p. 17-43, et de Mathilde MONGE, « Dans la couronne d'épines... : communautés et individus à Cologne (v. 1550-v. 1615) », p. 117-136.

11 - Pour la France, voir Daniel NORDMAN, *Frontières de France. De l'espace au territoire, XVI^e-XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998 ; pour le Saint-Empire, où la bibliographie est considérable, il faut au moins citer le livre inventif de Christoph MOTSCH, *Grenzgesellschaft und frühmoderner Staat. Die Starostei Draheim zwischen Hinterpommern, der Neumark und Grosspolen (1575-1805)*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 2001, qui récuse l'idée d'une histoire linéaire et montre comment la frontière est une construction permanente, née de conflits localisés, où les habitants savent admirablement jouer entre les différentes souverainetés ; voir aussi Étienne FRANÇOIS, Jörg SEIFARTH et Bernhard STRUCK (dir.), *Die Grenze als Raum, Erfahrung und Konstruktion. Deutschland, Frankreich und Polen vom 17. bis zum 20 Jahrhundert*, Francfort-sur-le-Main, Campus Verlag, 2007, qui mentionne la très riche bibliographie récente sur ce thème.

https://doi.org/10.1017/S0395264900015134 Published online by Cambridge University Press

Communauté villageoise et identité catholique dans l'Eichsfeld

L'observatoire sélectionné est une exclave catholique, dépendante de l'un des grands États territoriaux de l'Empire, l'archevêché-électorat de Mayence : l'Eichsfeld. Ce petit territoire (1 180 kilomètres carrés, 80 000 habitants, 3 villes, 170 villages), re-catholicisé à la fin du XVI[e] siècle, est situé dans une Thuringe majoritairement protestante : la frontière n'est donc jamais éloignée et le moindre déplacement amène chaque habitant à côtoyer l'*autre*, c'est-à-dire celui qui n'appartient pas à sa confession. Le but de cette enquête de *microstoria* est d'appréhender le confessionnel « dans ses bourgeonnements spatiaux et sociaux » plus que dans ses contenus dogmatiques ou ecclésiastiques (p. 12). C. Duhamelle n'ignore nullement l'ambiguïté de la notion d'« identité confessionnelle ». Il refuse de l'utiliser comme une essence mais cherche plutôt à la travailler comme une tension « entre l'uniforme imposé d''en haut' et son appropriation 'en bas' par la communauté » (p. 13) : d'où le rejet délibéré de tout fixisme et l'intérêt porté aux conditions changeantes des énonciations pour saisir la dialectique entre l'identité et les stratégies des acteurs ; l'approche du phénomène religieux en tant qu'enjeu social ensuite, le fil conducteur n'étant pas la norme confessionnelle, mais la délimitation des domaines où le fait d'être catholique est devenu partie intégrante d'un rapport à soi et aux autres ; cette exploration des indices qui révèlent une identification des protagonistes à une appartenance confessionnelle veut enfin se garder de toute tentation holiste et la replacer dans un ensemble complexe beaucoup plus large d'interactions et de discontinuités [12]. Ce qu'il importe de saisir est le processus même de *distinction* [13], le sens de l'affirmation d'une différence, ici confessionnelle.

Dans la discipline historique, cependant, il ne suffit pas de poser des questions pertinentes, il faut également pouvoir bénéficier de sources appropriées pour y répondre. L'électorat de Mayence ayant été supprimé en 1803, ses archives centrales sont revenues aux principautés qui avaient hérité de ses territoires : les archives restantes, déposées à Wurtzbourg, ont subi de lourdes pertes au cours de la Seconde Guerre mondiale et les documents relatifs à l'Eichsfeld y sont peu nombreux. Ce sont donc deux autres dépôts qui ont fourni l'essentiel de la documentation. D'une part, à l'annexe de Wernigerode des archives d'État de Magdebourg, sont conservées les archives du gouverneur et du gouvernement local de l'Eichsfeld : dès lors que les conflits entraînent des troubles à l'ordre public (tumultes lors des pèlerinages ou des processions) ou des heurts avec les territoires voisins, les plaintes affluent auprès du gouverneur civil. D'autre part, dans la plupart des cas, les affaires religieuses relevaient du commissariat ecclésiastique propre à l'Eichsfeld, dont le siège était situé à Duderstadt, puis, après 1781, à Heiligenstadt, et dont les compétences s'étendaient à la discipline ecclésiastique, la liturgie et le droit

12 - C. DUHAMELLE, *La frontière au village...*, *op. cit.*, p. 14-17.
13 - La référence à Pierre Bourdieu est explicite, *ibid.*, p. 10.

https://doi.org/10.1017/S0395264900015134 Published online by Cambridge University Press

confessionnel. Ces archives offrent au chercheur la possibilité de saisir la double correspondance du commissaire : celle qu'il entretient avec les paroisses (curés et/ou paroissiens) et celle qu'il échange avec le vicariat général de Mayence dont il dépend. C'est au travers de cette circulation épistolaire, qui traite des questions les plus diverses, qu'un faisceau d'éléments, nés de détails souvent inattendus, prend soudain sens et donne à lire les modalités de la construction des identités locales [14]. Établie à partir d'une documentation disparate, souvent incomplète, qui privilégie l'exposé de conflits, la supplique et l'enquête, la construction rigoureuse de C. Duhamelle reconstitue, dans des analyses subtiles, les enjeux majeurs qui peuvent se cacher sous des querelles à première vue minuscules.

Une première partie est consacrée aux rapports entre tradition, Lumières et identité. L'auteur démonte la rhétorique de l'offensive pédagogique des Lumières catholiques, qui disqualifie l'attachement aux usages anciens, jugé être le fruit de la niaiserie et de l'ignorance : le refus des réformes éclairées est d'emblée placé sous le signe d'un immobilisme réfractaire à tout changement, mais l'historien ne saurait être prisonnier de la temporalité dichotomique ainsi créée, d'autant moins que ce qui est dit ancien ou « immémorial » peut et doit être daté. La re-catholicisation qui s'opère dans les années 1570 se lit moins comme une transcription réussie de décisions normatives que comme des appropriations singulières qui les transforment en usages et en droits, comme des choix qui peuvent aussi être des refus : il y a tout à la fois reformulation (ainsi l'introduction de la « prière perpétuelle ») et sélection (qui peut être soit un refus, soit la non-observation d'une interdiction), ce qui dénote une capacité d'adaptation jouant jusque dans l'argumentation des doléances communautaires et ne peut être taxé de défense nostalgique d'un temps immobile. La tradition est ici « autant invention que réception » (p. 56). Pour comprendre la place, prépondérante et pour nous étrange, que prend l'immémorial dans l'argumentaire des suppliques, il convient de revenir au droit d'Empire qui règle les conflits interconfessionnels en définissant ce qui est légitime ou non : ce qui est en jeu ici est la *possessio*, c'est-à-dire l'usage établi à la date de l'année normative fixée par la paix de Westphalie, le 1er janvier 1624. Le « toujours » de la pratique, invoqué par les communautés, renvoie à cette *possessio* qui tient un rôle majeur dans la construction des identités confessionnelles : elle est régulièrement invoquée dans les querelles qui divisent les territoires sur ce terrain et constitue comme « une grammaire juridique de l'argumentation » (p. 76). La démonstration de C. Duhamelle tire sa force, pour une grande part, de l'excellente connaissance qu'il a du droit impérial.

L'auteur analyse ensuite les relations entre communauté villageoise et identité confessionnelle. Les réformes pastorales du XVIIIe siècle visent à recentrer la piété des fidèles sur l'église paroissiale (par exemple, des restrictions sont apportées aux pèlerinages), dans le but tout à la fois d'une utilité sociale et d'une sédentarité dévotionnelle. Mais, d'une part, les relais locaux de l'autorité électorale ou épiscopale, tant au niveau civil (gouverneur) qu'ecclésiastique (commissariat situé à

14 - *Ibid.*, p. 17-18.

https://doi.org/10.1017/S0395264900015134 Published online by Cambridge University Press

Heiligenstadt), ont dans l'Eichsfeld un appareil peu développé ; d'autre part, la circonscription paroissiale ne correspond que dans un quart des cas au seul village, certains possédant deux ou trois églises. De cette situation complexe découle le fait que les suppliques et les plaintes ne peuvent être considérées comme de simples réactions aux mesures d'en haut, mais doivent être lues comme « des indices de l'appropriation des marqueurs confessionnels dans le sentiment d'appartenance communautaire » (p. 96). Il est symptomatique que les conflits se centrent sur les rapports entre communauté et curé. Au sein de ceux-ci, le problème de la confession auriculaire est central ; le boycott du curé, dès lors qu'il tente d'imposer à ses ouailles une sédentarisation de la communion et de la pratique de la confession, est une menace bien réelle : le village défend son droit acquis à un certain nomadisme (et aussi son refus que le curé puisse acquérir une connaissance « intime » de tous ses paroissiens). Les curés, à l'interface entre les autorités archiépiscopales et les populations, préfèrent donc, plutôt que d'encourir une dénonciation, passer des compromis. Ce qui est sûr, en revanche, c'est que les fidèles catholiques ont bien incorporé, dans leur horizon, l'injonction faite aux prêtres par la Réforme tridentine du devoir de chasteté et que, paradoxalement, ils retournent désormais cette prescription contre une administration ecclésiastique soucieuse, au contraire, de maintenir le secret sur les affaires de mœurs qui touchent les clercs ; un des aspects de l'anticléricalisme est justement le reproche fait aux prêtres de transformer leur connaissance des secrets de la paroisse en instrument de pouvoir.

Les investissements matériels consentis par les communautés d'habitants pour le financement des lieux et des pratiques cultuelles renforcent le sentiment d'appropriation confessionnelle : les relations entre communautés et curés s'apparentent dès lors à des relations de commanditaire à prestataire ; contrairement aux promoteurs des réformes éclairées qui voudraient rigoureusement séparer sacré et profane et réduire ce dernier à la portion congrue, les villageois défendent des usages festifs, sociaux et ambulatoires (processions des Rogations, pèlerinages) ; l'appartenance catholique s'insinue dans l'idéal de la cohésion communautaire par le biais de l'importance des dépenses de type confessionnel au sein des budgets. Du même coup, les tentatives d'épuration ou de restrictions de pratiques par les autorités sont perçues comme une atteinte non seulement à un droit, mais plus profondément au respect pour les ancêtres, le pèlerinage-procession au Hülfensberg revêtant, parmi ses caractéristiques, la visée exorcistique d'assurer une cohésion apaisée de la communauté entre les vivants et les morts. Lors des conflits, l'identification confessionnelle s'établit par un consensus à travers un débat public et un vote communautaire qui, une fois acquis, étaie l'idéologie « unanimiste » de l'appartenance. La confessionnalisation n'est pas née du communalisme, mais les processions et bénédictions multipliées par la Réforme catholique sont devenues le « bien commun » que revendique désormais la communauté rurale dans une autonomie croissante par rapport aux nouvelles injonctions venues des autorités.

https://doi.org/10.1017/S0395264900015134 Published online by Cambridge University Press

La frontière, lieu de défi et miroir de soi sous le regard de l'autre

La « circonstance de l'opinion contraire », pour reprendre les termes qu'employait Montaigne dans son *Journal de voyage*, lors de son passage à Baden en Suisse en 1580 [15], est décisive dans la construction de l'identité catholique : la frontière territoriale est aussi une frontière confessionnelle, face aux calvinistes de Hesse-Cassel, au sud, et aux luthériens partout ailleurs (électorat de Hanovre, comté de Schwarzbourg, ville libre de Mühlhausen, Prusse), même si elle ne coïncide pas toujours avec elle. Elle résulte d'une construction volontaire, l'auteur évoquant ici « une entreprise pédagogique de sémantisation confessionnelle de la frontière » (p. 144). Alors que les autorités catholiques veulent désormais éviter tout ce qui peut susciter la critique des protestants (vente d'*ex-voto* dans les sanctuaires, type de dévotion mariale, etc.), elles se heurtent rapidement, de la part des populations (et même dans les débats internes à la hiérarchie locale), au refus de réduire tout ce qui, justement, différencie le catholique de ses voisins qui ne le sont pas, chaque spécificité étant un défi lancé à l'autre : l'identité confessionnelle est crispée sur la différence et l'altérité est intégrée dans la définition de soi, d'où une incompatibilité avec des réformes religieuses perçues comme un abandon ou la reconnaissance d'une infériorité culturelle par rapport à l'autre, c'est-à-dire une défaite [16].

L'analyse spatiale des déplacements collectifs apporte à cet égard des conclusions particulièrement suggestives. D'une part, les déambulations propitiatoires ou conjuratoires pour la protection du terroir villageois tendent, dans les villages situés aux frontières, à établir une osmose entre confins du terroir et frontière territoriale, ce qui, justement, dessine une frontière plus générale, confessionnelle, dans l'acte même de la procession. D'autre part, cet espace villageois se dilate : soit, comme dans le cas de la prière perpétuelle, le passage du flambeau d'un village à l'autre, selon la règle de la contiguïté territoriale, développe un itinéraire qui suit de près la frontière et contribue à la formation de l'identité collective de l'Eichsfeld [17] ; soit, comme dans le cas des pèlerinages-processions ordonnés, et tout particulièrement celui du Hülfensberg à l'extrême sud du territoire, le plus fréquenté, le lieu saint est lui-même situé sur une limite, dans une confrontation directe avec l'autre. Cet espace peut se dilater encore davantage par le franchissement de la frontière confessionnelle, moins par les déplacements individuels du simple *Pilger* (pèlerin) que par le *Wallfahrt* (pèlerinage-procession) collectif qui conduit des pèlerins de l'Eichsfeld au pèlerinage du Saint Sang à

15 - Michel de MONTAIGNE, *Journal de voyage*, éd. par F. Rigolot, Paris, PUF, 1992, p. 23 : « Ceux qui tiennent là la religion catholique sont beaucoup plus tendus et dévotieux par la circonstance de l'opinion contraire. »

16 - Voir des remarques similaires chez Laurent JALABERT, *Catholiques et protestants sur la rive gauche du Rhin. Droits, confessions et coexistence religieuse de 1648 à 1789*, Bruxelles, Peter Lang, 2009, p. 416-429.

17 - C. DUHAMELLE, *La frontière au village...*, *op. cit.*, carte p. 158.

https://doi.org/10.1017/S0395264900015134 Published online by Cambridge University Press

Walldürn, situé dans l'archevêché-électorat de Mayence, mais à plus de 200 kilomètres au sud, ce qui les oblige à traverser des territoires protestants « avec deux bannières au vent, comme une armée chrétienne », ainsi que l'écrivent les habitants du village de Dingelstädt en 1781 [18]. Il y a là une exaltation de la frontière confessionnelle, devenue point d'honneur collectif du village sous le regard de l'autre. Dans le pèlerinage-procession, l'expérience de la limite recouvre en effet cet honneur. Pratique typique de la confessionnalisation catholique imposée d'en haut et datable précisément (1649), la procession au Hülfensberg s'est ainsi effectuée dans le cadre de la communauté rurale, chaque village possédant sa propre géographie pèlerine : il s'agit bien d'un combat symbolique fort, dès lors que celui-ci traverse une communauté protestante [19].

Les identités confessionnelles sont donc spéculaires et se nourrissent d'emprunts ou de mimétisme du camp adverse : c'est ainsi que le chant catholique en allemand est devenu l'un des principaux marqueurs de la confession et que le refus qui est fait de l'introduction d'un recueil de « nouveaux » chants tient moins à leur contenu qu'à l'apparent abandon de catholicité qu'ils semblent signer [20]. La moquerie et le rire sont un autre signe de cette spécularité : ils manifestent l'importance de l'observation de l'autre pour la manière de se reconnaître soi-même, les archétypes de ces plaisanteries tournant toujours autour des mêmes thèmes (processions, miracles, présence réelle dans l'Eucharistie) et le sarcasme contribuant à la formation de la frontière ; le rire est ainsi une « assignation d'identité » qui confirme la distinction, mais cette violence, toute verbale, constitue un espace de confrontation symbolique, sans sang versé, où se concilient coexistence (enjointe par le droit d'Empire) et distinction (p. 189). Un des exemples les plus suggestifs de l'identité spéculaire est le franchissement par le pèlerinage-procession de la frontière, ou tout simplement son approche ou un dépassement même minime. Cette entrée en terre protestante, ou cette simple proximité, provoque des incidents. L'ordre de la procession, les chants unanimes, les repères des cierges et des bannières font de la société pèlerine une « société confondue [21] » et comme

18 - Sur le pèlerinage de Walldürn, voir Wolfgang BRÜCKNER, *Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtens*, Aschaffenbourg, P. Pattloch, 1958 ; sur le pèlerinage dans le Saint-Empire comme appropriation progressive de la distinction confessionnelle et son expansion vers tous les domaines de la vie sociale, voir la synthèse stimulante de Christophe DUHAMELLE, « Le pèlerinage dans le Saint-Empire au XVIII^e siècle. Pratiques dévotionnelles et identités collectives », n° spécial « Frühe Neuzeit-Revolution-Empire 1500-1815 », *Francia*, 33-2, 2006, p. 69-96.

19 - On retrouve cette même exaltation du passage de la frontière dans les pèlerinages des catholiques néerlandais vers Kevelaer : Marc WINGENS, « Franchir la frontière. Le pèlerinage des catholiques néerlandais aux XVII^e et XVIII^e siècles », *in* P. BOUTRY, P.-A. FABRE et D. JULIA (dir.), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2000, p. 75-85.

20 - Christophe DUHAMELLE, « Konfessionelle Identität als Streitprozess. Der Gesangbuchstreit in Wendehausen (Eichsfeld), 1792-1800 », *Historische Anthropologie*, 11-3, 2003, p. 397-414.

21 - Alphonse DUPRONT, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 343 et 406.

https://doi.org/10.1017/S0395264900015134 Published online by Cambridge University Press

une métonymie de la communauté rurale catholique sous le regard hostile de l'autre.

Intermittences et discontinuités

Dans une dernière partie, C. Duhamelle examine les discontinuités qui affectent l'identité. Celles-ci peuvent être d'ordre spatial : l'archevêché-électorat de Mayence est un ensemble de territoires disjoints, disposant d'un degré variable d'autonomie politique ; le fractionnement territorial entraîne une fragilité de la frontière, jouant sur plusieurs échelles, et finalement poreuse. Des zones d'indétermination et de contestation subsistent, qui peuvent tout autant être des matrices d'identité que des zones d'incertitude confessionnelle, les habitants oscillant entre la proclamation de l'une ou l'autre appartenance, selon leurs besoins, et sachant jouer de l'obédience territoriale qu'ils reconnaissent (et dont ils peuvent changer) [22]. Il y a donc aussi un brouillage spatial de la démarcation confessionnelle, les tribunaux de nobles luthériens favorisant, par exemple, un contournement des prescriptions catholiques. La discontinuité est également d'ordre temporel [23] : outre le fait que, pour un certain nombre d'activités, les distinctions s'effacent (à l'armée ou bien par la présence d'élèves protestants dans les collèges jésuites), les temps forts des antagonismes confessionnels sont les jours de fêtes religieuses, particulièrement au printemps et en été. Mais les temps faibles, moins bien connus, occupent la majeure partie de l'année : les échanges économiques quotidiens échappent le plus souvent à ces affirmations collectives d'appartenance.

Le brouillage intervient aussi lorsque des protestants ont recours à des pratiques catholiques pour conjurer les esprits malins (eau bénite de saint Ignace, appel à un prêtre catholique pour des bénédictions ou des exorcismes en Saxe ou en Hanovre) : dans ces moments de détresse face au malheur, le sentiment d'appartenance confessionnelle semble rester en retrait par rapport à l'efficacité attendue d'un rituel plus ancien que le partage confessionnel [24]. Au sein du cycle de vie, la conversion à l'approche de la mort, moment majeur d'une transgression par rapport à l'identité confessionnelle, pourrait bien exprimer la représentation que chaque

22 - Voir, à titre de comparaison, C. MOTSCH, *Grenzgesellschaft und frühmoderner Staat*..., *op. cit.*, notamment p. 140-154.

23 - Une des discontinuités temporelles est le calendrier différent pour le *Corpus Catholicorum* et pour le *Corpus Evangelicorum*. Mais l'harmonisation décrétée par la Diète d'Empire le 18 février 1700 ne signifie aucunement la victoire d'un camp sur l'autre et le calendrier « julien réformé » des protestants maintient sa différence avec le calendrier grégorien jusqu'en 1776, bien que les dates aient désormais quasi toujours coïncidé ; voir Christophe DUHAMELLE, « Une frontière abolie ? Le rapprochement des calendriers catholique et protestant du Saint-Empire en 1700 », *in* B. FORCLAZ (dir.), *L'expérience de la différence religieuse*..., *op. cit.*, p. 99-114.

24 - Voir un cas similaire dans Michèle ROBERT, « L'image des rapports supraconfessionnels dans les régions rurales de Neuchâtel par le biais de leur répression consistoriale », *in* B. FORCLAZ (dir.), *L'expérience de la différence religieuse*..., *op. cit.*, p. 231-248.

https://doi.org/10.1017/S0395264900015134 Published online by Cambridge University Press

confession se fait l'une de l'autre, quand il s'agit « d'arriver plus sûrement au ciel ». Les mariages bi-confessionnels, moins rares que les conversions, réprouvés par les Églises et ignorés par le droit d'Empire, ne donnent lieu à aucune règle d'ensemble quant à la religion suivie par les enfants, comme si seules des décisions individuelles déterminaient l'affiliation de tel enfant à telle confession. On observe donc constamment des accommodements et des entrecroisements qui viennent rompre la cohésion ; les barrières confessionnelles s'avèrent d'ailleurs fragiles quand les déplacements économiques multiplient les promiscuités. Tel curé, qui porte le viatique à un mourant dans son village catholique, renonce pourtant à porter la chape pour éviter les quolibets, la route étant le lieu par excellence du passage.

Le temps des Lumières est celui d'une dévalorisation sociale du confessionnel. Les élites rejettent la « populace » du côté de l'immobilisme et, abandonnant des pratiques qu'elles avaient impulsées un siècle plus tôt, assimilent désormais les dévotions baroques (translations de reliques romaines, pèlerinages) à la superstition et au vagabondage, toute résistance aux injonctions « éclairées » étant attribuée à la « lie » du peuple, ce que dément formellement le décompte des scrutins des communautés, quand on peut l'analyser. Particulièrement visible est, à propos de la lutte contre les épidémies, le découplage entre la restriction de la sphère religieuse parmi les élites savantes et le maintien, chez les populations rurales, de pratiques rituelles qui poursuivent les processions, circumambulations et bénédictions. Mais les évolutions ne sont pas forcément univoques ni linéaires : les prélats catholiques tiennent au *statu quo* impérial et la dévotion populaire, face aux excès de l'*Aufklärung* protestante, se voit idéalisée, l'université de Göttingen, proche, étant même perçue comme un lieu de perdition pour la jeunesse. S'il y a déprise du confessionnel au niveau du Saint-Empire et des territoires (ainsi en Prusse) comme dans de nombreuses sphères (science, échanges intellectuels, etc.), il y a aussi maintien ou durcissement des espaces confessionnels au niveau local. Il est donc plus exact de parler de déplacements : reflux au niveau des élites, des États, des Églises, mais autonomie nouvelle des communautés rurales dans ce domaine par rapport aux réformes proprement religieuses conduites par les élites ecclésiastiques. Lorsque le clergé se refuse désormais à accompagner les dévotions collectives de leurs fidèles, les laïcs s'y substituent : la « disciplinarisation » qui avait, aux siècles précédents, accompagné la confessionnalisation devient une autodiscipline qui se retourne contre les vecteurs initiaux du processus. En cela se marque une conscience aiguë, de la part de la communauté villageoise, de sa responsabilité et de sa compétence en matière religieuse, soucieuse de la défense de ses usages et de ses droits : la distinction confessionnelle est devenue un attribut de la communauté.

Les conclusions du livre de C. Duhamelle dépassent bien évidemment le cadre du territoire étudié, d'autant plus qu'il joue constamment sur les échelles d'étude (de la communauté rurale au Saint-Empire) et pratique la comparaison. Sa démonstration manifeste comment, au sein de l'extrême fragmentation de l'espace du Saint-Empire, la paix de religion a assuré le pluralisme des confessions et organisé juridiquement tant la pérennité de chacune que leur coexistence désormais pacifique. Les mécanismes identitaires de la distinction ont conduit, du même coup, à une expansion et à une prolifération du confessionnel jusque dans des

https://doi.org/10.1017/S0395264900015134 Published online by Cambridge University Press

domaines qui *a priori* sont indifférents *(ἀδιάφορα)* à la définition des désaccords théologiques. Désormais autonome et échappant, pour une large part, aux impulsions venues des autorités politiques ou religieuses, il rassemble, dans une reformulation constante, la communauté rurale, prenant ainsi une dimension « populaire ». De ce point de vue, l'ouvrage s'inscrit délibérément contre toute téléologie qui verrait dans la période des Lumières une marche inéluctable vers la sécularisation. Les évolutions ont été, en réalité, infiniment plus complexes.

On se contentera, pour conclure, de deux observations. Si, en Allemagne, le phénomène religieux ne s'atteint que par la distinction confessionnelle, celle-ci ne l'épuise pas. Par souci méthodologique, l'auteur s'est refusé, pour la visée qui était la sienne, à prendre la norme confessionnelle comme fil conducteur de sa démonstration : « Un dogme », écrit-il, « une orthopraxie et un appareil institutionnel donnent une définition suffisante du catholicisme comme de toute confession » (p. 14). On ne contestera pas pareil propos, mais il demeure toutefois important de déterminer les variations perceptibles dans les modalités par lesquelles les habitants s'incorporent la profession de foi reçue, comme dans les degrés de leur adhésion. L'auteur est d'ailleurs parfaitement conscient des choix qu'il a faits, son objectif n'ayant été d'écrire ni une histoire religieuse de l'Eichsfeld, ni une monographie d'histoire sociale mais, à partir du cas de cette région, « une histoire sociale de l'appartenance religieuse en Allemagne à la fin de l'époque moderne » et d'en tirer des « enseignements sur les mécanismes de l'identité » (p. 259). Par ailleurs, cette analyse au microscope d'une spécificité du Saint-Empire moderne est aussi, pour un historien de la France, une invitation à relire autrement l'histoire et l'historiographie religieuses de son pays, si différentes : sous l'autorité du roi très chrétien, l'organisation d'un pluralisme confessionnel (et avec quelles restrictions !) n'a été qu'une parenthèse de moins d'un siècle. L'étude de Valérie Sottocasa a, par exemple, démontré combien, en Languedoc, la mémoire des conflits entre catholiques et huguenots des XVI^e^ et XVII^e^ siècles était vive dans les communautés de chaque confession et avait rejoué très fortement lors des affrontements de la Révolution française, façonnant en profondeur les attitudes collectives vis-à-vis des événements [25]. Il est probable qu'une analyse systématique des zones de frontière confessionnelle au temps de la Révolution, et menée à l'échelle des communautés rurales concernées, apporterait des éléments précieux à notre compréhension de l'acquiescement (ou de la résistance) à la politique des années 1791-1799.

Dominique Julia
Centre de recherches historiques
Centre d'anthropologie religieuse européenne

25 - Valérie SOTTOCASA, *Mémoires affrontées. Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, Rennes, PUR, 2004, p. 275-346.

https://doi.org/10.1017/S0395264900015134 Published online by Cambridge University Press