Réception et fortune historiographique des *origines de l'esprit bourgeois*

Bernard Hours

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/266>

DOI : 10.4000/ccrh.266

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2003

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Bernard Hours, « Réception et fortune historiographique des *origines de l'esprit bourgeois* », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 32 | 2003, mis en ligne le 05 septembre 2008, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/266> ; DOI : 10.4000/ccrh.266

Ce document a été généré automatiquement le 23 avril 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

Réception et fortune historiographique des *origines de l'esprit bourgeois*

Bernard Hours

- 1 Il est banal de rappeler que les « années folles » révélèrent une crise profonde de la civilisation bourgeoise, préparée dès la « belle époque », précipitée par l'absurdité monstrueuse du premier conflit mondial et alimentée par l'impact de la révolution bolchevique. Au cours de cette période, le débat intellectuel en France fit un large écho à ce qui fut dès avant-guerre « une des préoccupations majeures du mouvement des idées en Allemagne » : « le problème de la naissance de l'homme moderne, du bourgeois »¹. On s'interrogeait donc sur l'identité du bourgeois : provocation réactionnaire sous la plume d'un René Johannet en 1924², spéculation plus libre dans l'atmosphère unique de Pontigny en 1929, sous les auspices de Paul Desjardins³. À la même époque, comme l'a déjà rappelé Catherine Maire, paraissaient « toute une série d'ouvrages sur la genèse du capitalisme moderne : Henri Sée, *Les Origines du capitalisme moderne*, et Richard Henry Tawney, *Religion and the Rise of capitalism* en 1926, Henri Hauser, *Les Débuts du capitalisme*, l'année suivante⁴ ». C'est dans ce contexte que Groethuysen publia en 1927 les *Origines de l'esprit bourgeois*. Même s'il ne les citait jamais dans son livre, il n'ignorait certainement pas les travaux plus anciens de Weber ou de Sombart. Mais s'il avait écrit à une autre époque, il n'aurait sans doute pas abusé à ce point du terme de « bourgeois » qui a indisposé plus d'un lecteur, à l'instar de Henri Mazel :

Je persiste à regretter qu'il ait introduit dans son titre ce mot bourgeois qui lui a été plus nuisible qu'utile⁵.

- 2 La version française dont il sera question ici, demeure une œuvre tronquée par les soins de l'auteur lui-même, par rapport à l'édition allemande en deux volumes⁶ ; du moins le deuxième volume auquel Groethuysen travaillait pour l'édition française n'a-t-il jamais vu le jour. Il n'en était pas moins légitime de consacrer une journée d'étude à cet ouvrage, principalement dans sa version française, et ce pour deux raisons au moins. Écrite il y a trois quarts de siècle dans un contexte très différent du nôtre, il demeure une référence,

un « classique », quelles que soient les nombreuses critiques que l'on peut lui objecter à juste titre. Enfin, c'est à partir de cette version française que semblent avoir été publiées la plupart des traductions : en espagnol (Mexico, 1943), en italien (Turin, 1949).

- 3 Cette forme tronquée contribue à lui conférer un caractère déroutant par son introduction démesurée et une apparence inachevée par l'absence de toute conclusion. L'impression de déséquilibre s'étend à l'écriture elle-même qui s'efface souvent derrière l'abondance de citations, que Raymond P. Hawes, dans sa recension impartiale et objective de la *Philosophical Review*, jugea néanmoins excessive et redondante⁷. De la même manière, Bernard Faÿ estima que « vouloir multiplier les exemples, c'est se vouer à n'en donner aucun qui soit probant. C'est de plus tuer un livre en le rendant illisible »⁸. Et pourtant, cette version ayant été voulue par son auteur, on ne peut douter qu'il lui ait conféré une cohérence. Et c'est bien ainsi qu'il est devenu un classique de l'historiographie française ; rarissimes ceux qui l'ont lu dans sa version allemande en deux volumes : aucun historien ne la cite dans sa bibliographie⁹.
- 4 À y regarder d'un peu plus près, c'est un classique qu'on ne connaît pas toujours très bien. N'est ce pas le propre des « classiques » ? Il n'en demeure pas moins que la fréquence de la mention des *Origines* dans les bibliographies demeure tout à fait disproportionnée par rapport à son exploitation réelle par les auteurs. Mais il est vrai que ce livre transcende les champs disciplinaires précis et que le philosophe, comme l'historien, le sociologue ou le littéraire peuvent y trouver du grain à moudre. Autre caractéristique du « classique » : depuis sa publication en 1927, chaque génération a éprouvé le besoin de le rééditer : la première fois en 1956, la deuxième en 1977. Et, des dix-mille exemplaires de cette dernière édition – nombre déjà remarquable – plus des trois quarts ont été vendus¹⁰. Ces deux dates correspondent d'ailleurs en gros au renouvellement des générations aux *Annales* : au retrait de Lucien Febvre d'abord, à celui de Fernand Braudel ensuite. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, les *Origines* avaient acquis droit de cité parmi les historiens, mais l'ouvrage était épuisé et difficile à trouver : la réédition de 1956 répondait à une attente. À la fin des années soixante-dix, la deuxième réédition apparaissait plutôt comme un hommage de l'anthropologie historique religieuse au précurseur trop longtemps méconnu. Le temps serait-il venu pour la génération actuelle de s'acquitter d'un devoir pieux ?

La réception des *Origines* à la fin des années vingt

- 5 La fortune historiographique des *Origines*, même si elle n'en dépend pas complètement, a sans doute été tributaire de l'accueil que le livre a reçu à la fin des années vingt. Ce ne sont pas les historiens qui, alors, lui ont prêté le plus d'attention¹¹. D'après les repérages de Hannes Böhringer¹², complétés par mes soins, la version française a fait l'objet d'une dizaine de recensions, dont une en allemand dans le *Litterarischer Handweiser*. Le chiffre peut paraître tout à fait honorable, même pour un ouvrage destiné à devenir un « classique ». Trois de ces recensions paraissent dans des revues destinées à un public cultivé mais non spécialisé, au sens universitaire du terme : le *Mercur de France*, dans sa livraison du 15 décembre 1927, six semaines après la *Nouvelle Revue française* qui se devait d'ouvrir le bal... L'année suivante, la très catholique *Revue des lectures* le classe comme un livre « convenant à tous », et en 1929, dans la *Revue européenne*, Bernard Faÿ malgré ses réserves sur la forme, en recommande la lecture, non sans détourner le propos général de Groethuysen, puisqu'il fait de « l'esprit bourgeois [...] l'annonce et la préparation du

marxisme, du matérialisme historique et de toutes les théories qui alimentent aujourd'hui les diverses formes du socialisme » !

- 6 Faut-il ranger dans cette même catégorie la *Revue marxiste* dans le premier numéro de laquelle Jean Bruhat regrette la timidité et l'insuffisance des analyses de Groethuysen ? Celui-ci, en effet, n'a pas vu que l'opposition Église / Bourgeoisie en masquait une autre plus fondamentale : l'opposition entre féodalisme et capitalisme. Il se condamnait à cet aveuglement dès lors qu'il ne donnait aucune définition précise du concept de « bourgeois », hésitant perpétuellement entre la bourgeoisie comme classe sociale précisément identifiable et la bourgeoisie comme notion morale (que Bruhat réduit très abusivement à l'esprit du « philistin » ou du « petit boutiquier garde national »). Du moins ce compte rendu est-il un des plus longs qui ait été consacré au livre avec celui de Daniel Halévy dans la *NRF*¹³.
- 7 Ce sont ensuite les philosophes et les sociologues qui se sont intéressés à l'ouvrage. En premier, la *Revue de l'Institut de sociologie* de Bruxelles, dans sa livraison du troisième trimestre de l'année 1927. La recension est longue et reprend méticuleusement la démonstration de Groethuysen. Le processus interne qui produit le bourgeois est clairement mis en évidence à la fois comme rupture puisque le bourgeois était peuple avant de devenir bourgeois, et comme émancipation intérieure réalisée au terme d'une double évolution : une diminution de la foi et un rétrécissement du champ d'application de la foi. Deux ans plus tard, dans la *Philosophical Review*, Raymond P. Hawes émet encore deux réserves en plus de celle que j'ai déjà mentionnée : d'abord sur l'absence de toute référence aux philosophes des Lumières (ce qui n'est pas tout à fait exact), ensuite sur le flou conceptuel dans lequel Groethuysen laisse la notion de bourgeoisie. Il est vrai qu'il pouvait paraître bien audacieux d'aller chercher la définition de l'esprit bourgeois dans le reflet qu'en transmettent les prédicateurs et les moralistes catholiques, alors même qu'il paraissait convenu, en particulier sous l'influence du marxisme, que la philosophie des Lumières traduisait justement au niveau des superstructures la montée en puissance de la bourgeoisie comme classe.
- 8 Plus subtilement, le reproche affleure aussi dans la superbe recension donnée par Daniel Halévy à la *Nouvelle Revue française* dans sa livraison du 1^{er} octobre 1927. L'hommage rendu à l'auteur est chaleureux :

Un écrivain, un véritable écrivain, né allemand, nourri de la France, a mêlé la sève des deux cultures, des deux races ; de cette double sève, il produit une pensée, une œuvre. Il y a là-dedans quelque magie... Tout être est capable d'une certaine vibration qui lui est propre : celle de M. Bernard Groethuysen produit une sorte de joie, qui est liée à un exercice très intense des facultés analytiques. Assurément il y a un secret dans une destinée si singulière¹⁴.
- 9 Mais la critique amicale ne tarde pas à percer le vernis de l'admiration. Halévy « soupçonne ce bourgeois qui conteste avec son curé, d'avoir lu et de réciter » Voltaire et Rousseau. Plus historien que Groethuysen, il lui rappelle, avec certes quelque approximation qu'il n'y a pas lieu d'examiner ici, que l'« honnête homme » est d'abord né de la littérature de cour et des traités de civilité aristocratiques. Nous verrons plus loin que la pierre d'achoppement demeure la définition même du bourgeois dont Groethuysen évacue, à tort selon Halévy, toute dimension de mystère. Au fond, c'est bien la méthode elle-même que Halévy suspecte : même s'il prend plaisir à « s'asseoir au prêche » aux côtés du « Français moyen », et même s'il prophétise avec justesse qu'après Groethuysen « plus d'un historien ira lire les sermons de ce curieux M. Régis », il ne peut s'empêcher

de suggérer que Groethuysen, moraliste qui « s'apparente aux grands Allemands attentifs à nos écrivains classiques, les Schopenhauer et les Nietzsche », est passé à côté d'une réalité sociologique, la pénétration de la philosophie des Lumières dans la bourgeoisie, dans une certaine bourgeoisie. La méthode pourtant ne choque pas la *Revue de métaphysique et de morale* qui, en 1933, non seulement en souligne l'originalité mais n'hésite pas à la considérer comme « des plus sûres ». L'auteur du compte-rendu est particulièrement sensible aux concessions de l'Église à l'esprit bourgeois par la réhabilitation de l'honnête aisance.

- 10 À ce point de notre enquête, les historiens n'ont pas encore pris la parole. En fait, ils semblent s'être cantonnés dans une prudente réserve. Je n'ai repéré que deux recensions émanant de la corporation : celle de Roger Picard, professeur à la faculté de droit de Lille, et celle d'Émile Coornaert dans la *Revue de synthèse* en 1931 : « Peut-être n'est-il pas trop tard, écrit-il en guise d'excuse, pour parler du livre de M. Groethuysen »¹⁵. Tous deux s'accordent à souligner la finesse et le caractère pénétrant du livre. Mais tandis que Picard, dans sa notice brève¹⁶, l'inscrit dans la continuité de Sombart, Coornaert se sent « assez loin des traits parfois aventurés, mais toujours incisifs » de l'économiste allemand : « l'impression d'ensemble manque de netteté ». À son tour, il s'avoue gêné par l'absence d'une véritable définition du bourgeois. Dans une rafale d'interrogations, il relève avec acuité les points faibles des *Origines*, en particulier l'idée que la naissance du monde nouveau serait l'œuvre exclusive de la bourgeoisie et que l'opposition jansénistes/jésuites refléterait ce conflit entre tradition et modernité. Mais Coornaert isole bien l'objet central du livre dont il relève tout l'intérêt : l'analyse de la transformation de « l'ancienne société, pénétrée de religion, en une société laïque ». Le silence des autres revues historiques demeure assourdissant. Rien, pas même l'indication de la publication du livre ni sa mention parmi les livres reçus, dans les grandes revues de l'époque : *Revue historique*, *Revue des questions historiques*, *Revue des études historiques*, *Revue d'histoire moderne*, *Annales historiques de la Révolution française*, *Revue historique de droit français et étranger*. Et l'intérêt ne semble pas beaucoup plus grand chez les historiens de la littérature : Daniel Mornet qui publiera en 1933 les *Origines intellectuelles de la Révolution française* n'éprouve pas même le besoin de signaler le livre dans la *Revue d'histoire littéraire de la France* dont il est pourtant un critique très productif durant cette période.
- 11 Tout aussi tonitruant, le silence des revues d'histoire religieuse. La *Revue d'histoire de l'Église de France* se contente de signaler la publication dans le troisième numéro de l'année 1927, tandis que la *Revue d'histoire de l'Église* le cite dans son bulletin bibliographique en 1928. Elle ne prend pas grand risque en indiquant également les recensions parues dans le *Historische Zeitschrift* et dans la *Deutsche Literaturzeitung*, d'autant plus qu'il s'agit très probablement dans ce cas de la version allemande et plus complète du tome I. Rien dans la *Revue des sciences religieuses*, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, dans la *Revue d'histoire des religions*, dans la *Revue d'ascétique et de mystique*. Aussi remarque-t-on avec intérêt les quelques lignes qu'Émile Poulat consacre à la première réédition du livre dans les *Archives de sociologie des religions* en 1957, trente ans plus tard ! Il rend grâce à Gallimard d'avoir « redonné cette oeuvre d'anthropologie sociale désormais classique et depuis longtemps introuvable »¹⁷. Même les revues à plus large public semblent ignorer superbement l'ouvrage : aussi bien le *Correspondant* que les *Études*, ce qui ne signifie pas que les Jésuites ne l'ont pas lu, ainsi que nous le verrons plus loin.

Un livre original ?

- 12 Ainsi, la dizaine de recensions cache mal un certain scepticisme à l'égard d'une œuvre appelée cependant à devenir une référence dans l'historiographie religieuse contemporaine. Rendre compte de ce paradoxe relève un peu de la gageure. Sans doute le propos tranchait-il par son originalité sur l'ensemble de la production historique d'alors, tout particulièrement en matière d'histoire religieuse. D'emblée Groethuysen se situe en dehors de toute perspective cléricale. Les thèmes et la manière de les aborder sont neufs : le sentiment de la mort, le péché, la représentation de Dieu, l'attitude face à l'argent et au profit, etc... Certes, à la même époque, Henri Bremond achève son *Histoire littéraire du sentiment religieux*. Comme Groethuysen, il use sans retenue de la citation, mais la ressemblance entre les deux ouvrages ne va pas au-delà de cette apparence formelle. Bremond analyse des auteurs spirituels, et même dans le neuvième et antépénultième volume consacré à la *Vie chrétienne*, il n'adopte pas du tout le même point de vue puisqu'il se livre à une étude littéraire des dévotions majeures de la Réforme catholique. D'ailleurs les deux auteurs s'ignorent superbement, du moins dans leurs références explicites. Mais le plus surprenant n'est pas la faible audience apparente des *Origines* dans les milieux de l'histoire religieuse. À cette époque l'histoire du catholicisme demeure encore une citadelle cléricale que les bataillons de l'université laïque contournent sans l'investir, laissant seulement quelques sentinelles aux points stratégiques pour justifier qu'elles ne dédaignent aucun domaine de la connaissance historique. La *Revue de l'histoire de France* créée à la veille de la Grande Guerre rassemble clercs et chanoines érudits. Dans cette histoire du clergé par le clergé, les *Origines* ne pouvaient guère trouver leur place.
- 13 Bernard Groethuysen était un philosophe allemand sans lien avec les milieux cléricaux. S'il avait reçu dans sa jeunesse une formation religieuse dont témoigne sa confirmation en 1895¹⁸, il n'était évidemment pas un auteur catholique et, même sans dévoiler ses options personnelles, son écriture manifestait une totale indifférence à toute perspective confessionnelle. Très proche de la NRF, lié à Gide, Baruzi ou Paulhan, en contact avec le parti communiste ne serait-ce que par l'intermédiaire de sa compagne Alix Guillaïn, connu pour communiste « de pensée et de cœur »¹⁹ par ses proches, Groethuysen n'avait guère de quoi se recommander à cette époque auprès des revues religieuses de spiritualité ou d'histoire. Et sa fréquentation des *Décades* de Pontigny ne pouvait pas non plus amadouer un clergé peu enclin à tant de liberté intellectuelle, après la liquidation du modernisme et au moment de la condamnation de l'Action française. C'est aussi pourquoi certains silences demeurent plus surprenants, comme celui de la *Revue d'histoire des religions*, au point de vue délibérément non confessionnel.
- 14 La démarche de Groethuysen recelait également une nouveauté radicale au niveau du discours historique, et même une méthode éminemment contestable à l'aune de la formation universitaire. En effet, Groethuysen place un miroir devant l'œil du prédicateur pour y capter l'image du bourgeois qui s'est dessinée sur sa rétine : le livre est ainsi fondé sur un double jeu de reflets qui n'est pas sans rappeler à la fois le mythe de la caverne et l'ironie socratique. D'autre part, tout en analysant le processus par lequel le bourgeois s'affirme autonome par rapport à l'Église, il n'a pas le souci d'en identifier les étapes ni d'en établir une chronologie. Au contraire, il jongle avec les époques, n'hésitant pas à enfile les unes aux autres des citations issues de périodes relativement éloignées et surtout produites dans des contextes différents. Enfin, tout en cherchant à définir cet

« esprit bourgeois », il n'en clarifie pas l'ancrage sociologique à une époque où la sociologie entre dans le champ de l'histoire universitaire en France : les *Annales* sont fondées par Marc Bloch et Lucien Febvre deux ans après la publication des *Origines*. Comme l'écrira trente ans plus tard Émile Poulat, Groethuysen réalise plutôt une « oeuvre d'anthropologie sociale »²⁰, mais l'anthropologie historique n'est pas encore née en France, en cette fin des années vingt. Bien des circonstances concourent donc à expliciter le silence des historiens lors de la publication des *Origines*.

- 15 Il n'en reste pas moins que le projet de Groethuysen était bien de nature historique. En premier lieu, il posait la question des origines, non pas dans une perspective métaphysique, mais bel et bien historique puisqu'il les situait dans un très large dix-huitième siècle. Que ce dernier soit assez vaguement déterminé et que de nombreux auteurs du dix-septième siècle soient appelés à la rescousse, ne modifie rien à cette perspective : un changement décisif s'est produit au dix-huitième siècle et Groethuysen veut produire au grand jour ce processus tel qu'il s'est déroulé dans la conscience même du bourgeois. Cette enquête n'était qu'une première étape d'une entreprise beaucoup plus vaste et beaucoup plus ambitieuse : ces origines devaient permettre d'en comprendre d'autres, celles de la Révolution française qui retenait l'attention de Groethuysen depuis 1904. L'association d'un questionnement historique et d'une démarche philosophique n'avait évidemment rien de surprenant de la part d'un universitaire allemand lui-même formé à l'école d'un Dilthey qui avait prôné la complémentarité des deux disciplines. Elle était incontestablement beaucoup plus déroutante pour les historiens français.
- 16 Cette étrangeté radicale résultait aussi probablement, comme l'a très justement souligné Bernard Dandois, de l'influence de la phénoménologie bien que Groethuysen n'en utilisât pas les concepts ni le vocabulaire. Sa méthode repose sur un aveu d'impuissance qui résonne en fait comme un postulat, voire comme une revendication qui va l'autoriser à ériger la prédication religieuse en miroir d'un sujet qu'il ne veut pas entendre directement comme s'il craignait d'être piégé par son discours. Ce postulat est simple : on ne peut accéder directement à ce que pense le bourgeois, car celui-ci est d'abord préoccupé de vivre et d'agir : *primum vivere*. Manière élégante d'évacuer tout le discours philosophique des Lumières comme expression de l'ascension bourgeoise. Le bourgeois de Groethuysen est un existentialiste qui s'ignore, ce qui justifie le détour méthodologique des *Origines* : il faudra le saisir par sa seule apparence encore accessible à l'historien, le reflet que les discours produits à son sujet veulent bien nous transmettre. Le bourgeois est donc bien appréhendé comme un *phénomène*, mais d'une manière qui semble exprimer le désir de se libérer de représentations trop convenues, de répondre au sentiment d'insuffisance d'un système explicatif.
- 17 On ne peut échapper ici à la question de l'influence de Dilthey sur Groethuysen.

La méthode de Dilthey, écrit Catherine Maire, consiste à ne pas se contenter de l'idée considérée en elle-même mais d'essayer de la saisir comme partie d'un tout vivant, lui rendre en quelque sorte ce caractère de vie qu'elle avait perdu en devenant quelque chose d'abstrait...cette idée d'une interprétation qui ressusciterait en quelque sorte la pensée en lui rendant le caractère de vitalité qu'elle avait à son époque, Groethuysen en fait remonter l'origine chez Luther, dans cette volonté de se pénétrer de l'histoire sainte, par conséquent de chercher une interprétation exacte des textes bibliques.²¹
- 18 Mais est-ce bien la méthode de Groethuysen dans les *Origines* ? Son bourgeois n'est pas une idée réinvestie de la dynamique du vivant. Si tel avait été le cas, Groethuysen aurait

mis en rapport la vitalité bourgeoise avec une philosophie exprimant ses aspirations, de la même manière qu'il avait pu souligner chez Luther la volonté de se « pénétrer de l'histoire sainte ». Or, il l'affirme avec force dans sa lettre-préface à Jean Paulhan :

Les philosophes nous ont dit bien des choses sur les origines de l'univers et sur la destinée de l'homme, et rien ne semble d'abord nous empêcher d'y rechercher l'expression de l'esprit bourgeois, mais je me méfie un peu de leurs systèmes. J'y vois des mondes de toutes sortes, bien différents entre eux. Le bourgeois ne vit dans aucun de ces mondes. Il a son chez-soi et s'y est installé. C'est lui qui se l'est aménagé ; c'est son œuvre. Les philosophes ensuite l'ont interprété à leur manière, et leurs interprétations, certes, sont fort instructives pour nous le faire connaître, mais c'est toujours à l'œuvre même qu'il faut remonter, ne fût-ce que pour bien comprendre les philosophies²².

- 19 Comme il l'écrit encore, Groethuysen entend « renverser l'ordre des questions », à l'image même de son bourgeois. C'est de la dynamique du vivant qu'il partira, et en cela les *Origines* participent de ce vitalisme évoqué par Catherine Maire :

Commençons toujours par le « je vis », ainsi seulement nous saisissons la vraie gradation des valeurs bourgeoises, et la marche de la pensée moderne.

- 20 Mais dans les *Origines* c'est bien seulement aux manifestations de ce « je vis » bourgeois, que Groethuysen s'arrête comme porteuses en elles-mêmes de valeurs existentielles cohérentes et autonomes avant même leur transposition en concepts et en systèmes. Et c'est l'ensemble de ces valeurs implicites que Groethuysen constitue en « idéologie » bourgeoise, valeurs revendiquées par les actes que pose le bourgeois tout au long d'une existence faite d'assurance, de confiance en soi et de prévoyance. Cette idéologie n'est pas faite d'idées. Dans cette perspective, la foi ne peut plus être pour le bourgeois que « quelque chose qui s'ajoute à la vie, qui ne modifie pas son acquis profane »²³. Alors que pour le « peuple », elle demeure sans doute idéologie et ciment de la collectivité, les valeurs portées par l'existence du bourgeois lui permettent de prendre conscience de son appartenance à un groupe spécifique et distinct.

- 21 En d'autres termes, c'est bien à pénétrer la conscience du bourgeois que s'attache Groethuysen et c'est en cela que sa démarche n'est pas sans parenté avec la méthode phénoménologique, à commencer par son rejet des systèmes philosophiques qui exprimeraient l'idéologie bourgeoise, pour s'attacher d'abord à voir, décrire et comprendre le bourgeois lui-même. N'est-ce pas revendiquer cette « radicale probité de pensée » à laquelle Husserl entendait « former la jeunesse » ? Plus profondément, Groethuysen se livre à une tentative de saisie de l'intérieur, qui rappelle fortement l'*Einfühlung* qui était au cœur des préoccupations de l'école phénoménologique allemande, cette démarche de connaissance rationnelle, et non pas affective ou émotionnelle, par laquelle j'acquies « l'expérience de la conscience d'autrui ». Par sa formation, Groethuysen a connu ces débats. Quand Edith Stein, pour sa thèse sur l'*Einfühlung*, eut à reprendre toute la littérature antérieure sur ce sujet, il lui fallut justement remonter à Dilthey dont Groethuysen avait été l'élève à Berlin. Les *Origines* s'enracinent aussi, pour leur démarche cognitive, dans la participation de Groethuysen aux séminaires de psychologie de cette université en 1901-1903 ; elles font écho sans doute à son premier article paru en 1904 et qui avait pour sujet un concept proche : « Das Mitgefühl »²⁴. Il n'est pas indifférent non plus qu'un an après la publication des *Origines*, il donne une notice sur Max Scheler à la *Nouvelle Revue française*.

Une intégration tardive dans la culture historique

22 À regarder de plus près, l'écho réel du livre dans l'historiographie religieuse contemporaine ne semble pas proportionnel à sa réputation de « classique ». Bien souvent, il n'apparaît qu'en référence bibliographique. À dire vrai, c'est même le cas le plus fréquent. En témoigne notamment la « Nouvelle Clio » consacré par Jean Delumeau au *Catholicisme entre Luther et Voltaire*, ou, mieux encore, le quatrième volume de la *Nouvelle Histoire de l'Église* qui cite l'édition allemande en deux volumes²⁵. On utilise également les *Origines* comme réserve de citations, ce qui ne signifie pas une approbation implicite de la problématique mise en oeuvre par Groethuysen, mais témoigne de la reconnaissance de bien des historiens contemporains pour la manière dont il a débroussaillé certains sujets et posé d'emblée les questions fondamentales qu'ils suscitent. Ainsi Marc Venard, dans le chapitre du tome IX de l'*Histoire du christianisme* intitulé « La morale chrétienne et l'ordre social », lui emprunte une citation du P. Houdry sur la morale des états de vie qui comportent tous leur chemin vers la sainteté²⁶, et un propos de Vauvenargues sur le bonheur²⁷, révélateur du long processus d'émancipation de la morale vis-à-vis du christianisme : deux brèves références certes, mais qui évoquent la préoccupation centrale de Groethuysen.

23 Plus exemplaire encore, le cas de Jean Delumeau qui a travaillé à partir de la réédition de 1956. Dans *Le Pêché et la peur*, il lui emprunte une dizaine de citations, principalement des auteurs jansénistes ou rigoristes, à commencer par Arnauld et Nicole, mais surtout, il renvoie explicitement à une vingtaine de pages des *Origines*, consacrées à l'exploitation terroriste de la pastorale de la mort. On ne sera guère surpris qu'il ait été particulièrement sensible à des lignes telles que celles-ci :

S'inspirant de la vision de la mort, les prédicateurs voudraient faire trembler leurs auditeurs, ils renchériront l'un sur l'autre pour anticiper sur les horreurs qui attendent les damnés dans l'enfer, et quand ils auront donné à leur imagination tout son essor, ils diront que ce n'est pas encore assez, que leur peinture n'est qu'une faible image de la réalité²⁸.

Comme Groethuysen, Jean Delumeau à son tour a été vivement impressionné par la violence des images développées par les prédicateurs de la Réforme catholique. Mais l'insistance avec laquelle tous deux la soulignent ne s'inscrit pas dans la même perspective. Groethuysen rebondit aussitôt sur la réaction de scepticisme qu'une telle outrance aurait immanquablement provoquée : ce qui est exagéré est insignifiant, du moins le discours devient-il moins convaincant ; l'enfer « devient de la littérature », pur exercice rhétorique ou véritable jeu avec leurs règles obligées : « on saura jouir des terreurs mêmes, [...] s'amuser aux dépens de Dieu et du diable ». À leur insu, les prédicateurs auront opéré une véritable *catharsis* : ils auront « délivré [les cœurs] de certaines angoisses, précisément en voulant les réveiller trop inconsidérément ». Au contraire, Jean Delumeau reste dans la perspective d'une pastorale globale : d'une part elle amène le fidèle au degré d'effroi indispensable pour qu'il intègre la nécessité d'accomplir les devoirs du chrétien, d'autre part elle promet aussi des consolations auxquelles il a consacré les derniers volumes de son vaste polyptyque, à partir de *Rassurer et protéger*.

24 L'appropriation explicite et éventuellement la discussion des hypothèses de Groethuysen demeurent donc moins fréquentes. Dès avant la guerre, pionnier ici comme en d'autres domaines, le Père de Dainville avait lu et exploité les *Origines* qu'il avait probablement

trouvées dans les bibliothèques de la Compagnie où il avait travaillé pour préparer sa thèse. Mais les pages dans lesquelles il empruntait à Groethuysen sa vision du bourgeois, homme du « je suis », conscient de « la supériorité de son temps sur les siècles qui ont précédé », ces pages n'ont jamais été publiées²⁹. Du moins leur existence éclaire-t-elle de façon intéressante la divergence entre l'indifférence apparente du milieu clérical à l'égard des *Origines*, et la connaissance bien réelle qu'il pouvait néanmoins en avoir.

- 25 C'est donc à un ouvrage désormais déclassé que revient, semble-t-il, le mérite d'avoir été l'un des premiers à faire une assez large place aux *Origines*, et d'avoir accueilli le livre de plain pied dans la bibliothèque de l'historien. Edmond Préclin, dans le premier volume des *Luttes politiques et doctrinales au XVII^e et au XVIII^e siècles* paru un an avant la première réédition des *Origines* en 1956, reprend à son compte les analyses de Groethuysen sur la désaffection de la bourgeoisie à l'égard de la morale janséniste sur le prêt à intérêt :

Le bourgeois du XVIII^e siècle qui travaille pour gagner de l'argent et s'élever dans la société, ne répond pas à l'idéal du bourgeois selon l'Église et selon les jansénistes, qui travaille par esprit de régularité³⁰.

En revanche, dans *Jansénisme et prêt à intérêt*, René Tavenaux attendra sa conclusion pour emprunter à Groethuysen une simple citation de Quesnel célébrant « l'heureuse impuissance [de l'homme] qui nous force d'attendre tout de Celui sans qui nous ne pouvons rien »³¹. Préclin réutilise également la démonstration selon laquelle la morale de l'ordre et de la régularité prônée par les jésuites a finalement séduit le bourgeois et l'a conduit à se détourner de la morale janséniste de la probité et de l'honnêteté sur laquelle il aurait aussi bien pu fonder sa grandeur.

- 26 Mais au fond, cette référence à Groethuysen ressemble beaucoup à une récupération voire un détournement. En effet, dans l'alinéa *Prédication et prédicateurs* du chapitre sur « La vie chrétienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », il puise abondamment dans les citations de Réguis, Fleury ou Cambacérès qui opposent la foi ignorante et solide du peuple au bourgeois raisonneur, stigmatisent l'esprit fort de celui-ci, condamnent l'influence détestable des colporteurs qui diffusent de « misérables brochures ». Certes, il admet la célèbre conclusion de Groethuysen sur la « bourgeoisie sans mystère » qu'il reprend dans ses termes mêmes :

C'est un phénomène social d'ordre essentiellement profane, régi uniquement par les lois de ce monde, sans qu'il soit nécessaire pour l'expliquer de remonter plus haut et de faire appel aux conseils de la divine Providence³².

Mais il en souligne de manière ambiguë « l'outrance qui n'est pas sans vérité foncière »³³, comme s'il devait en admettre à contrecœur la justesse. La raison de cette réserve apparaît dans le deuxième volume, dans le chapitre que Préclin consacre à *La lutte contre l'incrédulité*. S'appuyant sur les *Origines*, il fait de celle-ci la philosophie par excellence du bourgeois : « ses thèses maîtresses, celles de Voltaire, La Mettrie, d'Holbach, se sont vulgarisées, grâce à l'action de brochures et de pamphlets adaptés au goût et aux aptitudes d'un public dont la pensée s'accommode mal des exigences chrétiennes. »³⁴ Si bien que Groethuysen se trouve récupéré pour donner raison à l'apologétique des Lumières qui devinait dans cette évolution une « menace de stérilité pour l'action des prêtres ». Cherchant le bourgeois ou l'incrédule à travers ceux qui le dénoncent, il semble, pour qui se contente d'une lecture superficielle et orientée, donner du crédit au mythe du complot contre la religion, alors même qu'il s'attache à décrire un processus interne de sortie insensible de la religion, processus qui s'opère dans la conscience même du bourgeois croyant.

- 27 Le débat sur la déchristianisation semble avoir oublié les *Origines*, du moins si l'on s'en tient aux références explicites produites au cours des débats entre historiens dans les années 1960/1970. Dans son rapport fondateur au colloque de Lyon en 1963, René Rémond, tout en centrant son propos sur le dix-neuvième siècle, mettait en avant son souci de « reconstituer l'évolution sur une longue période »³⁵. Son objectif avoué était de « déceler sous la permanence des pratiques, l'érosion des croyances » : n'était-ce pas cette étape précise de la désaffection à l'égard du religieux dont Groethuysen avait voulu mettre en évidence les mécanismes mentaux ? Ces « gens d'une certaine façon » dénoncés par les prédicateurs ne sont pas encore des agnostiques ou des athées militants, ils sont encore dans le giron de l'Église, mais ils revendiquent leur autonomie et ne croient plus de la même manière, ne mettent plus Dieu – du moins le sacré – partout dans leur vie ni dans leur activité. Mais à aucun moment il n'évoque les *Origines*, pas plus que Jean Delumeau dans la synthèse qu'il a consacré à la problématique de la déchristianisation dans chacune des éditions du *Catholicisme entre Luther et Voltaire*. Au moment où le débat historiographique sur la déchristianisation a tenté de préciser cette notion, cherchant à la préciser par – ou à lui substituer – les concepts de laïcisation ou de sécularisation, afin de cerner au plus près les divers phénomènes qui entraient en connivence sans revêtir la même signification, il semble pourtant que l'analyse de Groethuysen aurait pu se révéler précieuse. Il avait en effet dessiné avec subtilité le mécanisme qui avait commandé une étape décisive de la « sortie du religieux » : celle qui, alors que l'État n'en finissait pas d'affirmer son autonomie, se jouait désormais à la fois sur le plan collectif d'un groupe social, et sur le plan individuel de l'intériorité des consciences.

Dans les sillages des origines : Goldmann et Namer

- 28 Il convient de constater le très faible écho donné aux *Origines* dans l'historiographie du Jansénisme. La raison est sans doute à rechercher pour une part dans l'amputation que Groethuysen lui-même a fait subir à son livre pour l'édition française. Mais Catherine Maire a fait remarquer très justement que si Groethuysen décrivait très bien la manière dont l'augustinisme du XVII^e siècle avait creusé le fossé entre l'homme et Dieu en exacerbant le sentiment du tragique, il ne montrait guère comment les port-royalistes, les figuristes et les convulsionnaires du siècle suivant avaient tenté désespérément de le combler. Aussi, tout en étant bien connues, les analyses de Groethuysen ne se révèlent-elles pas très souvent opératoires pour l'étude du jansénisme.
- 29 Une place spécifique revient à l'historiographie marxiste, plus accueillante. Lucien Goldmann n'évoque pas une seule fois les *Origines* dans *Le Dieu caché*, publié en 1955, un an avant la réédition de Groethuysen. Il en connaît pourtant l'édition allemande et les deux auteurs partagent une même représentation du tragique de la vision janséniste du monde. Dans la monographie qu'il lui consacre, Mitchell Cohen souligne la dette de Goldmann à l'égard de Dilthey, mais curieusement ne mentionne pas Groethuysen dont il indique pourtant la traduction américaine des *Origines* (1968) dans sa bibliographie³⁶. Pourtant, Goldmann reconnaît explicitement sa dette à l'égard de Groethuysen, dans un chapitre rédigé en 1960 et repris dans le volume intitulé *Structures mentales et création culturelles*³⁷. Non seulement il salue cette « étude remarquable » comme une « analyse sociologique et phénoménologique », mais il en reprend les étapes principales à l'appui de sa démonstration sur l'individualisme paradoxal des Lumières, doté d'un fort contenu (« la lutte contre l'ancien système social et politique avec ses privilèges périmés, ainsi que

la lutte contre l'Église », mais « pas conscient de sa nature ». Il adhère sans réserve au modèle d'une rupture entre le bourgeois qui a « rationalisé la majeure partie de son existence » et la foi traditionnelle comme élément constitutif des « relations *qualitatives* entre les hommes et leur environnement social et naturel », foi rejetée par le bourgeois parce qu'elle apparaît pure superstition et obscurantisme au regard de la foi spiritualisée et rationnelle qui tend à se présenter de plus en plus comme une affaire purement individuelle. Rejet du dogme du péché originel, alliance objective des Jésuites et des Lumières contre le pessimisme augustinien des jansénistes qui refusent le monde moderne, mutation du sentiment de la mort, transformation du regard sur la pauvreté et de la conception du devoir charitable, refus de la doctrine économique de l'Église à propos du débat sur le prêt à intérêt : Goldmann utilise les *Origines* d'autant plus facilement qu'il peut intégrer sans difficulté dans le schéma marxiste qui sous-tend son propos, la définition pour le moins « globale » que Groethuysen donne du bourgeois.

- 30 En même temps il infléchit le propos général de celui-ci ou plus exactement il l'explicite en partant non pas des prédicateurs hostiles aux « gens d'une certaine façon », mais des philosophes eux-mêmes comme adversaires du christianisme, religion révélée et dogmatique. Il souligne la proximité structurelle entre la philosophie des Lumières et cette nouvelle forme du « croire » bourgeois. Elle résulte d'un

[...] processus social qui favorise d'une part le développement d'une pensée laïque et antichrétienne, mais d'autre part aussi celle d'une foi structurellement transformée mais qui garde les formes extérieures du dogme et de la révélation.³⁸

Cette foi est celle du bourgeois qui croit « globalement », et dont les catégories mentales sont identiques à celles des philosophes, de telle sorte que « la seule acceptation de cette base commune décidait déjà de l'issue du combat ». C'est justement sur ce point que Goldmann déplace sensiblement la perspective de Groethuysen : celui-ci prenait en compte le dialogue entre la foi moderne du bourgeois et la foi traditionnelle de l'Église, tandis que Goldmann tend à confondre, bien qu'il s'attache à rendre compte scrupuleusement des *Origines*, la foi du bourgeois et la philosophie des Lumières qu'il oppose au christianisme : alors même qu'il intitule le premier chapitre de son opuscule « la bourgeoisie chrétienne et les Lumières », il introduit paradoxalement Groethuysen dans le second, sous le titre « La philosophie des Lumières et la foi chrétienne » et finit par escamoter la confrontation analysée par Groethuysen au profit de la deuxième, plus classique et plus assimilable au schéma marxiste. Il conclut sur l'athéisme de Diderot, quand Groethuysen n'avait pas dépassé l'étape de la foi moderne du bourgeois. L'aurait-il dépassée ? Devait-elle absolument, dans le modèle qu'il construisait, aboutir à la sortie totale de la religion, même entendue au sens d'une simple foi individuelle ? L'inachèvement de la gigantesque entreprise à laquelle Groethuysen s'était attelé, laisse la porte ouverte à d'autres modèles : sur cette figure du bourgeois qui croit mais « d'une certaine façon », on peut greffer un courant désormais un peu mieux connu, celui des Lumières chrétiennes ; on peut aussi concevoir la permanence de cette attitude sous la forme d'un anticléricalisme croyant et éclairé. Mais pour cela, il faut élargir l'horizon strictement hexagonal des *Origines* : le cas français est peut-être spécifique et non pas exemplaire d'une évolution du christianisme plus aisément repérable – à ce jour – dans l'espace germanique, anglo-saxon ou même italien.

- 31 Gérard Namer, élève de Goldmann, a affiné l'analyse de l'ancrage sociologique du jansénisme, que ce dernier affirmait tenir à une bourgeoisie robine souffrant d'un sentiment de « perte d'influence dans l'appareil d'État ». Namer voit dans le second jansénisme qui court de l'affaire de la régale jusqu'à la constitution civile du clergé,

[...] l'expression de l'alliance de fractions de la noblesse d'Église et du petit peuple, d'artisans et de paysans à la fois, contre le pouvoir politique royal et contre le pouvoir économique de la bourgeoisie.

L'intérêt de Namer est justement de combler cette lacune de l'analyse de Groethuysen à propos du jansénisme du XVII^e siècle, mais il le fait en lui donnant une signification purement socio-économique capable de rendre compte de l'affrontement de classe exprimé par la Révolution française :

[...] idéologie de petits curés représentants les artisans et les paysans ruinés à la fois par la noblesse et par la bourgeoisie.

Il emprunte cependant à Groethuysen la définition d'une composante essentielle de cette idéologie : le rejet du monde économique nouveau à travers « le refus véhément du prêt à intérêt » ; rejet qui prolonge celui de la rente foncière et celui de la centralisation monarchique « au nom de la liberté chrétienne ». Si l'on prolonge un peu plus la lecture de Namer, l'impression l'emporte qu'il utilise en fait Groethuysen pour articuler son interprétation du second jansénisme à celle que Goldman avait donnée du premier : ce refus, écrit-il, « retrouve une structure assez analogue au paradoxe économique-politique de la noblesse de robe au début du XVII^e siècle »³⁹. Néanmoins Namer entrevoit des prolongements de ce second jansénisme qui n'entrent guère dans le modèle interprétatif construit par Groethuysen : le « double refus du présent politique et du devenir économique » s'exprimerait à travers « l'individualisme et l'esprit de libre discussion », il conduirait à exalter « la présence de Dieu dans le monde jusqu'en ses aspects d'harmonie sensible dans la nature », ce qui rapprocherait ce mouvement du déisme. Or, Groethuysen martèle avec conviction cette idée que le bourgeois est celui qui n'a plus besoin de Dieu ni de l'idée de Dieu dans sa vie, puisque le monde du bourgeois est le résultat de sa propre création. Certes « l'enfant du siècle » s'accommode fort bien du déisme qui laisse Dieu à sa place et le monde au bourgeois. Mais ce déisme n'est pas une religion naturelle, accessible au sentiment. C'est un partage raisonnable et contractuel entre le bourgeois et Dieu.

Un malentendu sur fond de religion populaire

- 32 Certains silences ne laissent pas d'étonner, à commencer par celui de la jeune école des *Annales*. Il s'explique évidemment lorsque l'on connaît la lettre écrite à la fin octobre 1929 par Lucien Febvre à Marc Bloch, citée par François Chaubet dans sa communication : « ce bouquin est *illisible*, absolument et totalement illisible, sans portée, sans vie, sans accent... »⁴⁰ et pourtant, qu'une condamnation aussi définitive que sans nuance vienne justement de Lucien Febvre pose problème. Au fond, l'objectif de l'historien de Luther et de Rabelais, que la mort empêcha de mener à terme *L'Introduction à la France moderne*, était-il si différent de celui de Groethuysen ? Le *destin* de Martin Luther que retrace Febvre, c'est d'abord le récit pathétique et admirable – peut-être discutable – d'une conscience inquiète. Certes il procède avec toute la rigueur historique, ce qui le conduit par la suite à préciser sa méthode : la reconstitution de l'outillage mental et de la perception des choses qui pouvaient être ceux des hommes du seizième siècle. Les démonstrations de Groethuysen, assénées à coups de citations répétitives, sans aucune mise en perspective dans le contexte historique, faisant fi de toute chronologie et de toute dynamique inscrite dans le temps, prétendant camper un type social sans aucune analyse sociologique, pouvaient légitimement apparaître comme une provocation à un homme qui s'était attelé au gigantesque chantier du renouvellement de la démarche historienne. Quel accueil réserverait-on à un chercheur qui traiterait d'un groupe social

sans prendre en compte les sources qui en émanent directement ? Il n'en reste pas moins, nous semble-t-il, que ce processus de détachement par rapport à l'Église, interne à la conscience bourgeoise, et fondé sur la conscience d'une existence sociale autonome et productrice de ses propres valeurs, constituait un modèle interprétatif qui aurait légitimement pu retenir l'attention de l'historien, quand bien même la démonstration qui l'avait produit n'avait pas mis en œuvre les mêmes règles et méthodes disciplinaires. Quand Febvre consacrait un chapitre entier du *Problème de l'incroyance* aux « Prises de la religion sur la vie », était-il si éloigné des pages où Groethuysen décrivait la religion du peuple comme un fait collectif, encadrant et imprégnant naturellement de son évidence aussi bien la vie quotidienne que les temps exceptionnels ? On peut affirmer avec une certaine légitimité qu'à partir de deux approches différentes, Febvre et Groethuysen ont puissamment contribué à la naissance de l'anthropologie historique.

- 33 Dans le fil du chapitre III des *Origines*, sur « La Bourgeoisie et le Peuple », apparaît une remarque fugitive, et pourtant fondatrice de toute l'analyse de la religion populaire, religion commune à l'ensemble de la collectivité avant que le bourgeois ne commence à sentir et à penser « d'une certaine façon », si étrange dans un premier temps que ses détracteurs ne peuvent guère qu'en souligner l'altérité et exprimer leur crainte de voir se développer ce ferment qui pourrait bien être subversif pour l'ordre social dans son intégralité. « Le peuple, écrit Groethuysen, [...] croit pour ainsi dire à la présence réelle des objets de sa croyance »⁴¹. Cette définition de la religion populaire peut constituer le point d'ancrage sur lequel articuler une anthropologie historique de la religion populaire, dans ses croyances, dans ses gestes et dans ses rites. Cette problématique de la « présence réelle des objets de la croyance » se situe au cœur même des travaux récents sur les mouvements iconoclastes du seizième siècle :

Bouleverser radicalement les frontières du sacré, démontrer que le bois n'est que bois, la pierre que pierre, prouver au grand jour qu'aucune puissance divine n'habite l'image, les os des morts, la pâte, l'eau, le vin : tel semble bien être le but que se proposent, explicitement ou non, les iconoclastes.⁴²

Mais Groethuysen ne développe pas une étude du geste religieux à laquelle s'est consacrée depuis l'anthropologie historique.

- 34 Son approche n'est cependant pas restée sans écho. C'est à elle que se réfère explicitement Émile Poulat, sous l'expression de « christianisme intégral », dans *Église contre bourgeoisie* : un christianisme qui « s'identifie à l'existence » et dans lequel ce n'est pas l'individu mais la communauté qui croit. L'objectif de Poulat n'est pourtant pas d'étudier la religion populaire, mais le rapport entre l'Église et la bourgeoisie. S'il opère le détour par l'analyse de la dichotomie religion populaire / religion bourgeoise, c'est parce qu'au rebours de Groethuysen selon qui la première avait effectivement la préférence du clergé, il affirme au contraire que ce dernier entend se maintenir à égale distance des deux, ce qui est certainement plus conforme à la réalité historique. Aux « deux classes sociales, toutes deux censées croire ce que l'Église enseigne, mais qui ne se comprennent plus », il substitue

[...] trois religions : celle du peuple et des gens du commun, qui « croient trop » selon l'expression d'un prédicateur, mais n'en savent pas assez ; celle de la bourgeoisie et des gens du monde, qui en savent plus long mais ne croient plus assez. [On reste jusque-là dans le modèle construit par Groethuysen, qui introduisait la notion de foi implicite destinée à cimenter la cohérence de l'ensemble mais qui allait devenir la pierre d'achoppement de la conscience bourgeoise éclairée] ; celle du clergé, gens d'Église qui, au moins, savent comment il faut croire [...] Il n'y a pas seulement deux déviations religieuses, par excès ou par

défaut : de part et d'autre d'une religion cléricale, c'est bien une religion populaire et une religion bourgeoise qui se développent. Pourquoi n'auraient-elles pas les complexités que nous reconnaissons volonté à la première, la seule véritablement étudiée ?⁴³

- 35 Mais au colloque organisé par le CNRS sur le thème de la religion populaire à la même époque, en octobre 1977, alors que s'achevait l'impression de la troisième réédition des *Origines*, Groethuysen, ne fut mentionné que par André Rousseau qui abordait le sujet en sociologue plus qu'en historien. Pour lui, la religion populaire n'existe qu'à partir du moment où peut se tenir un autre langage, celui des gens éclairés : cet autre langage fonctionne dès lors comme un marqueur, celui qui atteste d'une élévation dans la hiérarchie sociale. C'est au sein de ce processus que s'impose l'idée reprise ici dans les termes même où Groethuysen l'exprima, que « pour être bourgeois, il faut ne pas croire »⁴⁴. Ainsi, pour André Rousseau, le concept de religion populaire ne devient effectivement opératoire qu'à partir du moment où l'avènement de la bourgeoisie opère « un déplacement de la religion » : les classes sociales entretenant entre elles des « rapports symboliques de distinction » et la bourgeoisie entretenant « le meilleur rapport aux institutions qui contrôlent les significations » générées par ces rapports, c'est elle qui définit désormais les règles du jeu, la religion étant d'une certaine manière instrumentalisée au bénéfice d'un ostracisme social⁴⁵. Cette perspective ignore complètement l'approche anthropologique de la religion populaire à partir de ses gestes et de ses traces matérielles, qui au contraire vise à dégager une cohérence et une signification autonomes par rapport aux hiérarchies socio-économiques même si elles n'en sont pas déconnectées. Elle systématise l'analyse de Groethuysen, la durcit en accentuant paradoxalement son orientation sociologique, alors même que la plupart des critiques se sont concentrées justement sur ce point-là.

Un héritage tardif : l'histoire des mentalités

- 36 Groethuysen ne pouvait éviter la question religieuse par excellence des attitudes devant la vie et la mort. Et il faut bien reconnaître que, même s'il ne l'a pas abordée avec les méthodes de l'historien, il l'a effectivement située dans une perspective historique et non pas ethnographique, et qu'il est sans doute l'un des premiers à l'avoir fait⁴⁶. C'est au début des années cinquante que Tenenti publie son travail pionnier sur *La Vie et la mort à travers l'art du xv^e siècle*⁴⁷, une dizaine d'années plus tard que Philippe Ariès publie son premier article sur le sujet⁴⁸. La poursuite des recherches de ce dernier, les publications de Michel Vovelle⁴⁹ et enfin les thèses de François Lebrun⁵⁰ et de Robert Favre⁵¹ feront du sentiment de la mort l'un des domaines les mieux défrichés par la recherche historique ou littéraire en France durant les années soixante-dix, contribuant puissamment à assurer le succès de l'histoire des mentalités : ce n'est pas tout à fait un hasard si la dernière édition des *Origines* est parue justement en 1977.
- 37 Le livre, nous l'avons vu, envisageait la mort principalement en fonction de la place que lui accordaient les prédicateurs dans leurs sermons, brandie comme une arme imparable afin d'exciter les pécheurs à la conversion en les faisant frémir devant les lamentations qui montent de l'enfer. Le premier paragraphe du chapitre sur la mort (« Le triomphe de la mort ») préfigure les analyses de Philippe Ariès sur « la mort de soi ». Comme ce dernier, Groethuysen montre comment la prédication a provoqué à la fois l'intériorisation et l'individualisation du sentiment de la mort. Et l'on est frappé de la

proximité des expressions employées par l'un et l'autre pour décrire cette prise de conscience de l'individu confronté au spectacle de sa propre fin.

Il faut que [...] le chrétien, dans un univers où tout passe, soit toujours ramené à lui-même, que devant l'anéantissement de toutes choses, il ne perde pas de vue ce qui touche son salut. Il faut que ce soit sa mort, son éternité qui lui soient toujours présentes ; que la vision de la mort et de l'éternité ne lui fasse jamais oublier le je meurs ; qu'il ne perde jamais de vue l'heure terrible où il se sentira mourir.⁵²

- 38 Par les prédicateurs, Groethuysen arrive à la même conclusion que Philippe Ariès par les représentations iconographiques, en particulier celle de l'*ars moriendi* :

[...] la mort est devenue le lieu où l'homme a pris le mieux conscience de lui-même⁵³

Mais c'est encore une piste qu'il ouvre sans vraiment l'exploiter car son objectif est plutôt de montrer comment la prédication « terroriste », diffusant la peur de l'enfer, a préparé le terrain à une désaffection de la foi, ou plus exactement comment elle a conduit le bourgeois à n'être plus qu'un « croyant honteux », retenu par la crainte : « Il n'aime pas devoir se l'avouer. Quand il dit : « je crois », il exprime par là qu'il a peur. La foi le diminue à ses propres yeux »⁵⁴. L'heure ne va pas tarder pour lui de détourner simplement son regard d'une mort dont la contemplation lui est devenue inutile et encombrante, incompatible avec sa conception positive et volontariste d'une vie et d'un bonheur qu'il lui revient de construire.

- 39 Dans ce domaine de l'histoire des mentalités, où les frontières disciplinaires tendent à s'estomper faute de réelle pertinence, on ne sera pas surpris enfin de retrouver Groethuysen en première ligne lorsque Robert Mauzi étudie l'idée du bonheur au XVIII^e siècle, citant les *Origines* plus fréquemment que Paul Bénichou ou Ernest Cassirer. Mauzi est sans doute, avec Lucien Goldmann, l'auteur qui suit le plus fidèlement les analyses de Groethuysen, parce qu'il y trouve une « évocation magistrale » du bourgeois, assis sur une aisance qui lui assure l'être plutôt que le paraître, porteur d'un « certain style de bonheur » qu'il a construit par son propre labeur « sans l'aide du christianisme » : « c'est le bourgeois qui se sent le plus étranger à l'univers chrétien, où nulle place ne lui est réservée »⁵⁵. Il est clair que Mauzi adhère sans réserve au portrait du bourgeois que Groethuysen a tracé et particulièrement dans ses rapports avec la religion. Mais il tend à assimiler le bourgeois au mondain, comme les deux bénéficiaires de la morale nouvelle que proposent les philosophes, morale faite pour le bonheur ici et maintenant. Le dieu des déistes lui paraît le plus apte à répondre aux attentes du bourgeois qui a « besoin de prévoyance et de stabilité », qui n'est pas joueur et veut « être heureux sans trop de risque » : ce dieu lui garantit au moins qu'il existe un ordre du monde et de la société et que cet ordre est fait pour qu'il y trouve sa place. Il est intéressant de voir comment sur ce point, tout en revendiquant l'héritage de Groethuysen, Goldmann et Mauzi construisent une image quelque peu décalée du bourgeois. Au rebours de ce dernier, Goldmann voyait justement dans le bourgeois un homme du pari, donc du risque, mais d'un pari pascalien inversé : le bourgeois est celui qui choisit de construire son univers en pariant sur l'inutilité de l'idée de Dieu dans sa propre existence. Il semble en fait que lorsqu'on s'inspire des *Origines*, on leur emprunte un vidéotype du bourgeois qui a déjà dépassé le stade où l'avait figé un instant, pour son analyse, Groethuysen. Autrement dit, on considère plutôt le bourgeois qui déjà ne croit plus mais professe la philosophie et la morale nouvelles, alors même que toute la fécondité du livre de Groethuysen, tient dans la subtilité de son analyse : son bourgeois ne croit plus autant ni aussi fortement, mais il croit encore globalement. Les prédicateurs le critiquent en s'adressant à lui directement

parce qu'il est encore là sous leur chaire, mais il ne courbe plus la tête et son regard interroge. Certains sortiront de l'église, mais d'autres y resteront sans changer d'attitude.

Un mauvais titre ?

- 40 Les décalages et les déplacements que nous avons constatés par rapport au bourgeois de Groethuysen ne sont pas sans rapport avec les critiques qui avaient été faites au livre, si l'on veut bien ne pas prendre en compte celles qui se focalisaient sur l'excès de citations. L'obstacle auquel bon nombre de lecteurs se sont heurtés, était d'importance. Il ne s'agissait pas moins que du mot « bourgeois » lui-même. Catherine Maire a déjà remarqué que, dans son compte rendu du *Mercur de France*, Henri Mazel suggérait qu'il aurait été préférable de parler d'esprit « moderne » plutôt que « bourgeois »⁵⁶. Plusieurs relevèrent à juste titre que le bourgeois de Groethuysen manquait singulièrement de précision sociologique. Certains observèrent également qu'il existait une bourgeoisie fidèle à l'Église et que Groethuysen s'était un peu simplifié la tâche en l'ignorant de la sorte, dans la mesure où son propos visait effectivement à situer le rôle de la bourgeoisie comme classe dans l'évolution sociale du fait religieux. Il faut ici revenir aux pages magnifiques que Daniel Halévy consacra aux *Origines* dans la *Nouvelle Revue française*. Avec beaucoup de finesse, il remarquait un oubli majeur qui avait peut-être empêché Groethuysen de comprendre tout à fait « l'esprit bourgeois » : celui du patrimoine. Le patrimoine n'est pas la somme des biens accumulés par le bourgeois, il est d'abord l'héritage reçu et qu'il transmettra après l'avoir accru, le labeur des générations lui ayant conféré un caractère sacré et intouchable. La bourgeoisie meurt quand le patrimoine se dilapide et cette vie qui s'en va, c'est « le mystère de la bourgeoisie ». Il faut laisser la parole à Daniel Halévy :

La fortune, c'est une accumulation de biens, fugace et sans valeur propre, sans autorité, sans mystère. Le patrimoine, dont il [Groethuysen] ne parle pas, c'est tout autre chose. Le bourgeois peut s'intéresser, comme tout homme, à sa fortune, mais sa raison d'être, son mystère, c'est son patrimoine.

Il y a donc un sentiment religieux du patrimoine qui explique la permanence d'une bourgeoisie catholique : pour Daniel Halévy, le sens de ce mystère s'apparente à celui des mystères de la religion catholique, il y prépare même. C'est pourquoi il recommandait

[...] à M. Groethuysen d'aller se promener à Lyon. A travers les fenêtres closes, par-dessus les hauts murs, il devinera l'âme d'une bourgeoisie chrétienne, catholique, exemplairement patrimoniale, exemplairement eucharistique⁵⁷.

- 41 Dès le début, le point sensible se trouvait souligné, et la critique sera depuis renouvelée à plusieurs reprises. Sans prétendre à l'exhaustivité, on s'arrêtera à quelques exemples significatifs. Il était naturel qu'étudiant la satire antibourgeoise en France, Jean Alter rencontrât Groethuysen⁵⁸. Fondant son analyse sur un corpus très différent, les fictions littéraires et le théâtre, il corrigeait complètement ses positions dans l'intervalle des deux publications. Dans un premier temps, à propos du Moyen Âge, il avait souscrit explicitement à l'idée que malgré tous les efforts de l'Église, l'incrédulité deviendrait tôt ou tard l'apanage de la bourgeoisie. En revanche en abordant l'Ancien Régime dans le second volume, il était devenu très critique à l'égard des *Origines*. Il reprochait d'abord à Groethuysen de n'avoir pas utilisé les bonnes sources : elles

[...] ne constituent pas un échantillon valable pour l'époque et ses citations représentent rarement le sentiment de ses contemporains

Autrement dit, il soulignait l'originalité du discours des prédicateurs dans l'ensemble de la production littéraire. Ensuite, il l'accusait d'abuser de la généralisation et de n'avoir

pas vu qu'une large partie de la bourgeoisie n'avait pas quitté l'Église, faisant d'ailleurs le même grief à Paul Hazard :

Il conviendrait mieux de dire qu'une certaine attitude d'une certaine partie de la bourgeoisie s'impose en effet à un certain caractère d'une certaine religion, mais que d'autres attitudes s'accordent en effet avec d'autres caractères⁵⁹.

- 42 Quelques années plus tard, Michel Vovelle, tout en citant les *Origines* dans la bibliographie de *Piété baroque et déchristianisation*, développait une vision beaucoup plus nuancée du bourgeois. D'un côté, il retraçait une évolution conforme au modèle général de Groethuysen, celle des négociants chez lesquels la désaffection à l'égard du geste religieux (en l'occurrence les demandes de messes) précédait les autres catégories sociales et les dépassait par son ampleur, alors même que le cérémonial des pompes funèbres devait perdurer chez eux plus longtemps que chez les nobles ou les robins. De l'autre côté, les robins et les élites municipales, « cadres nés de la sociabilité méridionale », allaient demeurer plus durablement attachés à ces marqueurs de l'adhésion religieuse. L'existence d'une bourgeoisie d'ancienne extraction, souvent issue de l'office et demeurée profondément catholique, a été montrée depuis par bien des chercheurs. Elle constitue le vivier qui garantit le recrutement des ordres religieux, particulièrement féminins, au XVII^e et encore durant une bonne partie du XVIII^e siècle, comme l'a montré en particulier Dominique Dinet⁶⁰. Mais Louis Châtellier a montré qu'elle assure aussi le recrutement des congrégations mariales établies par les Jésuites afin de garder le contact avec leurs anciens élèves et de disposer ainsi de relais en direction de la société civile⁶¹. Groethuysen est bien loin et l'on ne sera guère surpris que Michel Vovelle ou Louis Châtellier, tout en le saluant avec révérence, n'aient pas eu à se situer explicitement par rapport à un modèle qui n'avait guère de pertinence dans leur perspective.
- 43 Au terme de ce parcours qui paraîtra superficiel et aléatoire, la place des *Origines* dans l'historiographie religieuse se dessine. Classique universellement respecté quand bien même il suscite quelques réserves, sa lecture entre en écho avec de nombreux développements de l'histoire religieuse dans les trente dernières années. Sa réception par les historiens est cependant demeurée tardive, après la guerre, et c'est probablement sa réédition en 1956 qui a le plus contribué à lui conférer ce statut de classique, touchant d'ailleurs littéraires et philosophes avant d'apprivoiser les fils de Clio. Lorsqu'il est édité pour la troisième fois, en 1977, il n'a jamais été aussi célèbre, alors même que les développements de l'historiographie tendent à le déclasser sur de nombreux points. Son succès demeure ambigu : beaucoup lu, assez fréquemment pillé pour ses citations, il est plus rarement utilisé ou discuté. Il fournit pourtant un modèle interprétatif puissant et fécond : à travers chacune de ses analyses, sur la mort, le péché, le prêt à intérêt ou l'aumône, il décrit par quel processus une distance se creuse entre le croyant et l'Église, porte ouverte à une possible « sortie de la religion » dont le *Désenchantement du monde* a montré le lent cheminement sur la très longue durée et dont Groethuysen montre la germination à moyen terme, en insistant sur ses facteurs internes plutôt que sur les contraintes extérieures. Au moment où il appréhende le bourgeois, celui-ci demeure encore dans l'Église et la distance se crée à la fois dans sa propre conscience et dans celle des clercs qui s'interrogent sur le devenir de ces « gens d'une certaine façon ». On a jusqu'à présent trop considéré sans doute le livre de Groethuysen en fonction des Lumières et de l'abandon effectif de la foi et de la pratique, bref de la déchristianisation, comme si cette dernière constituait inéluctablement la suite de l'histoire racontée par les *Origines*. Mais il est une autre évolution possible sur laquelle se penche attentivement

l'historiographie religieuse contemporaine : celle de cet homme qui « continue d'aller à l'église » mais qui devient « un étranger dans le sein même de l'Église »⁶². L'enquête en cours sur « l'anticléricalisme croyant »⁶³ répond en écho aux *Origines* : trois quarts de siècle après, ce n'est pas le moindre mérite de ce livre que de nourrir encore nos propres interrogations d'historiens.

NOTES

1. Bernard Dandois, *Philosophie et histoire*, Paris, A. Michel, 1995, 359 p., p. 18. Il poursuit : « Ernst Cassirer comme Bernard Groethuysen, Max Weber comme Werner Sombart, analysent de façon diverse ce problème considéré comme primordial pour comprendre notre époque ».
2. *Éloge du bourgeois français*, Paris, Grasset, 1924, 348 p.
3. François Chaubet, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2000, 327 p.
4. Catherine Maire, « Aux origines de l'esprit bourgeois en France : pour une relecture de Bernard Groethuysen », *Chrétiens et sociétés XVI^e-XX^e siècle*, n° 8, 2001, p. 42.
5. *Ibid.*, p. 34.
6. Bernhard Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt - und Lebensanschauung in Frankreich*, Bd 1, *Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung*, Halle/Saale, Max Niemeyer, « Philosophie und Geisteswissenschaften », 1927, XVIII-348 p. suivi de *Die Entstehung der bürgerlichen Welt - und Lebensanschauung in Frankreich*, Bd 2, *Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum*, Halle/Saale, Max Niemeyer, « Philosophie und Geisteswissenschaften », 1930, VI-315 p. L'ouvrage a été réédité sous le même titre en 1978 par les éditions Suhrkamp de Francfort-sur-le-Main.
7. « The author's method of letting the *bourgeoisie* and their opponents speak for themselves, while having its obvious advantages, sometimes leads to an over-abundance of citation and to repetition of thought », *Philosophical Review*, vol. XVIII n° 4, 1929, p. 406.
8. *La Revue européenne*, 1929, p. 1414.
9. Sauf Ludovicus Jacobus Rogier dans le t. IV de la *Nouvelle Histoire de l'Église*, Paris, Seuil, 1966, 587 p. mais il s'agit justement d'un historien néerlandais.
10. Chiffres communiqués par Catherine Maire, lors de sa conférence au séminaire du DEA d'Histoire religieuse, à Lyon, le 18 avril 2001.
11. Il convient de se reporter également à l'analyse que Catherine Maire a consacré à « La réception du livre » dans *Chrétiens et Sociétés*, art. cit., p. 53-56. J'en profite pour la remercier de m'avoir communiqué la photocopie de plusieurs recensions.
12. Hannes Böhringer, *Bernhard Groethuysen vom Zusammenhang seiner Schriften*, Berlin, Agora Verlag, 1978, 228 p.
13. *Nouvelle Revue française*, 1^{er} octobre 1927, p. 534.
14. *Nouvelle Revue française*, 1^{er} octobre 1927, p. 534.
15. *Revue de synthèse*, 51 (2), juin 1931, p. 267-269.
16. *Revue d'Histoire économique et sociale*, XV, 1927, p. 392.
17. *Archives de sociologie des religions*, n° 3, janvier-juin 1957, p. 183-184.
18. D'après la chronologie établie par B. Dandois *op. cit.*, p. 343.

19. D'après le très beau portrait de Groethuysen dans M. Saint-Clair [pseud. de Maria Van Rysselberghe], *Il y a quarante ans*, Paris, Gallimard, 1936, 101 p. Je remercie Marcel Gauchet de m'avoir fait connaître ce texte rédigé à l'époque où Groethuysen préparait les *Origines de l'esprit bourgeois*.
20. Compte rendu dans les *Archives de sociologie des religions*, n° 3, janvier-juin 1957, p. 184.
21. Influence brillamment exposée par Catherine Maire, art. cit., p. 35-39.
22. Bernard Groethuysen, *Origines...*, p. x-xi.
23. Bernard Groethuysen, *Origines...*, p. 34.
24. Cité par B. Dandois, in *Philosophie et histoire*, op. cit., p. 347.
25. *Siècle des Lumières, Révolutions, Restaurations*, Paris, Seuil, 1966. La bibliographie dans laquelle l'ouvrage de Groethuysen est cité, correspond à la partie rédigée par L.-J. Rogier.
26. Marc Venard (et alii), *Histoire du christianisme*, t. IX, *L'Âge de raison (1620/30-1750)*, Paris, Desclée, 1997, 1214 p., p. 1005.
27. *Ibid.*, p. 1022.
28. *Origines...*, p. 87.
29. Je remercie chaleureusement Dominique Julia de m'avoir informé de leur existence. Il s'agit de la suite en deux volumes que le Père de Dainville avait d'abord prévu de donner à *La Naissance de l'humanisme moderne*. C'est dans le volume intitulé *La Crise de l'humanisme*, que le Père de Dainville utilisait à plusieurs reprises les *Origines...* Dominique Julia souligne qu'il a été « sans doute l'un des premiers et des rares à [l']avoir lu, tant la réception de l'ouvrage a été lente en France », confirmant ainsi la conviction que je me suis forgée en préparant ce travail (cf. « Le Père de Dainville dans l'historiographie contemporaine », communication au colloque sur le Père de Dainville dont Dominique Julia m'a très aimablement fourni le texte avant sa publication).
30. Edmond Préclin et Eugène Jarry, *Les Luites politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, t. 1, Paris, Blood et Gay, 1955, 384-vii p., p. 257.
31. René Taveneaux, *Jansénisme et prêt à intérêt*, Paris, J. Vrin, 1977, 240 p., p. 90.
32. *Origines...*, p. 190.
33. E. Préclin, op. cit., p. 300.
34. E. Préclin, op. cit., t. II, p. 728, n. 4 : l'auteur y renvoie au chapitre III des *Origines*.
35. *Colloque d'histoire religieuse, Lyon 1963*, Grenoble, Impr. Allier, 1963, 157 p., p. 133.
36. Mitchell Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann. Tragedy, Dialectics and a Hidden God*, Princeton, Princeton University Press, 1994, xi-351 p., p. 73-74 : « Despite his frequent – though rarely developed – criticism of Dilthey, Goldmann's debt to Dilthey's endeavor will become increasingly manifest. For the moment, I will only point on several crucial, common Diltheyan themes (most with very strong Hegelian echoes) that were transformed, elaborated on, and reinvented by Goldmann in Marxist and « genetic structuralist » guise : the distinction between the human and the natural sciences ; antipositivism and anticartesianism ; the dialectical emphasis on totality expressed in the hermeneutic circle ; the use of the notion of worldview to grasp a commonality of coherence in literature, philosophy and religion ; and the refusal of the fact / value dichotomy ».
37. Lucien Goldmann, « Der Christliche Bürger und die Aufklärung », Neuwied und Berlin, 1968, repris en traduction française dans *Structures mentales et création culturelle*, Paris, Anthropos, 1970, xxii-494 p., p. 1-134. Catherine Maire en a résumé le propos, art. cit., p. 55.
38. Lucien Goldmann, art. cit., p. 79.
39. Gérard Namer, *L'abbé Le Roy et ses amis. Essai sur le jansénisme extrémiste intramondain*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1964, 208 p., p. 165.
40. Voir *infra*, François Chaubet, p. 57-71.
41. *Origines...*, p. 21-22, citant Philippon de la Madeleine.

42. Olivier Christin, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, 350 p., p. 145.
43. Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme social*, Tournai, Castermann, 1977, 290 p., p. 112-113.
44. *Origines...*, p. 31.
45. André Rousseau, « Sur la religion populaire. Une perspective sociologique », *La Religion populaire*, Paris, Éd. du CNRS 1979, p. 358.
46. *L'Automne du Moyen Âge* de Huizinga, publié en néerlandais en 1919, ne fut traduit en français qu'en 1932, cinq ans après les *Origines*. Groethuysen le connaissait-il ? Il ne le cite pas, mais ce n'est pas significatif, puisqu'il a pris le parti de n'indiquer que les références aux auteurs des XVII^e et XVIII^e siècles qu'il étudie.
47. Paris, A. Colin, 1952, 123 p. ; son deuxième ouvrage, *Il Senso della morte e l'amore delle vita nel Rinascimento*, Turin, Einaudi, 512 p., date de 1957.
48. « Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine », *Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 119, 1^{er} semestre 1966, p. 25-34. Il avait déjà abordé l'histoire de la mort dans son *Histoire des populations françaises et de leur attitude devant la vie* publiée en 1948, mais elle ne devint le sujet central de ses recherches qu'à partir de la fin des années cinquante et c'est en 1974 que parurent les *Western Attitudes toward Death : From the Middle Age to the Present* (Baltimore et Londres), préliminaire à l'oeuvre monumentale : *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, 641 p.
49. *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence du XV^e au XX^e siècle d'après les autels des âmes du Purgatoire*, Paris, A. Colin, 1970, 101 p. ; *Piété baroque et déchristianisation. Les attitudes devant la mort en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Plon, 1973, 697 p. ; *Mourir autrefois : attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard-Julliard, 1974, 250 p. ; une somme couronne toutes ces années de travail : *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Seuil, 1983, 641 p.
50. *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII^e et XVIII^e siècles. Essai de démographie historique et de psychologie historique*, Paris-La Haye, Mouton, 1971, VI-562 p.
51. *La Mort dans la littérature et la pensée française au siècle des Lumières*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978, 640 p. De tous ces auteurs, R. Favre est celui qui emprunte le plus volontiers à Groethuysen.
52. *Origines...*, p. 63.
53. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, 222 p., p. 46
54. *Origines...*, p. 86.
55. Robert Mauzi, *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, A. Colin, 1960, 727 p., p. 207.
56. *Mercur de France*, 15 décembre 1927, p. 650-651, cité par Catherine Maire, « Pour une relecture... », art. cit., p. 34.
57. *Nouvelle Revue française*, 1^{er} octobre 1927, p. 537-538.
58. Jean V. Alter, *Les Origines de la satire antibourgeoise en France*. I. *Moyen Âge-XVI^e siècle* ; II. *L'Esprit antibourgeois sous l'Ancien Régime*, Genève, Droz, 1966, 233 p. et 1970, 206 p.
59. *Ibid.*, II, p. 91, n. 392.
60. Dominique Dinet, *Vocation et fidélité. Le recrutement des réguliers dans les diocèses d'Auxerre, Langres et Dijon (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Economica, 1988, 340 p.
61. Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, 315 p. Après avoir évoqué la thèse de Groethuysen comme celle de la constitution d'un ordre bourgeois en dehors de, voire contre l'Église, l'auteur pose d'emblée la nécessité d'élargir les perspectives : « il ne suffisait plus de s'interroger sur la bourgeoisie, mais sur l'ensemble du corps social », p. 10.
62. *Origines...*, p. 35.
63. Dans le cadre du GDR 2342 « L'esprit moderne en religion (XVI^e-XVIII^e siècles) ».

AUTEUR

BERNARD HOURS

Université Lyon-III / Institut d'Histoire du Christianisme