

Les Cahiers
du CRH

Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques

Archives

32 | 2003

Catholicisme et bourgeoisie. Bernard Groethuysen

Autour de Groethuysen et de Weber. Religion et esprit moderne

Yves Krumenacker



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/269>

DOI : 10.4000/ccrh.269

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2003

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Yves Krumenacker, « Autour de Groethuysen et de Weber. Religion et esprit moderne », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 32 | 2003, mis en ligne le 05 septembre 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/269> ; DOI : 10.4000/ccrh.269

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

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

Autour de Groethuysen et de Weber. Religion et esprit moderne

Yves Krumenacker

- 1 Il peut sembler surprenant de rapprocher, dans un même exposé, Max Weber et Bernard Groethuysen. Les deux hommes ne sont pas contemporains, presque une génération les sépare. Le premier est né en 1864, il a seize ans quand naît le second. Mais il meurt en 1920, vingt-six ans avant Groethuysen. L'un a fait toute sa carrière en Allemagne, l'autre se rend régulièrement en France à partir de 1904, avant de s'y fixer et d'acquiescer, en 1937, la nationalité française. Tous deux, cependant, ont été influencés par Dilthey. Ils ont entretenu des rapports complexes avec la pensée de Marx. Ils se sont intéressés à la religion, non pour elle-même, mais pour ses rapports avec la société.
- 2 Ceci pourrait ne pas suffire à justifier le rapprochement. En effet, Groethuysen, Allemand vivant en France, médiateur entre les deux pays, auteur de nombreuses traductions, aurait pu faire connaître les idées de Weber en France. Plus que cela, même : l'Allemagne du début du siècle est agitée par des débats sur le rapport entre religion et modernité. Outre les œuvres de Weber, il faudrait citer au moins celles de Troeltsch¹ et de Sombart (non seulement *Der Bourgeois*, qui est une critique de Weber, mais ses livres sur le capitalisme et sur les Juifs et la vie économique²). Or Groethuysen semble les ignorer, ne les citant jamais dans ses *Origines de l'esprit bourgeois*. Il aurait pu les lire en allemand, voire en français pour Sombart, *Les Juifs et la vie économique* étant paru chez Payot en 1923, un an avant l'achèvement du manuscrit de *l'esprit bourgeois*. On sait que Troeltsch n'a été connu en France que très tardivement. La thèse de Weber sur protestantisme et capitalisme n'a été présentée au public français qu'en 1925, dans un article de Maurice Halbwachs³ et *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* n'a été traduit en français qu'en 1964⁴. Pour être exact, il faut indiquer que Groethuysen cite Weber, tout comme Troeltsch, dans l'article « Secularism » qu'il a donné en 1934 à l'*Encyclopædia of the Social Sciences*⁵. Mais la lecture de l'article montre qu'il ne tient aucun compte des idées de Weber. On peut même aller plus loin : aucun des auteurs participant à la controverse sur les idées de Weber ne cite Groethuysen, à l'exception de Robertson – ce qu'on lui a violemment reproché, considérant qu'il utilisait *l'esprit bourgeois* en dénaturant

complètement son sens⁶. Autrement dit, les œuvres de Weber et de Groethuysen seraient parfaitement étrangères l'une à l'autre et les rapprocher ne serait qu'un contresens.

- 3 Un lien peut néanmoins être fait, à condition de prendre de la distance par rapport aux thèses des deux auteurs. Pour soutenir ce point de vue, nous partirons de l'analyse faite par Heinz Schilling de l'avènement du concept de confessionnalisation. L'historien allemand montre la volonté, vers le milieu des années 70, de rompre avec le réductionnisme socio-économique éliminant tout modèle d'explication religieuse ou culturelle, comme avec l'idéalisme suspectant *a priori* toute interprétation socio-historique des phénomènes ecclésiastiques et religieux. Or une approche théorique des systèmes montre aisément que la religion et l'Église sont, au Moyen Âge, les axes culturels centraux de la société, ceux qui font fonctionner la vie économique et sociale. Par conséquent, l'Europe de la première modernité ne peut pas être analysée sans considérer la religion comme une catégorie fondamentale de la société. Schilling souligne alors l'importance de la réception des thèses de Max Weber : le sociologue allemand permet de penser la religion comme le moteur du changement, et non comme un obstacle. Schilling considère que cela ne concerne pas que le calvinisme, mais aussi l'ensemble des transformations religieuses de l'Europe occidentale, ce qu'il appelle la confessionnalisation ; elle apparaît comme un processus de modernisation et non comme un retour à un stade d'État prémoderne anachronique⁷. On le voit, son désaccord de fond avec l'interprétation de Weber ne l'empêche pas de reconnaître l'importance de l'œuvre, qui permet une avancée théorique par sa vision du rôle de la religion. Or, à ce niveau, Groethuysen rejoint Weber. Il a le projet de comprendre la Révolution, en cherchant comment les idées se réalisent dans l'histoire. C'est ainsi qu'il s'intéresse à Montesquieu, à Diderot, à Rousseau. La Révolution apparaissant, dans l'historiographie de l'époque, comme l'avènement de la bourgeoisie, il étudie tout naturellement l'esprit bourgeois. Mais en même temps il est conscient que l'Église structure toute la société au moment où apparaît le bourgeois. Trop fin pour opposer brutalement l'idéologie bourgeoise à l'idéologie religieuse, il se demande comment le discours de l'Église peut faire prendre conscience à la bourgeoisie de ce qu'elle est, comment il peut faire naître l'idéologie bourgeoise. On pourrait dire, en ce sens, que pour Groethuysen, sans l'Église, il ne peut y avoir de bourgeoisie, ou au moins d'esprit bourgeois. Comme chez Weber, comme chez Schilling, la religion apparaît ainsi moteur de changement, moteur paradoxal certes, puisqu'il mène à sa propre contestation, mais indispensable tout de même. Weber et Groethuysen présentent donc deux manières de réfléchir aux liens entre religion et modernité.

La place de la religion dans l'avènement de la modernité

- 4 Ce trop long préambule, nécessaire pour justifier notre sujet, indique déjà quel va être le premier point à examiner : quelle place les deux auteurs font-ils à la religion dans l'avènement de la modernité. En réalité, l'un parle de capitalisme, l'autre de bourgeoisie. Mais la différence est secondaire car, dans les deux cas, c'est l'« esprit » qui est évoqué. Le point de départ de la réflexion de Weber est sans doute la constatation de l'avance économique de l'Angleterre sur une Allemagne à bien des égards encore archaïque, avance corrélée avec l'accession au pouvoir de la bourgeoisie et l'existence d'un régime impérial mondial ; il se demande alors comment l'Angleterre a pu se moderniser et il trouve une explication dans la religion, plus précisément dans le puritanisme, ce qui

l'amène à une théorie plus vaste des rapports entre éthique et capitalisme. Groethuysen, lui aussi, en étudiant le bourgeois, étudie la modernité : le bourgeois, c'est l'« homme des temps modernes », c'est « une manière d'être homme, la nôtre »⁸. Mais il parle aussi de « type économique » (*Wirtschaftstypus*) alors que, de son côté, Weber n'hésite pas à dire qu'il étudie le bourgeois :

Le problème central [...] sera [...] le développement du *capitalisme d'entreprise bourgeois*, avec son organisation rationnelle du *travail libre*. Ou, pour nous exprimer en termes d'histoire des civilisations, notre problème sera celui de la naissance de la classe bourgeoise occidentale avec ses traits distinctifs⁹.

- 5 Dans un premier temps, on pourrait dire qu'on assiste à une réhabilitation de la religion. Une réhabilitation qui n'est pas apologétique. Sans doute agnostique lui-même, Weber ne s'intéresse pas à la pertinence actuelle de la religion, mais à son rôle passé :

Aujourd'hui, l'esprit de l'ascétisme religieux s'est échappé de la cage – définitivement ? qui saurait le dire... Quoi qu'il en soit, le capitalisme vainqueur n'a plus besoin de ce soutien depuis qu'il repose sur une base mécanique¹⁰.

Ce qui compte, c'est que, à l'époque moderne, la religion ait pu informer toute la vie sociale et économique et qu'elle ait joué un rôle fondamental dans le processus de changement menant à la période contemporaine. Sur le plan théorique, Weber est désireux de réhabiliter les recherches de sociologie religieuse, contre la tendance de son époque à négliger ou à déprécier le phénomène religieux. Groethuysen ne nie pas l'importance de la religion. Pour lui aussi, il y a un lien fondamental entre la foi et la vie profane, au point qu'une certaine pratique subsiste même quand la croyance en Dieu a disparu. Il l'affirme à propos du janséniste :

Et que lui restera-t-il alors de cette foi, qui lui faisait entrevoir la grande tragédie universelle et rechercher les biens infinis ? Quelque chose de très important, et qui ne saurait s'effacer : une manière d'être, une attitude qu'il conservera envers toutes choses, certaines façons d'agir et de sentir qui donneront à sa vie un caractère particulier, un style de vie, si on veut¹¹.

- 6 On pourrait penser que le bourgeois qui n'a pas acquis cette manière d'être, ou celle que lui ont donné les jésuites, peu importe, ne saurait vraiment être bourgeois. La religion est un passage obligé vers la modernité, même si, pour Groethuysen, l'Église ne répond pas à toutes les aspirations de la bourgeoisie naissante et est de ce fait finalement rejetée.
- 7 Pourtant la réhabilitation est ambiguë. En effet, Groethuysen n'est pas toujours très clair dans son raisonnement. Il s'oppose à une lecture idéaliste de l'avènement de la bourgeoisie :

Le bourgeois aurait commencé, suppose-t-on, par discuter les fantômes et voyant qu'il n'y en avait point, il aurait tranquillement joui de la lumière du jour. Ce sont donc les connaissances du bourgeois qui l'auraient formé, et comme ses connaissances ne lui sont pas venues de lui-même, il attribue généreusement le mérite de sa formation aux philosophes et aux hommes de sciences, qui lui auraient appris à voir les choses comme elles sont. Mais les sciences ne lui ont pas appris à vivre ; tout au plus lui ont-elles fourni des arguments [...]. Il a renversé l'ordre des questions, concevant le monde en fonction de la vie, au lieu de chercher à se comprendre lui-même en fonction d'un tout¹².

- 8 Dans cette interprétation matérialiste, la philosophie, comme la religion, sont secondes. Car si Groethuysen vise ici les auteurs qui expliquent la bourgeoisie par la philosophie des Lumières, on voit bien que sa réfutation concerne aussi l'idéologie religieuse. Mais précisément il est ici question d'idées, alors que dans le passage cité auparavant, la

religion structurait toute la vie. Elle n'était pas simplement une réponse à des questions, une vision explicative du monde, elle était aussi une façon de vivre. Or, pour Groethuysen, le bourgeois conçoit le monde en fonction de sa manière de vivre. La logique veut que l'imprégnation religieuse qu'il a reçue joue un rôle dans ce processus.

- 9 Si l'on accepte cette interprétation des *Origines de l'esprit bourgeois*, et sur laquelle nous allons revenir, on doit convenir que le catholicisme français a une grande importance dans l'avènement de la modernité. Mais elle n'est pas identique à celle que détient le puritanisme dans l'analyse weberienne.
- 10 Il faut en effet définir plus précisément ce qu'on entend par religion. Le lieu commun, au début du XX^e siècle, est de considérer que le protestantisme est lié à l'essor de l'économie, au contraire du catholicisme. Sombart attribuait plutôt la naissance du capitalisme au judaïsme¹³. On a depuis cherché des affinités entre religion et développement économique dans l'Islam ou dans l'éthique *samourai*¹⁴. Il n'en reste pas moins que c'est plutôt autour du protestantisme que tourne la discussion.
- 11 Tout n'est pas très clair chez Weber. Une grande partie de son étude porte sur la notion de *Beruf* chez Luther, mais c'est ensuite la seconde Réformation, calviniste, qui l'intéresse ; et même, plus précisément, le puritanisme, le piétisme (mais spécialement le piétisme réformé de Hollande et de la basse vallée du Rhin, non le piétisme luthérien bien mieux connu), le méthodisme, les sectes baptistes. On lui a opposé le retard économique de la Hongrie ou de l'Écosse presbytérienne, on a insisté sur l'industrialisation de la Belgique catholique, on a montré qu'aux Provinces-Unies ce sont les arminiens, en lutte contre le calvinisme orthodoxe, qui jouent un rôle décisif dans le développement économique. Plusieurs auteurs font remonter l'essor du capitalisme commercial aux villes médiévales d'Italie et des Flandres et en concluent, soit que la religion n'y est pas pour grand chose, soit que la scolastique fournit un bon cadre mental pour le développement économique. Herbert Lüthy préfère voir dans le déplacement des activités du Sud au Nord-Ouest de l'Europe au cours des XVI^e et XVII^e siècles la conséquence du mouvement réactionnaire que serait la Contre-Réforme, la Réforme n'étant qu'un moindre obstacle à l'émancipation du capitalisme. Trevor-Roper va dans le même sens, mais attribuant un rôle décisif au libéralisme érasmien¹⁵.
- 12 Tout le problème tient dans la manière dont on analyse l'importance de la religion. Une première approche, la plus simple et la moins convaincante, consiste à remarquer la coïncidence entre développement économique et présence d'une religion à un moment donné. Cela peut servir aussi bien à étayer la thèse de Weber (remarquer que, globalement, les pays du Nord, protestants, sont plus développés que ceux du Sud, catholiques) qu'à la réfuter, à l'aide de contre-exemples (des pays catholiques développés ou des pays protestants arriérés). Mais ce n'est guère probant, car on ne peut jamais savoir s'il s'agit de simples coïncidences, ou s'il y a effectivement un lien de cause à effet.
- 13 Il nous semble que Weber et Groethuysen, chacun de leur côté, présentent deux autres manières de concevoir la relation entre religion et économie. La méthode de Weber n'est pas simple, et ses commentateurs hésitent entre plusieurs interprétations. La première est de dire qu'il établit un lien de causalité entre l'éthique protestante et l'esprit de capitalisme. Il le fait de manière extrêmement prudente, contrairement à certains de ses disciples :

Resterait à étudier la façon dont l'ascétisme protestant a été à son tour influencé, dans son caractère et son devenir, par l'ensemble des conditions sociales, en particulier par les conditions économiques [...]. Est-il nécessaire de protester que

notre dessein n'est nullement de substituer à une interprétation causale exclusivement « matérialiste », une interprétation spiritualiste de la civilisation et de l'histoire qui ne serait pas moins unilatérale ? *Toutes deux* appartiennent au domaine du possible¹⁶.

- 14 Le lien qu'il met en évidence n'est qu'un des liens possibles et il ne s'agit en aucun cas d'une relation univoque. D'autres interprètes de Weber présentent une version encore plus modérée de sa thèse. Considérant la prudence extrême de l'analyse, limitée à une forme particulière de capitalisme occidental, ne cherchant qu'à déterminer une cause parmi bien d'autres, ils soutiennent que Weber ne vise qu'à dégager une affinité entre éthique protestante et esprit du capitalisme, une « homologie de structure ».

Le capitalisme est « expliqué », non par la mise en évidence d'un faisceau de causes et circonstances *historiques*, mais par la mise en évidence d'un parallélisme entre deux « structures », celle du comportement de l'entrepreneur capitaliste, d'une part, celle de la mentalité puritaine de l'autre¹⁷.

- 15 Mais, quelle que soit l'interprétation choisie, on voit qu'il est indispensable d'accorder une grande importance aux textes, et plus particulièrement aux textes normatifs, ceux qui cherchent à modeler les fidèles, à dicter leur comportement. Resterait à savoir, dans le cas de l'hypothèse d'un lien causal, dans quelle mesure la manière de vivre est effectivement transformée. Or il est rare qu'on puisse démontrer avec certitude que tel écrit pastoral a engendré telle motivation psychologique. La thèse weberienne, dans ce cas, a une très grande force de suggestion, elle se prête mal à la vérification par les faits. Dans la deuxième hypothèse, celle d'une simple affinité, il serait nécessaire de décrire la structure mentale des entrepreneurs capitalistes. Ce que Weber fait en partie en citant longuement deux textes de Benjamin Franklin¹⁸ ; mais ce n'est qu'un exemple parmi bien d'autres, dont rien ne nous dit qu'il est représentatif. Il le fait aussi en précisant ce qu'il entend par « esprit du capitalisme », en en donnant le « type idéal ». C'est peut-être là que le bât blesse, dans la mesure où une construction intellectuelle est mise en relation avec des discours. Si l'on cherche une affinité, il serait sans doute préférable de le faire en recourant aux écrits des capitalistes eux-mêmes.
- 16 Un autre problème de cette méthode est qu'on peut mettre en évidence d'autres affinités possibles. On l'a remarqué depuis longtemps, la condamnation de la pauvreté est aussi grande dans le catholicisme du XVIII^e siècle, et l'exaltation du travail méthodique et probe n'est pas moins importante que dans le protestantisme. Sur ces points, Groethuysen fournit une moisson de textes parfaitement convaincants, repris par Robertson quelques années plus tard, relevés également par Fanfani¹⁹. Il y a plus, Daniel Vidal a attiré l'attention, il y a une dizaine d'années, sur l'importance des financiers dans le monde mystique, autour du couvent de Louviers comme chez les proches de Madame Acarie ; il a montré une affinité de pensée, une conjonction des rationalités entre la mystique abstraite et la pensée financière²⁰. D'autres travaux, notamment ceux de Daniel Dessert et de François Bayard, confirment la foi catholique profonde de nombreux financiers.
- 17 D'autres part, même si des affinités peuvent être montrées, il est également possible de mettre en évidence des incompatibilités. Weber l'a bien senti et il ne dissimule pas le caractère anti-capitaliste des textes puritains mais il estime que l'individualisme et l'appel à la vocation qui s'y trouvent animent concrètement la vie pratique des croyants vers une recherche de l'enrichissement. Il considère que ces aspects fondent une morale plus que les dénonciations de la richesse. Mais cela suppose qu'il y a plusieurs lectures de ces textes, ce qui explique les controverses suscitées par *L'Éthique protestante*. Un auteur

qui n'est habituellement pas cité dans ce débat, Leszek Kolakowski, va jusqu'à soutenir que c'est le catholicisme qui est le plus à même d'accompagner la modernité :

Dans sa vision de la vie temporelle, le calvinisme représente une sorte de totalitarisme théocratique, où les devoirs deviennent pareils pour tous et la vie ramenée à l'universelle médiocrité. En revanche, le caractère non démocratique flagrant de l'Église romaine l'a paradoxalement rendue capable, parfois, de tolérer certaines idées implicitement démocratiques, dans la mesure où elles ne dépassaient pas certaines limites ; car justement ce caractère non démocratique la dotait d'une sorte de polymorphisme et d'universalisme social, grâce à quoi le catholicisme était capable d'absorber et de maintenir une notable diversité de formes de la vie humaine et également de formes religieuses, en en neutralisant les aspects risqués. Ce polymorphisme a été particulièrement développé à l'époque de la Contre-Réforme ; celle-ci, dans les pays occidentaux, adaptait l'Église aux conditions de la société capitaliste naissante et la libérait d'un lien univoque avec les structures féodales²¹.

- 18 La manière qu'a Groethuysen d'aborder les rapports entre religion et modernité nous semble assez différente. En réalité, comme pour Weber, ses *Origines de l'esprit bourgeois* peuvent être interprétées de plusieurs manières. Dans la lettre à Jean Paulhan qui sert de préface à l'édition française, Groethuysen affirme qu'il cherche à faire parler le bourgeois pour mieux comprendre son idéologie et qu'il utilise pour cela les arguments que lui prêtent les curés afin de les réfuter. Mais il insiste aussi, et plus encore dans la préface allemande, sur l'importance de l'attitude dans la vie pratique : « Ce n'est pas par des arguments qu'il a réfuté ses adversaires, mais bien par des actes »²². Curieusement, cependant, il ne dit pas grand chose des activités du bourgeois, en restant au niveau des discours. Or c'est là l'essentiel, selon lui, puisque ce serait la pratique qui expliquerait « la formation de ces attitudes spirituelles particulières qui caractérisent le type du bourgeois, et sans lesquelles il n'aurait pas pu entamer la discussion avec ses adversaires »²³. Mais y aurait-il eu, au XVIII^e siècle, des transformations dans l'activité même du bourgeois qui expliqueraient l'avènement de la bourgeoisie ? Groethuysen est muet là-dessus. En réalité, le véritable sujet de son livre est non la formation de la conscience bourgeoise, de son esprit, mais sa formulation : comment le discours de l'Église révèle au bourgeois qu'il n'est finalement pas fait pour lui et le pousse à faire des objections, peut-être moins puissantes que les faits, mais indispensables pour que le bourgeois ait conscience de ce qu'il est. C'est l'apparition de la conscience de classe du bourgeois que vise Groethuysen.
- 19 Le discours religieux acquiert de ce fait une importance considérable. La préface allemande le dit, même si elle affirme en même temps que ce n'est pas l'essentiel :
- Nous verrons, dans le cours de ce livre, combien [le bourgeois] aimait au XVIII^e siècle à discuter avec les représentants de l'idéologie ecclésiastique, et le rôle important que jouèrent ces discussions dans le développement de la conscience bourgeoise²⁴.
- 20 Ce que décrit Groethuysen ce sont, d'une certaine manière, les effets pervers de l'enseignement reçu. Le bourgeois a fréquenté le collège, il a écouté les sermons. Ceux-ci s'adressent à certaines personnes, délivrent une morale, parlent de la mort, du péché, de Dieu et de questions plus pratiques comme l'aumône, le travail, le prêt à intérêt, etc. Groethuysen nous donne une abondance de textes sur ces sujets, pour conclure à chaque fois qu'on est très proche des préoccupations bourgeoises, que ce soit dans l'idéal élevé que proposent les jansénistes ou dans l'accommodement aux valeurs mondaines qu'accordent les jésuites, mais que, finalement, on reste en dehors de ce qui fait l'essentiel de la vie bourgeoise. Parce qu'il connaît l'enseignement de l'Église, le bourgeois

découvre que la religion qu'on lui propose n'est pas pour lui et, même, qu'il n'a pas besoin de religion du tout car il n'est pas indispensable, pour ses affaires, d'avoir des réponses à toutes les grandes questions que révèle le christianisme.

- 21 Cette démonstration est-elle pleinement convaincante ? Nous avons déjà signalé certaines de ses faiblesses, comme l'absence de toute étude réelle de l'activité bourgeoise. Ce n'est pas la seule. En réalité, Groethuysen ne décrit pas l'enseignement janséniste, mais sa morale telle qu'on peut la découvrir en lisant Arnauld, Pascal, Nicole ou *Les Nouvelles ecclésiastiques*. Il fait de même pour les jésuites, puisant dans les sermons et les livres de piété. Mais, concrètement, comment sont éduqués les bourgeois, quelles sont les influences déterminantes ? Groethuysen ne nous le dit pas. Est-on si sûr que ceux qui fréquentent les collèges jésuites en sortent avec une morale adaptée aux états « médiocres », ni celle des grands, ni celle des pauvres, une morale sanctifiant les valeurs moyennes ? Ce n'est pas l'avis de Savary, qui, dans son *Parfait négociant*, se plaint du mépris qu'ils en reçoivent pour les professions mercantiles et des mauvaises habitudes qu'ils contractent au contact des enfants de la noblesse²⁵. Et que sait-on de l'éducation dispensée par des précepteurs ? Quelles sont les lectures des bourgeois, des négociants ?

Pour une approche très prosaïque

- 22 Toutes ces interrogations mettent en évidence que Groethuysen, comme Weber, partent de présupposés qui sont moins évidents qu'ils ne le pensent. Le rapport entre protestantisme et capitalisme, par exemple, était une évidence au début du siècle, et il avait déjà été invoqué au XVII^e siècle. Est-ce pour autant une vérité ? Sans même entrer dans la question de savoir de quelle manière l'un a pu favoriser l'autre, on a trouvé depuis bien d'autres explications à l'avancée économique des pays du Nord, on a fait remarquer qu'elle méconnaît le dynamisme économique de régions catholiques comme l'Italie du Nord au XVI^e et jusqu'assez loin dans le XVII^e siècle, on a critiqué aussi bien l'interprétation weberienne du protestantisme que du capitalisme. Pour sa part, Weber ne s'est pas posé ces questions ou, du moins, n'a pas estimé que les objections remettaient en cause le point de départ de son analyse. Celui-ci lui paraît si évident qu'il ne prend pas la peine de le prouver. Il se contente de quelques observations contemporaines sur les comportements dans le pays de Bade pour illustrer son propos et il n'hésite pas à se livrer à des raccourcis historiques surprenants, comme ceux-ci :

L'autorité du calvinisme, telle qu'elle sévit au XVI^e siècle à Genève et en Écosse, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle dans la plus grande partie des Pays-Bas, au XVII^e siècle en Nouvelle-Angleterre et, pour un temps, en Angleterre, représenterait pour nous la forme la plus absolument insupportable de contrôle ecclésiastique sur l'individu [...]. Et ce dont les réformateurs se plaignaient *dans ces pays économiquement les plus évolués*...²⁶.

- 23 À cette date, il est difficile de considérer que les pays cités sont à la pointe du développement économique.
- 24 De son côté, Groethuysen considère que le bourgeois est détaché de la religion, mais sans le démontrer. C'est pour lui une évidence, reposant sur la réalité de son époque, même si on peut la nuancer quelque peu. L'opposition entre Église et bourgeoisie n'est pas remise en cause et tout son travail est d'en trouver les origines au XVIII^e siècle. Mais est-ce bien une réalité de cette époque, ou ne se développe-t-elle pas plutôt au XIX^e siècle, après la Révolution ? De même, en analysant les rapprochements et les oppositions entre le

discours de l'Église et les aspirations de la bourgeoisie, Groethuysen finit par conclure que « l'Église a contribué à former un type de bourgeoisie moyenne et à peupler les bureaux », échouant au contraire à baptiser le bourgeois conquérant des temps modernes²⁷. Mais est-on bien sûr que la grande bourgeoisie a été rapidement plus déchristianisée que le milieu des employés, des bureaucrates, de la petite bourgeoisie ? Il faudrait pouvoir le montrer, et déjà pour le XVIII^e et le tout début du XIX^e siècle, pour que la démonstration soit pleinement convaincante. Autrement dit, une chronologie fine des attitudes religieuses des différentes classes sociales serait nécessaire. Les études sur les testaments, les confréries, la franc-maçonnerie, etc., permettent d'aller en ce sens. Ils ne sont pas toujours simples à interpréter. Ainsi les négociants provençaux donnent-ils peu d'enfants aux ordres religieux et boudent-ils les confréries, mais ils apprécient particulièrement le cérémonial baroque des obsèques et ils demandent massivement des messes dans leurs testaments²⁸. La logique du raisonnement de Groethuysen voudrait que les négociants protestants se détachent, eux aussi, de leur Église, dans la mesure où c'est l'ensemble des questions religieuses qui serait devenue étrangère à l'esprit bourgeois. Il cite pourtant plusieurs fois Necker et son livre sur *l'Importance des opinions religieuses* (1788) ; il s'agit de montrer que le bourgeois reconnaît l'utilité de la religion pour les autres, pour le peuple, afin qu'il accepte sa condition. C'est là une présentation réductrice de la pensée de Necker pour qui la religion s'adresse au cœur de chaque homme et peut donc, mieux que les institutions ou le souverain, assurer le bonheur universel ; que ce discours ne soit pas celui du calvinisme traditionnel, on en conviendra sans peine, il n'en montre pas moins un attachement à une forme de christianisme. D'autre part, en étudiant les protestants lyonnais de l'époque des Lumières, nous avons pu montrer que les négociants, même ceux qui sont engagés dans la franc-maçonnerie, restent attachés au culte et à leurs pasteurs²⁹. La question du détachement réel de la bourgeoisie par rapport à l'Église ou à la religion nous semble donc encore ouverte, au moins pour le XVIII^e siècle.

- 25 Cela nous amène à insister sur un autre champ d'étude, déjà effleuré dans les remarques précédentes : quelle est la religion des bourgeois du XVIII^e siècle ? Groethuysen cite de très nombreux auteurs, mais sans trop se soucier de la chronologie. Bien des théologiens jansénistes appartiennent au XVII^e siècle, les textes jésuites sont souvent plus récents, mais pas tous. N'y aurait-il pas d'évolution dans le discours ? De ce point de vue, Weber apparaît plus historien, au sens où il ne confond pas le calvinisme traditionnel et « la forme qu'il a revêtue dans les principales contrées de l'Europe occidentale qui ont subi son influence, en particulier au cours du XVII^e siècle »³⁰ et il s'intéresse surtout au développement tardif de l'éthique protestante dans les sectes. Groethuysen, malgré ces nombreuses citations, présente un christianisme plus intemporel, qu'il oppose à l'esprit bourgeois.
- 26 Il fait remarquer fort justement que la pratique bourgeoise (celle, en fait, des négociants, des entrepreneurs, des banquiers), oblige à calculer, à prévoir, à ne faire confiance qu'en soi-même. Cela aboutirait, affirme-t-il en se fondant comme toujours sur de nombreux textes de prédicateurs, à nier la Providence, à glisser dans l'indifférence, à refuser toute place à Dieu dans les affaires de cette vie ; non à rejeter Dieu formellement, mais à ne plus lui laisser de place³¹. Que bien des hommes d'Église l'aient compris ainsi, on ne peut le nier. Mais s'agit-il d'un glissement de la foi vers l'incroyance ? N'assisterait-on pas, parallèlement, à une mutation du religieux ? Sans doute faudrait-il prêter beaucoup plus d'attention à un catholicisme éclairé, dialoguant avec les Lumières, voulant laisser toute sa place à la raison. On découvre aujourd'hui de plus en plus son importance, notamment

dans les loges maçonniques, précisément bien fréquentées par la bourgeoisie. Que ce christianisme n'ait pas réussi à réellement s'implanter, au moins en France, n'est pas niable. Encore faudrait-il en mieux connaître les raisons, et, pour cela, l'étudier sérieusement afin de mieux le caractériser³². Mais il se pourrait bien qu'une partie de la bourgeoisie, loin de se détacher du catholicisme, ait adhéré à cette nouvelle forme de religion, avant de l'abandonner, pour diverses raisons, parmi lesquelles sans doute les événements révolutionnaires et la réaction de l'Église à ceux-ci ont dû jouer un grand rôle. À cet égard, il n'est pas inintéressant de constater que le passionnant débat sur l'usure retracé par Groethuysen³³ oppose non des bourgeois négociants à des hommes d'Église, comme on pourrait le croire, mais, en grande partie, des hommes d'Église entre eux. Il s'agit avant tout d'un débat théologique, aujourd'hui assez bien connu³⁴.

- 27 Curieusement, Groethuysen avait avancé, plusieurs pages auparavant, une autre interprétation, dont il ne semble pas voir qu'elle peut être contradictoire avec celle du détachement pur et simple. Il explique, en effet :

Si le bourgeois continue à aller à l'église, est-il encore de l'Église ? C'est évidemment son Église, il est resté catholique, mais il est plutôt bourgeois et catholique, qu'il n'est bourgeois catholique. Il a sa vie en dehors de l'Église, une vie qui dans une large mesure se suffit à elle-même³⁵.

Un passage de la préface à l'édition allemande va dans le même sens :

C'est pourquoi la conception philosophique ou religieuse pour laquelle il se décide, a au fond si peu d'importance. Qu'il soit athée ou déiste, son attitude dans la vie pratique n'en sera guère différente. Et même si, partant de conceptions déjà existantes, il voulait admettre que c'est la puissance de Dieu qui règle les événements, toute son énergie, fondée sur une légalité immanente, continuerait à s'efforcer d'organiser sa vie de plus en plus de façon à ce qu'en réalité tout y soit calculable et à ce que ne puissent plus se produire de miracles³⁶.

- 28 Groethuysen pense peut-être qu'il s'agit d'une exclusion *de facto* de Dieu, même si le bourgeois n'en est pas conscient. Mais ce qu'il essaie de décrire ainsi peut également être interprété comme une privatisation du religieux, ce qui ne mène pas forcément à une opposition ou à un rejet de l'Église. On en reviendrait ainsi à la question d'une mutation du fait religieux au cours du XVIII^e siècle, mutation à laquelle participerait le bourgeois. On peut aussi songer à ce qu'on appelle aujourd'hui un « bricolage » du religieux, l'acceptation de certains principes et la mise à l'écart des autres. L'interprétation apparaît singulièrement plus complexe que ce qui pouvait apparaître à l'époque de Groethuysen. Pour s'y retrouver, il serait nécessaire de mieux comprendre ce christianisme des Lumières, ce qui implique de renoncer à la problématique trop simple de la déchristianisation, pour s'intéresser aux transformations du rapport à Dieu, à l'Église, à la vie et à la mort, thèmes dont Groethuysen a souligné à juste titre l'importance. Ceci ne saurait être fait sans nuances, dans la mesure où l'on se rend compte aujourd'hui que les grandes catégories (jansénistes, Lumières, anti-Lumières) sont simplificatrices et que des liens multiples unissent tous les acteurs de la vie intellectuelle, même s'ils s'opposent sur de nombreux points³⁷. Il faut aussi toujours se demander dans quelle mesure la bourgeoisie participe à ces transformations. L'examen des pratiques religieuses des négociants, l'inventaire de leurs bibliothèques, la lecture de leur correspondance autre que financière, sont pour cela indispensables. Cela suppose un rapprochement entre deux disciplines qui s'ignorent trop souvent, l'histoire économique et l'histoire religieuse, au sens large.

- 29 À partir de là, de cette vision très concrète de la croyance, de la vision du monde du bourgeois (au sens de Groethuysen, incluant toute sa vie sociale et ses pratiques), on peut tenter d'établir un lien avec des idées religieuses mieux connues, fût-ce un lien négatif. Mais il faut rester attentif à ne pas se laisser fasciner par une vision trop théorique du religieux. Weber nous donne de bons conseils : « Il faut distinguer exactement l'idéal religieux qu'une tendance religieuse s'efforce d'atteindre de l'influence réelle qu'elle exerce sur le comportement des fidèles »³⁸. Il s'agit là d'une incitation à une véritable anthropologie religieuse, qu'on ne peut qu'approuver.
- 30 Il serait facile, pour conclure, de considérer que Weber et Groethuysen nous donnent deux approches plus complémentaires qu'opposées d'une analyse du lien entre la religion et la modernité. Ce serait aboutir à une synthèse faisant fi du désintérêt apparent de l'un pour l'autre, de la profonde divergence de méthode entre eux, de la particularité de leurs projets respectifs et de l'extrême différence de leurs sujets. Et pourtant, Groethuysen nous montre la fécondité d'une interrogation sur l'origine de la modernité à partir des rapports entre une classe sociale et l'idéologie religieuse dans laquelle elle est née. Même si cette manière de présenter la question peut apparaître datée, voire simpliste, il n'empêche qu'elle nous mène sur la voie, pas si fréquentée, du rapprochement entre le religieux, le culturel, le social et l'économique ; et qu'elle oblige à étudier de près les effets sociaux des discours religieux, démarche relativement peu courante dans le monde francophone. De son côté, Weber et la controverse qu'ont suscitée ses essais sur le protestantisme et le capitalisme invitent à une analyse complexe des phénomènes religieux, où la notion d'affinité joue un rôle essentiel pour éviter une vision trop mécaniste de l'influence des idées religieuses sur les pratiques sociales.
- 31 Reste, une fois élucidées ces questions de méthode sur le lien entre religion et modernité, à se demander quel champ d'études privilégier. Les rapports complexes entre le catholicisme français et l'Église sont-ils les plus pertinents pour comprendre l'avènement du monde contemporain ? Faut-il s'intéresser plutôt à l'éthique protestante des négociants anglais ou américains ? N'y aurait-il d'ailleurs pas d'autres pistes ? Weber passe bien rapidement sur le piétisme luthérien. Halle est pourtant un des lieux privilégiés où se forge l'*Aufklärung* et, de manière générale, le piétisme a joué un rôle considérable dans la formation de l'Allemagne contemporaine. Plus paradoxalement, on pourrait songer aux différents mouvements « enthousiastes », en Angleterre comme en France, avec les convulsionnaires jansénistes ; leur conservatisme en bien des points va de pair avec une promotion de l'individu, du moment qu'il est inspiré. Les quakers sont d'ailleurs fréquemment évoqués dans les discussions sur la thèse weberienne ; mais il n'est sans doute pas indifférent non plus que d'éminents esprits des Lumières, comme Newton, aient été sensibles à ces mouvements prophétiques. On pourrait en conclure, en définitive, qu'il n'y a pas un mode d'accès à la modernité, lié à un type d'éthique religieuse, mais des voies différentes, apparemment contradictoires, et forgeant pourtant le monde contemporain, dans sa complexité.

NOTES

1. Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schrifter*, I, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1912, 994 p.
2. Werner Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*, Leipzig-München, Duncker und Humblot, 1902-1927, 3 vol. ; *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1911, xxvi-476 p. ; *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, München, Duncker und Humblot, 1913, vii-540 p.
3. Maurice Halbwachs, « Les origines puritaines du capitalisme », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 5, mars-avril 1925, p. 132-154.
4. Par Jacques Chavy, chez Plon dans la collection « Recherches en sciences humaines », 325 p.
5. Edwin Robert Anderson Seligman (dir.), *Encyclopædia of the Social Sciences*, vol. xviii, New York, July 1934, p. 631-635.
6. Hector Meinteith Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism. A Criticism of Max Weber and his School*, London, Cambridge University Press, 1933, xiv-223 p. et la critique de Philippe Besnard, *Protestantisme et Capitalisme. La controverse post-weberienne*, Paris, Armand Colin, 1970, 426 p.
7. Heinz Schilling, « Confession religieuse et identité politique en Europe. Vers les temps modernes (xv^e-xviii^e siècle) », *Concilium*, 1995, n° 262, p. 13-23.
8. *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, Gallimard, 1927, p. vii et xi.
9. *L'Éthique protestante...*, p. 21. C'est Weber qui souligne.
10. *Ibid.*, p. 250.
11. *Origines de l'esprit bourgeois...*, p. 196.
12. *Origines de l'esprit bourgeois...*, p. ix-x
13. Thèse reprise récemment par Jacques Attali, *Les Juifs, le monde et l'argent. Histoire économique du peuple juif*, Paris, Fayard, 2002, 638 p.
14. Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme*, *op. cit.*, p. 97.
15. Toute cette controverse est retracée commodément dans la longue introduction du livre de Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme*, *op. cit.* ; voir aussi Hugh Redwald Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, Paris, Gallimard, 1972, 301 p.
16. *L'Éthique protestante...*, p. 252. C'est Weber qui souligne.
17. Raymond Boudon, *Les Méthodes en sociologie*, Paris, PUF, 1969, p. 102, cité par de Philippe Besnard, *Protestantisme et capitalisme...*, *op. cit.*, p. 21-22.
18. *L'Éthique protestante...*, p. 46-48.
19. Hector Meinteith Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualisme*, *op. cit.* ; Amintore Fanfani, *Cattolicesimo e Protestantismo nella formazione storica del capitalismo*, Milan, Società editrice Vita e pensiero, 1934, viii – 160 p.
20. Daniel Vidal, « Mystique abstraite et intrigue financière. Benoît de Canfield et la raison comptable au xvii^e siècle », *Revue Historique*, 1992, p. 33-60.
21. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au xvii^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969, 827 p., p. 58.
22. Préface publiée partiellement dans la revue *Arguments*, 4 (20), 1960 : « Expérience sociale et idéologie. Fragment inédit sur l'esprit bourgeois », p. 55-58. La citation est à la page 56.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*

25. Jacques Savary, *Le Parfait négociant*, Livre 1, chap. 4 (édit. 1773).
 26. *L'Éthique protestante...*, p. 33. C'est nous qui soulignons.
 27. *Origines de l'esprit bourgeois...*, p. 219.
 28. Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle* (édition abrégée), Paris, Seuil, 1978, 346 p., p. 291-293.
 29. Yves Krumenacker, *Des Protestants au siècle des Lumières. Le modèle lyonnais*, Paris, H. Champion, 2002, 358 p.
 30. *L'Éthique protestante...*, p. 110.
 31. *Origines de l'esprit bourgeois...*, p. 221-228.
 32. Il commence à être mieux connu. En témoignent, entre autres, la place qui lui est faite dans le tome 10, « Les défis de la modernité », in *Histoire du Christianisme*, Paris, Desclée, 1997, 1002 p., sous la dir. de Bernard Plongeron, ou le colloque *Christianisme et Lumières* tenu à l'E.N.S. Lettres et Sciences Humaines (Lyon, 30 nov.-2 déc. 2000), paru dans la revue *XVIII^e siècle*, n° 34, 2002. En sens inverse, on peut relever le livre récent de Darin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment : the French counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, New York, Oxford University Press, 2001, XII-262 p.
 33. *Origines de l'esprit bourgeois...*, p. 248-279.
 34. On ne peut que renvoyer à Robert Taveneaux, *Jansénisme et prêt à intérêt*, Paris, J. Vrin, 1977, 240 p. et, plus récemment, à Claude Langlois, « La morale économique en procès dans la seconde moitié du dix-huitième siècle : De l'usure de Jean-Joseph Rossignol (1787-1804) », *Religions en transition dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, textes présentés par Louis Châtellier, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, 300 p., p. 45-57.
 35. *Origines de l'esprit bourgeois...*, p. 35.
 36. « Expérience sociale et idéologie... », art. cit., p. 57.
 37. À titre d'exemple, Monique Cottret, *Jansénismes et Lumières : pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, A. Michel, 1998, 418 p. ou Didier Masseur, *Les Ennemis des philosophes : l'antiphilosophie au temps des Lumières*, Paris, A. Michel, 2000, 451 p.
 38. *L'Éthique protestante...*, p. 43, note.
-

AUTEUR

YVES KRUMENACKER

Université-Lyon III / Institut d'Histoire du Christianisme