

Histoire et sociologie des protestantismes

Histoire et sociologie des protestantismes

Patrick Cabanel



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1640>

DOI : 10.4000/asr.1640

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 305-314

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Patrick Cabanel, « Histoire et sociologie des protestantismes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 03 juillet 2017, consulté le 15 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1640> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1640>

Histoire et sociologie des protestantismes

Patrick CABANEL

Directeur d'études

LES séminaires de l'année 2016-2017 ont été consacrés à l'institutionnalisation des sciences religieuses en Europe à la fin du XIX^e siècle (1^{er} semestre) et à l'histoire et la mémoire dans le monde huguenot. Il s'agissait d'expérimenter des manières de travailler sur des chantiers très divers quant à la mise en œuvre des espaces, des ressources archivistiques et des problématiques. Le premier séminaire aborde le protestantisme comme un cadre théologique et culturel très large, le second invite à entrer dans les lieux où la mémoire d'une minorité infinitésimale s'est forgée et conservée. Les deux thèmes n'en ont pas moins en commun d'entretenir des échos avec nos préoccupations actuelles, autour des statuts de la religion et de la mémoire dans nos sociétés.

L'institutionnalisation des sciences religieuses en Europe à la fin du XIX^e siècle

Élu au printemps 2015 à la direction d'études « Histoire et sociologie des protestantismes », en remplacement de Jean-Paul Willaime, parti à la retraite, le directeur a entamé ses séminaires au mois d'octobre. Dans la perspective du prochain cent-cinquantième de l'EPHE (1868-2018), et en prenant appui sur une recherche déjà ancienne qui avait porté sur la création de la V^e section (sciences religieuses)¹, avant divers prolongements, notamment autour de l'historien des religions Franz Cumont², il a été proposé un premier séminaire sur l'institutionnalisation des sciences religieuses en Europe au XIX^e siècle (deux séances de repérage étaient prévues sur l'Amérique du Nord et l'Asie mais n'ont pu être assurées, faute de temps³).

1. P. CABANEL, « L'Institutionnalisation des "sciences religieuses" en France, 1879-1908. Une entreprise protestante ? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français [BSHPF]* 1 (1994), p. 33-80.

2. P. CABANEL, « Les sciences religieuses en Europe et la formation de Franz Cumont », *Mélanges de l'École Française de Rome, Italie et Méditerranée* 111/2 (1999), p. 611-621.

3. Sur l'Asie, on pourra se reporter à C. MEYER, « The Emergence of "Religious Studies" (*zongjiaoxue*) in Late Imperial and Republican China, 1890-1949 », *Numen* 62/1 (2015), p. 40-75 et K. DATE, « Kishimoto Hideo et la laïcité du Japon : parcours d'un chercheur japonais en sciences religieuses de l'après-guerre », dans V. ZUBER *et al.* (éd.), *Croire, s'engager, chercher. Autour de Jean Baubérot, du protestantisme à la laïcité*, Turnhout 2016, p. 407-422.

Après avoir parcouru très rapidement la période antérieure à cette institutionnalisation⁴, et insisté sur quelques jalons français ou en traduction française (la préface de Renan à l'*Essai de mythologie comparée* de Max Müller, 1859 ; l'article d'Étienne Vacherot, « La théologie catholique en France », dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 juillet 1868, p. 294-318 ; le premier chapitre, « La théologie comparée », de l'ouvrage de Max Müller, *La science de la religion*, 1873 ; et les premières pages des éditions de 1872 et 1885 de *La science des religions*, d'Émile Burnouf), le séminaire s'est intéressé à la Grande-Bretagne et à la Hollande, les deux pays où, sur fond d'institutions protestantes en quelque sorte « détournées » de leur destination originelle, une première institutionnalisation des sciences religieuses a vu le jour. Les universités britanniques étant restées à l'écart, c'est du côté des éditeurs, des grandes revues, des encyclopédies, que le travail s'est fait ; et surtout au sein des *Hibbert Lectures* et *Gifford Lectures*. Les premières, instituées en 1853 pour contribuer à la formation universitaire de futurs pasteurs antitrinitariens (volonté du fondateur), sont « laïcisées » en 1878 pour accueillir des conférences d'histoire religieuse ; les plus prestigieux chercheurs européens en la matière s'y succèdent (Müller, Le Page Renouf, Renan, Kuenen, Réville, Pflleiderer, Goblet d'Alviella...) ; les *Gifford Lectures*, écossaises, leur emboîtent le pas en 1885, à cette différence qu'elles ont d'emblée la même visée scientifique et comparée.

Cette chronologie des années 1870-1880 se retrouve sur le continent, et spécialement en Hollande dont la « révolution » universitaire de 1876-1877 est maintenant bien connue, dans ses origines et son déroulement comme dans ses effets – plus mêlés et modestes, sur le moyen et long terme, qu'on ne pouvait le penser⁵. On sait que, par une loi sur l'éducation, signée le 6 mai 1876 et effective à la rentrée d'octobre 1877, les quatre facultés hollandaises de théologie protestante se sont dotées d'une nouvelle organisation, tout en conservant leur nom, leurs locaux, leurs professeurs et étudiants, et en supprimant la dogmatique et la théologie pratique mais en introduisant deux nouvelles disciplines, l'« Histoire des religions en général » et la « Philosophie de la religion ». Le séminaire s'est arrêté sur les stratégies universitaires et intellectuelles de la principale figure de cette école hollandaise issue du protestantisme libéral, Cornelis Petrus Tiele (1830-1902), un pasteur arminien qui utilise en 1866, une première fois, le terme de *godsdienstwetenschap* (science de la religion).

-
4. En utilisant notamment les études de M. DESPLAND, *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet : un moment fondateur*, Paris 1999, et « Les sciences religieuses en France : des sciences que l'on pratique mais que l'on n'enseigne pas », *Archives de sciences sociales des religions* (2001), p. 5-25 ; et celles de M. GARDAZ, « Le développement institutionnel des sciences des religions en France au XIX^e siècle », *Religiologiques* 11 (1995), p. 95-107, et « Les manuels d'histoire des religions en France au XIX^e siècle », *Revue de l'Histoire des Religions [RHR]* 214/3 (1997), p. 341-361.
 5. Le dossier est traité dans A. L. MOLENDIJK, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Leyde 2005, et dans J. G. PLATVOET, « Close Harmonies : the Science of Religion in Dutch Duplex Ordo Theology, 1860-1960 », *Numen* 45/2 (1995), p. 115-162. Cf., plus globalement, A. L. MOLENDIJK et P. PELS (éd.), *Religion in the Making. The Emergency of the Sciences of Religion*, Leyde 1998.

L'expérience hollandaise a particulièrement intéressé en Europe, et spécialement en France. Christian Grosse a pu décrire 1880 comme l'*annus mirabilis* du processus d'institutionnalisation des sciences des religions, avec des circulations de textes et d'hommes entre la Hollande, la France et Genève, toujours majoritairement au sein du protestantisme libéral. Le séminaire a consacré plusieurs séances à ce « moment 1880 » et à ses prodromes en France, en insistant sur le projet de loi sur l'organisation de l'enseignement supérieur déposé dès 1872 par Paul Bert (des chaires d'histoire des religions étaient prévues dans chaque Faculté des sciences économiques et politiques), sur les débats de décembre 1879 au Sénat à propos de la création d'une telle chaire au Collège de France, et surtout sur l'introduction donnée par Maurice Vernes (ancien maître de conférences à la Faculté de théologie protestante, contraint à la démission pour ses idées hétérodoxes⁶) à la revue qu'il fonde en 1880, la *Revue de l'Histoire des Religions*, dont un commentaire a été collectivement construit durant une séance. On assiste au Sénat à une intéressante passe d'armes entre Edmond Laboulaye, sénateur et doyen des professeurs au Collège de France, et le ministre Jules Ferry. Quant à Vernes, qui tente (en vain) d'imposer le mot d'*hiérogaphie* pour nommer la nouvelle science, il annonce que la revue traitera concurremment « deux études que l'on s'est jusqu'ici habitué à séparer, à savoir celles auxquelles on donne de préférence le nom de mythologie comparée et les études qui ressortissent à la critique biblique ». Il s'agit de soumettre les monuments qui renseignent sur l'histoire religieuse du judaïsme et les origines du christianisme aux mêmes procédés exacts que l'on applique aux religions de l'Inde et de l'Égypte. Vernes use ici de l'idée de « séparation » dans un sens qui annonce, dans le domaine scientifique, ce que la République allait faire à l'école puis dans l'État :

deux choses [...] que notre ferme intention est de séparer absolument : l'usage que telle église contemporaine fait des livres qu'il lui plaît dans une intention pieuse, – la rigueur de l'étude scientifique, invariable dans l'emploi des procédés de reconstruction exacte...

Ce n'est pas en vain que le texte rend hommage à la *Revue Historique* (1876) et à un « ami », Gabriel Monod.

L'institutionnalisation des sciences religieuses en France est inséparable du musée Guimet et de son fondateur – un catholique –, l'industriel et voyageur Émile Guimet, revenu enthousiaste du musée ethnographique de Copenhague (cf. ses *Esquisses scandinaves, relation du Congrès d'anthropologie et d'archéologie préhistorique*, 1875). Le séminaire s'est intéressé aux voyages de l'homme et au rapport qu'il rédige en 1877, au terme de sa mission scientifique (en compagnie du peintre Félix Régamey) dans l'Extrême-Orient pour en étudier les religions : le musée Guimet de Lyon, inauguré en 1879 par Jules Ferry, en est issu, avant d'être transporté quelques années plus tard à Paris (le débat sur ce point au sein du conseil

6. Sur son parcours : P. CABANEL, « Un fils prodigue du protestantisme : Maurice Vernes (1845-1923) et l'histoire des religions », *BSHPF* 3 (2003), p. 481-509.

municipal a été étudié à partir du *Bulletin municipal officiel de la ville de Paris*, du 17 mars 1885). On sait combien le Musée et ses publications, dont la *Revue de l'Histoire des Religions* et les *Annales du Musée Guimet*, ont accompagné l'essor des sciences religieuses à Paris (le transfert depuis Lyon s'explique pour des raisons de clientèle et de rayonnement potentiel, avant la réouverture d'un deuxième musée Guimet dans la ville de l'industriel, en 1913, puis son intégration au sein de l'actuel Musée des confluences).

Le destin ultérieur du musée, les collections venues l'enrichir, les imitations qui ont pu en être faites aux États-Unis, ont été abordés⁷, avant que le séminaire ne tente, à partir du cas Guimet, de proposer un panorama des « dieux au musée » dans l'Europe du XIX^e siècle. Les questions d'esthétisation, de patrimonialisation et de muséification du christianisme ont été brièvement évoquées pour la France, à partir des exemples de la Révolution française, du romantisme, du *Génie du christianisme* de Chateaubriand et de l'essor des Monuments historiques, ainsi que, sur un tout autre plan, et en signe d'annonce du séminaire à venir, la mise en place de musées du protestantisme et du judaïsme. L'essentiel du questionnement a porté sur les musées missionnaires, catholiques (avec notamment le Musée de la Propagation de la Foi à Lyon, dont il est banal de rappeler qu'elle est la ville à la fois de Pauline Jaricot, d'un important milieu saint-simonien et de Guimet) et surtout protestants et britanniques, à partir du travail effectué en Polynésie, au début du XIX^e siècle, par les envoyés de la *London Missionary Society*. Le concept qui a paru le plus opératoire est celui de « collecte comme iconoclasm », avancé par Steven Hooper dans un article stimulant⁸. Le roi Pomaré, converti en 1816, a donné aux missionnaires une poignée d'« idoles familiales » en les accompagnant de cette lettre :

Si vous le jugez approprié, vous pouvez les brûler toutes ; ou, si vous le voulez, envoyez-les dans votre pays pour être inspectés par les peuples d'Europe afin qu'ils puissent satisfaire leur curiosité et connaître les dieux ineptes de Tahiti⁹.

L'iconoclasm passe ici par les espèces de la conservation, de la désacralisation, de la neutralisation du pouvoir prêté à l'idole dès lors qu'elle est exposée dans des circonstances inappropriées. L'apposition d'inscriptions explicatives sur certains objets, à destination des visiteurs européens, est une autre forme de désacralisation iconoclaste.

-
7. Cf. P. RABAULT-FEUERBAHN, « Une entreprise orientaliste. Identité scientifique et échelles de rayonnement du Musée Guimet à l'époque de sa fondation », *La part étrangère des musées = Revue germanique internationale* 21 (2015), p. 79-98. Sur le fondateur : F. CHAPPUIS et F. MACQUIN, *D'Outremer et d'Orient mystique. Les itinéraires d'Émile Guimet*, Findakly 2001.
 8. S. HOOPER, « La collecte comme iconoclasm. La *London Missionary Society* en Polynésie », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts* 7 (2008), p. 121-133. Lire aussi S. SIVASUNDARAM, *Nature and the Godly Empire : Science and Evangelical Mission in the Pacific, 1795-1850*, Cambridge 2005.
 9. Lettre publiée dans *Missionary Sketches* III (1818), p. 3.

Au terme de cette « excursion » dans les musées, le séminaire est revenu du côté des universités européennes et des chaires d'histoire des religions. Deux pays catholiques – dans des rapports certes très différents au catholicisme – ont été abordés¹⁰ : tout d'abord la Belgique, avec l'Université libre de Bruxelles (ULB) et le comte Eugène Goblet d'Alviella (dont il n'est peut-être pas inintéressant de noter qu'il s'était converti au protestantisme), qui a été l'un des grands vulgarisateurs universitaires de sa génération, aux côtés d'un Albert Réville en France¹¹. Goblet a fondé à l'ULB la chaire d'histoire des religions en décembre 1884, après avoir publié *L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous* (1884), avant de donner *Introduction à l'histoire générale des religions* (1887) et *La migration des symboles* (1891). Ce dernier volume, traduit en anglais et allemand, semble contenir une dynamique que l'on retrouve, à la génération suivante, chez un Franz Cumont, qui était du reste venu étudier à la section des sciences religieuses de l'EPHE, avec *Les religions orientales dans le paganisme romain* (1906).

La situation des sciences religieuses en Italie ne se comprend pas sans évoquer la crise moderniste – c'est dire par là même le retard d'une génération sur l'Europe protestante et la France et la Belgique, puisqu'il faut attendre le début du xx^e siècle pour voir surgir des revues et un travail historico-religieux collectif, même si Rome s'était dotée dès 1886, dans le tempo européen, d'un enseignement d'histoire des religions, confié à Baldassore Labanca (1829-1913) et transformé en chaire en 1893, mais sans véritable fécondité intellectuelle ni institutionnelle. La campagne lancée en 1912 par Salvatore Minocchi (professeur à Florence) en faveur de l'enseignement de l'histoire des religions, et qui l'a conduit à demander leur avis à une série d'intellectuels italiens et étrangers, lui a valu cette caractéristique réponse d'un Georges Sorel :

Jules Ferry, qui s'était engagé dans une lutte sans quartier contre l'Église, tenait à déplaire au clergé catholique, et voulait être bien vu de quelqu'une de ces familles protestantes, dont aujourd'hui la puissance est si considérable. Albert Réville était un agréable vulgarisateur, incapable de faire un travail original ; ce n'est pas sans raison que les professeurs du Collège de France ne tenaient pas à l'avoir comme collègue. Son fils lui a succédé, et aujourd'hui le titulaire de cette chaire est l'ex-prêtre Loisy, qui a été nommé après une bien vigoureuse campagne des dreyfusards. [...]

10. Sur Genève, dont le cas n'a pu être étudié, lire P. BORGEAUD, « L'histoire des religions à Genève. Origines et métamorphoses », *Asdiwal* 1 (2006), p. 13-22, et un mémoire de licence rédigé sous sa direction, V. BOILLAT, « De la théologie libérale à l'histoire des religions : autour de la naissance d'une chaire », Faculté de théologie de Genève, 1996.

11. Voir les deux articles de J.-P. SCHREIBER, « Eugène Goblet d'Alviella et la création de la chaire d'histoire des religions à l'Université de Bruxelles » et « La mise sur pied du cours d'histoire des religions d'Eugène Goblet d'Alviella en son contexte », dans ID. (éd.), *L'école bruxelloise d'étude des religions : 150 ans d'approche libre-exaministe du fait religieux*, Bruxelles 2012, p. 31-59 et p. 61-78.

Il s'agit de faire avec l'érudition ce que Voltaire n'est pas arrivé à faire à travers la polémique amusante¹².

On a pu percevoir combien les références et les hommes ont circulé dans cette Europe des sciences religieuses. Le séminaire s'est logiquement conclu sur une étude des premiers congrès internationaux des religions ou de leurs sciences – c'est toute la distance qui sépare le *Parlement mondial des religions* (Chicago, 1893) du *Congrès international d'histoire des religions* (Paris, 1900), à l'organisation duquel la V^e section de l'EPHE a pris une part décisive, après que le projet de *Congrès universel des religions*, lancé à partir de 1895 par l'abbé Victor Charbonnel (cf. son livre éponyme, en 1897), a vu Jean Réville s'y opposer, tout en se disant séduit par l'idée d'un « concile œcuménique » (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1895, 2, p. 73-79). J. Réville redoutait l'absence de représentants autorisés de l'Église catholique ; il évoquait deux ans plus tard un *Congrès religieux universel*, qui réunirait « des hommes religieux de toute confession et de toute dénomination religieuse, [...] mais simplement en qualité d'hommes religieux, c'est-à-dire en qualité d'adhérents au principe même dont le Congrès entend être l'affirmation » (*ibid.*, 1897, 1, p. 266-267) ; c'est dire combien le futur président de la V^e section et successeur de son père au Collège de France réagit là en protestant libéral plus qu'en historien des religions. Le *Congrès des sciences religieuses* de Stockholm, la même année 1897, était en avance sur lui, même s'il s'est ouvert et clos par une prédication et a rassemblé des participants presque exclusivement protestants (et scandinaves). Nommé l'un des deux secrétaires du *Congrès d'histoire des religions*, que son père préside, J. Réville se réjouit en 1900 qu'ait été unanimement acceptée la pratique de la méthode critique ou scientifique d'investigation. Bâle en 1904, Oxford en 1908, Leyde en 1912, etc., ont accueilli les congrès suivants¹³, achevant de donner à l'institutionnalisation des sciences religieuses son aspect international, capital pour leur essor et leur reconnaissance dans un monde marqué par les congrès internationaux, qu'ils aient été ou non réunis à l'occasion d'expositions universelles¹⁴.

Histoire et mémoire dans le monde huguenot, XIX^e-XX^e siècles (première partie)

L'objectif de ce second séminaire a été d'interroger ce moment où la minorité huguenote, autorisée mais contrôlée sous l'édit de Nantes, puis interdite pendant

12. Lettre traduite en français à partir de sa traduction en italien, et publiée dans N. SPINETO, « L'histoire des religions en Italie entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome* 111/2 (1999), p. 599-609. Voir aussi M. MAZZA et N. SPINETO (éd.), *La storiografia storico-religiosa italiana tra la fine dell'800 et la seconda guerra mondiale*, Alexandrie 2014 ; et A.-C. FAITROP-PORTA, « Baldassarre Labanca en France », *RHR* (juil.-sept. 1991), p. 304-325.

13. Tandis que le Parlement de Chicago trouvait des répliques à Londres (1901), Genève (1904), Boston (1907), Berlin (1910).

14. Voir A. L. MOLENDIJK, « Les premiers congrès d'histoire des religions, ou comment faire de la religion un objet de science ? », *La fabrique internationale de la science = Revue germanique internationale* 10 (2010), p. 91-103.

un siècle, est sortie du temps de l'histoire pour entrer dans celui de la mémoire, au début du XIX^e siècle et dans les décennies suivantes.

Il a paru nécessaire auparavant d'évoquer la force du rapport à l'histoire comme récit collectif dans une minorité qui a été immédiatement confrontée à la violence et à une écriture officielle destinée à nier cette violence¹⁵. Face aux bûchers puis aux massacres, des historiens ont joué un rôle essentiel dans la définition d'une identité protestante à la française, aux côtés des théologiens, des controversistes, des traducteurs de la Bible et des Psaumes. Leurs ouvrages ont proposé des récits, mais aussi des listes – des « murs des noms » de papier¹⁶ –, destinés à conjurer le risque d'oubli et celui d'un deuxième assassinat organisé par le silence d'État. Les « livres des martyrs », un exercice européen puisqu'il en existe quatre grands exemples, allemand, anglais, hollandais et français¹⁷, ont été évoqués, et la « Préface » donnée par Jean Crespin à son *Histoire des martyrs*, sans cesse augmentée et rééditée à Genève par lui-même puis, après sa mort en 1572 (d'un épisode de peste), par Simon Goulart, a fait l'objet d'un commentaire détaillé. Si le livre n'est plus réédité après 1619, il a été souligné que l'établissement de listes de noms est réapparu avec le retour de la violence, chez Élie Benoist au terme de son *Histoire de l'édit de Nantes* (1693) puis chez Antoine Court, qui a laissé un manuscrit de 202 folios couvrant la période de 1685 à 1732. Le mouvement n'a pas pris fin avec la réintégration définitive des huguenots dans la communauté nationale, au contraire, de nouvelles générations en venant à redouter que l'oubli des « martyrs » soit désormais le fait de l'ingratitude et de la facilité dans une société de pluralisme et d'indifférence croissants. *La France protestante*, l'encyclopédie biographique des frères Haag, au milieu du XIX^e siècle, est encore un martyrologe ; et le musée du Désert, inauguré en 1911, a dressé plusieurs « murs des noms », sur marbre et bois (prédicants martyrs, galériens pour la foi, prisonnières à la Tour de Constance).

Une première œuvre d'historien a été étudiée : c'est celle de cet Antoine Court, pasteur du Désert (l'époque des persécutions, au XVIII^e siècle) mais aussi écrivain, épistolier (sa correspondance active et passive contient 7000 lettres) et historien¹⁸. S'il n'a eu le temps que de rédiger un récit de la guerre des Camisards, ces protestants cévenols révoltés contre Louis XIV, de 1702 à 1705 (*Histoire des troubles des Cévennes*, 3 vol. posthumes, 1760), il avait envisagé de donner une continuation à l'*Histoire de l'édit de Nantes*, de Benoit (l'un de ses dossiers contient du reste des

15. Plus en amont encore, l'ouvrage d'A. MINERBI BELGRADO, *L'avènement du passé. La Réforme et l'histoire* (Paris 2004), a nourri la réflexion, avant celui d'H. BOST, *Ces Messieurs de la R.P.R. Histoires et écritures de huguenots, XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris 2001.

16. Qu'évoquaient aussi, au même moment et à leur manière, les portraits des victimes du Bataclan, publiés sur plusieurs colonnes du *Monde*, jour après jour.

17. Voir notamment I. FERNANDES, *Le sang et l'encre. John Foxe (1517-1587) et l'écriture du martyr protestant anglais*, Clermont-Ferrand 2012 ; J.-F. GILMONT, « Les martyrologes protestants du XVI^e siècle », thèse, université de Louvain, 1966 ; B. S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge (Mass.) 2001 (1999¹).

18. H. BOST et C. LAURIOL (éd.), *Entre Désert et Europe, le pasteur Antoine Court (1695-1760)*, Paris 1998.

lettres envoyées à Benoit pour réagir à des lacunes ou des erreurs relevées dans son œuvre ; un autre, les 1242 pages rédigées mais toujours inédites). Un séjour antérieur dans la Bibliothèque de Genève, où se trouve la belle collection des Papiers Court (118 volumes), a permis d'entrer dans l'atelier de l'historien, dont bien des éléments restent à explorer depuis que Philippe Joutard a montré, dans un chapitre de *La Légende des Camisards* (Gallimard, 1977)¹⁹ la modernité de son approche. Ph. Joutard est précisément venu animer une séance du séminaire pour rappeler combien l'histoire des camisards a également été transmise par la mémoire orale. La troisième partie de la *Légende des Camisards* montre en même temps que, au moins dans les sociétés européennes, l'oral est toujours mêlé d'écrit, devient de l'oral-écrit, tel témoin en apparence « authentique » ayant en fait lu un ouvrage, un article, ou entendu une conférence, un sermon, une causerie, dont il mêle sans le vouloir des éléments à ce qui lui avait été légué. L'historien venu enquêter sur les lieux où s'est déroulée l'histoire est un acteur, malgré lui, de cette « contamination » de la mémoire orale par le savoir écrit : par les questions qu'il pose, les informations qu'il apporte, l'intérêt même qu'il trahit pour des événements ou des lieux qui s'en trouvent du coup valorisés.

Le séminaire s'est intéressé à ces historiens du XIX^e siècle, pour la plupart des pasteurs-historiens, une figure de ces *clercs érudits* qui ont été bien étudiés pour les prêtres catholiques²⁰ mais très peu pour leurs collègues. Le premier d'entre eux, probablement, est le pasteur et poète d'origine ariégeoise, Napoléon Peyrat (1809-1880), dont l'ouvrage paru en deux volumes en 1842, *Histoire des pasteurs du Désert*, a littéralement réhabilité la mémoire des camisards (tenus jusque là pour de sanguinaires acteurs de désordre par les élites protestantes) ou révélé leur existence. Peyrat était venu en 1837, en pèlerin, sur la montagne lozérienne où la guerre avait commencé ; plus tard il devait en faire de même sur le *pog* de Montségur, avant de rédiger une vibrante et parfois fantasmagorique *Histoire des Albigeois*. Si Peyrat, ami de Béranger, Lamennais, Michelet, a été étudié²¹ et presque entièrement réédité depuis une vingtaine d'années, il n'en va pas de même de son exact contemporain et collègue en histoire militante, destinée à ressusciter les morts oubliés, Alexis Muston (1810-1888), un pasteur venu des vallées vaudoises d'Italie et qui a consacré sa vie à l'histoire et à la poésie des Vaudois. À la suite de ces deux « géants », une longue série de pasteurs se sont consacrés à l'histoire, soit de protestantismes régionaux (un Eugène Arnaud pour la Provence, le Dauphiné, le Vivarais, un Camille Rabaud pour le Tarn, un Charles Bost pour les Cévennes,

19. Un travail prolongé depuis par l'ouvrage dirigé par P. CABANEL et P. JOUTARD, *Les Camisards et leur mémoire 1702-2002*, Montpellier 2002.

20. G. CHOLVY, « Clercs érudits et prêtres régionalistes », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 186 (1985), p. 5-12. M. LAUNAY, « Prêtres érudits ou prêtres historiens ? L'exemple nantais, XIX^e-XX^e siècles », dans N.-Y. TONNERRE (éd.), *Chroniqueurs et historiens de la Bretagne du Moyen-Âge au milieu du XX^e siècle*, Rennes 2001, p. 223-232.

21. P. CABANEL, P. de ROBERT (éd.), *Cathares et Camisards. L'œuvre de Napoléon Peyrat*, Montpellier 1998.

un Samuel Mours pour le Vivarais encore, etc.), soit de figures de la résistance au lendemain de la Révocation et au cours du XVIII^e siècle (un Daniel Benoit, etc.).

Le séminaire a ensuite abordé son objet central, en proposant le concept de « huguenotisation » des protestants : ou comment une minorité jusque là définie par sa différence religieuse (les huguenots, sous le régime de l'édit de Nantes, étaient désignés comme « religionnaires » ou « ceux de la religion » – comme les femmes étaient les « personnes du sexe »...) s'est de plus en plus définie par son histoire, que celle-ci ait cohabité avec la foi ou qu'elle ait été amenée à la remplacer dans l'identité – non pas en l'éliminant mais en comblant le vide laissé par son évanouissement. Dans ce processus, de très nombreux entrepreneurs ou entreprises de mémoire sont intervenus, qu'il n'a pas été possible d'étudier en profondeur (plusieurs cas ont été renvoyés à l'année 2016-2017) : citons les traductions et éditions d'autobiographies rédigées au XVIII^e siècle par des figures qui allaient devenir emblématiques des galères ou de l'exil ; les romans, d'Eugène Sue en 1840 à André Chamson plus d'un siècle plus tard ; les pèlerinages d'étrangers venus retrouver le pays de leurs ancêtres ou le théâtre d'exploits admirés (tel le célèbre historien des ingénieurs britanniques dans la révolution industrielle, l'Écossais Samuel Smiles) ; ou encore les lieux de mémoire, la statuomanie, les musées...

Les dernières séances ont été consacrées à ces musées²² : après une exploration du « désir de musée » chez ces « huguenots » à la mode du XIX^e siècle, le séminaire a entendu Marianne Carbonnier-Burkard, maître de conférences à l'Institut protestant de théologie (Paris), venue présenter les origines, les étapes et les réalisations du premier musée français du protestantisme, le Musée du Désert (1911), installé dans la maison natale d'un chef camisard mort au combat. Elle a montré combien l'histoire et la mémoire offraient un terrain de rencontre et de réconciliation aux deux ailes d'un protestantisme alors gravement divisé entre ses courants théologiques évangélique et libéral. Puis on a présenté, images à l'appui, le musée du protestantisme de Ferrières (Tarn), créé en 1968 mais installé en 2010 dans un bâtiment neuf et avec une exposition permanente entièrement renouvelée. Les deux institutions sont presque à l'opposé l'une de l'autre, puisque la première assume pleinement sa dimension confessionnelle, alors que le second, dont la « devise » est « Du protestantisme à la laïcité », souhaite mettre en avant une dimension exclusivement historique et laïque. Le séminaire retrouvait, en ce point, les questions soulevées quelques mois auparavant autour des sciences religieuses et des dieux au musée.

La question de la « huguenotisation » de la minorité protestante française continuera d'être explorée au cours du premier séminaire de l'année universitaire 2016-2017.

22. Cf. P. CABANEL, M. CARBONNIER-BURKARD (éd.), *Les musées du protestantisme*, BSHPF 4 (2011), p. 467-632.

