

Jean-Pierre Poussou
& Isabelle Robin-Romero (dir.)

Histoire des familles de la démographie et des comportements

en hommage à Jean-Pierre Bardet

Préface de Pierre Chaunu, membre de l'Institut

ISBN : 979-10-231-2629-7



PUPS

Articles en versions numériques (PDF) :

Jean-Pierre Poussou & Isabelle Robin-Romero (dir.) · Histoire des familles, de la démographie et des comportements. En hommage à Jean-Pierre Bardet	979-10-231-2579-5	II Vincent Gourdon · La mobilisation symbolique de la parenté à travers le témoignage au mariage civil : Samoisi-sur-Seine (Seine-et-Marne) au XIX ^e siècle	979-10-231-2613-6
Pierre Chauau · Pour Jean-Pierre Bardet	979-10-231-2580-1	II Cyril Grange · La photo de l'éclipse de 1912 – Itinéraires croisés de trois familles de la bourgeoisie juive parisienne: les Hadamard, les Bruhl et les Zadoc-Kahn	979-10-231-2614-3
Christian Philip · Jean-Pierre Bardet et l'administration de l'enseignement supérieur et de la recherche	979-10-231-2581-8	II Maurice Gresset · L'hérédité dans les familles parlementaires comtoises, XVI ^e -XVII ^e siècles et les baux à custodinos, XVIII ^e siècle	979-10-231-2615-0
Jean-Pierre Poussou · Notre collègue et ami: Jean-Pierre Bardet	979-10-231-2582-5	II Muriel Jeorger · L'école de l'Hôpital des Enfants malades sous la Monarchie de Juillet	979-10-231-2616-7
Fabrice Boudjaaba & Marion Trevisi · Jean-Pierre Bardet, directeur de thèse	979-10-231-2583-2	II Christiane Klapisch-Zuber · Écritures privées et démographie chez les marchands et notaires de Florence et Bologne, XV ^e siècle	979-10-231-2617-4
Cyril Grange & Jacques Renard · Les enquêtes de démographie historique de Jean-Pierre Bardet	979-10-231-2584-9	II Jean-Marc Moriceau · Les enfants dévorés par les loups dans la France moderne (1590-1820)	979-10-231-2618-1
Jean-Pierre Bardet, Curriculum Vitæ	979-10-231-2585-6	II Alfred Perrenoud · « Tous parents ou presque », endogamie, parenté et alliances dans un village alpin : Sarreyer	979-10-231-2619-8
I Gérard Béaur · Trop de stratégie? Transmission, démographie et migration dans la Normandie rurale du début du XIX ^e siècle (Bayeux, Domfront, Douvres, Livarot)	979-10-231-2586-3	II Jean-Pierre Poussou · L'histoire méconnue d'un couple royal: Louis XVI et Marie-Antoinette	979-10-231-2620-4
I Alain Bideau, Guy Brunet · Les jumeaux: étude historique et démographique à partir d'un exemple régional (XVII ^e -XIX ^e siècles)	979-10-231-2587-0	II Katia de Queiros Mattoso · Familles et systèmes de parenté à Salvador de Bahia (Brésil) au XIX ^e siècle	979-10-231-2621-1
I Dominique Bourel · Johann Peter Süssmilch et la naissance de la démographie en Prusse	979-10-231-2588-7	II Isabelle Robin-Romero, Marion Trevisi · L'assistance aux enfants à Paris, XVI ^e -XVIII ^e siècles	979-10-231-2622-8
I Philippe Cibois · Le nouvel avenir d'un ancien: le graphique triangulaire	979-10-231-2589-4	II Catherine Rollet · Le journal d'un père pendant la Première Guerre mondiale	979-10-231-2623-5
I Pierre Darmon · La catastrophe démographique algérienne de 1866-1868	979-10-231-2590-0	II Alain Tallon · « Père et mère honoreras »: quelques commentaires catholiques du quatrième commandement au XVI ^e siècle	979-10-231-2624-2
I Jean-Pierre Gutton · Matrones, chirurgiens et sages-femmes dans la généralité de Lyon (XVII ^e -XVIII ^e siècle)	979-10-231-2591-7	II Agnès Walch · Ego-documents et réseaux familiaux: l'exemple de la famille Ricard sous le règne de Louis XV	979-10-231-2625-9
I Steve Hackel · Effondrement d'une communauté et reconstitution des familles: l'étude de la mortalité et la fécondité des Indiens de Californie durant la période coloniale	979-10-231-2592-4	III Philip Benedict · Deux regards catholiques sur les premières guerres de religion à Rouen	979-10-231-2626-6
I Césary Kulko · La Famille en Pologne aux XVI ^e -XVIII ^e siècles: Essai de caractérisation des structures démographiques et sociales	979-10-231-2593-1	III Jacques Bottin · Apprendre au large et entre soi: la formation des négociants rouennais autour de 1600	979-10-231-2627-3
I Hervé Le Bras · Morphologie des migrations	979-10-231-2594-8	III Fabrice Boudjaaba · La fieffe normande: cycle de vie et usages d'une spécificité du droit coutumier de la propriété à la fin de l'Ancien Régime	979-10-231-2628-0
I Simon Mercieca · Introduction à la Démographie Historique maltaise: Une vue générale des sources et des documents conservés dans les archives	979-10-231-2595-5	III Denis Crouzet · La question du millénarisme et « l'esprit du capitalisme »	979-10-231-2629-7
I Michel Oris, Olivier Perroux · Les catholiques dans la Rome calviniste. Contribution à l'histoire démographique de Genève (1816-1843)	979-10-231-2596-2	III Anne Fillon · La parole au village ou les apports imprévus d'un manuscrit	979-10-231-2630-3
I Daniel Paul · Mortalité et structure familiale chez les métayers bourbonnais	979-10-231-2597-9	III Alain Gérard · Le philanthrope, la Vendée et la Révolution: Jean-Gabriel Gallot (1744-1794)	979-10-231-2631-0
I Jacques Renard · Approches techniques de la mesure des flux matrimoniaux	979-10-231-2598-6	III Pierre Gouhier · Les « sépultures » des Valois et des Bourbons	979-10-231-2632-7
I David Robichaux · Démographie historique des Indiens du Mexique: défis et promesses de la méthode de reconstitution de familles	979-10-231-2599-3	III Jean-Pierre Kintz · La création du premier hebdomadaire – 1605	979-10-231-2633-4
I Marc Venard · Les délais de baptême dans une paroisse de l'Uzège, au milieu du XVI ^e siècle	979-10-231-2600-6	III François Lebrun · Éducation de prince sous Louis XIV: le Grand dauphin	979-10-231-2634-1
II Scarlett Beauvalet · Les enfants de Port-Royal: le destin des enfants nés et abandonnés à la Maternité de Paris dans la première moitié du XIX ^e siècle	979-10-231-2601-3	III Jean-Paul Le Flem · L'Espagne, les Espagnols et la Bretagne au XVI ^e siècle	979-10-231-2635-8
II Lucien Bély · Une famille comme les autres? Louis XIV et les siens	979-10-231-2602-0	III Francine-Dominique Liechtenhan · Le servage, talon d'Achille de l'autocratie russe? Un sujet à controverser dans les années 1740 à 1760	979-10-231-2636-5
II Yves-Marie Bercé · Réflexions historiques sur les enfants sauvages	979-10-231-2603-7	III Michel Nassiet · Parenté et mentalités d'après les sources criminelles	979-10-231-2637-2
II Alain Blum, Irina Troitskaia, Alexandre Avdeev · Prénommer en Russie orthodoxe – une pratique particulière	979-10-231-2604-4	III Claude Quélet · Une chasse aux faux-sorciers à la fin du règne de Louis XIV	979-10-231-2638-9
II Patrice Bourdelais, Michel Demoner · Familles monoparentales et recomposées: veuvage et remariage au Creusot (1836-1866)	979-10-231-2605-1	III François-Joseph Ruggiu · L'identité bourgeoise en milieu urbain à travers les demandes d'exemptions de la garde à Amiens au XVIII ^e siècle	979-10-231-2639-6
II Serge Chassagne · Une famille de maîtres de forges catholiques de la région lyonnaise: les Prénat (XIX ^e -XX ^e siècle)	979-10-231-2606-8	III David Troyansky · La famille, la retraite et la magistrature française post-révolutionnaire	979-10-231-2640-2
II François Crouzet · La vie familiale des premiers industriels britanniques	979-10-231-2607-5	III Denise Turrel · La naissance de la « rude coutume » du bonnet vert à la fin du XVI ^e siècle	979-10-231-2641-9
II Gérard Dellile · Les filles uniques héritières	979-10-231-2608-2	III Andrzej Wyczański · Le marché des exploitations agricoles ou la mécanique socio-démographique à la campagne aux XVI ^e et XVII ^e siècles: le cas polonais	979-10-231-2642-6
II Dominique Dinet · Familles nombreuses et engagement religieux (XVII ^e -XVIII ^e siècles)	979-10-231-2609-9	III Anne Zink · La valeur du travail sous l'Ancien Régime: Coutumes et pratique	979-10-231-2643-3
II Olivier Faron · Hygiène, santé, mortalité dans les chantiers de jeunesse de la Seconde Guerre mondiale	979-10-231-2610-5	III André Zysberg · Un audit rétrospectif: l'analyse du budget des galères de France entre 1669 et 1716	979-10-231-2644-0
II Antoinette Fauve-Chamoux · Comment, en Europe, transmettre les biens de famille aux enfants?.	979-10-231-2611-2		
II Jean-Marie Gouesse · 1938. L'inceste et la guerre. Mariage entre alliés dans la ligne directe	979-10-231-2612-9		

HISTOIRE DES FAMILLES



CENTRE ROLAND MOUSNIER

collection dirigée par Jean-Pierre Poussou et Jean-Pierre Bardet

DERNIÈRES PARUTIONS

- Ville et violence dans la Grande-Bretagne victorienne (1840-1914)*
Philippe Chassaing
- Le livre maritime au siècle des Lumières. Édition et diffusion des connaissances maritimes (1750-1850)*
Annie Charon, Thierry Claerr & François Moureau (dir.)
Des Français outre-mer
Maria Romo-Navarrete & Sarah Mohamed-Gaillard (dir.)
Ruptures de la fin du XVIII^e siècle. Les villes dans un contexte général de révoltes et révolutions
Jean-Pierre Poussou & Michel Vergé-Franceschi (dir.)
Commerce et prospérité. La France au XVIII^e siècle
Guillaume Daudin
Monarchies, noblesses et diplomaties européennes
Mélanges en l'honneur de Jean-François Labourdette,
Jean-Pierre Poussou, Roger Bauray & M.-Ch. Vignal-Souleyreau (dir.)
Au plus près du secret des cœurs ? Nouvelles lectures historiques des écrits du for privé
Jean-Pierre Bardet & François-Joseph Ruggiu (dir.)
- La Société de construction des Batignolles. Des origines à la Première Guerre mondiale (1846-1914)*
Rang-Ri Park-Barjot
- Transferts de technologies en Méditerranée*
Michèle Merger (dir.)
Industrie et politique en Europe occidentale et aux États-Unis (XIX^e et XX^e siècles)
O. Dard, D. Musiedlak, É. Anceau, J. Garrigues, D. Barjot (dir.)
Maisons parisiennes des Lumières
Youri Carbonnier
Les Idées passent-elles la Manche Savoirs, représentations, pratiques (France-Angleterre, X^e-XX^e siècles)
Jean-Philippe Genet & François-Joseph Ruggiu (dir.)
Les Sociétés urbaines au XVII^e siècle Angleterre, France, Espagne
Jean-Pierre Poussou (dir.)
Noms et destins des Sans Famille
Jean-Pierre Bardet & Guy Brunet (dir.)
Les orphelins de Paris
Enfants et assistance aux XVI-XVIII^e siècles
Isabelle Robin-Romero
L'individu et la famille dans les sociétés urbaines anglaise et française (1720-1780)
François-Joseph Ruggiu

Jean-Pierre Poussou & Isabelle Robin-Romero (dir.)

Histoire des familles, de la démographie et des comportements

en hommage à Jean-Pierre Bardet

Préface de Pierre Chaunu, de l'Institut



Cet ouvrage est publié avec le concours
du Centre Roland Mousnier, de l'École Doctorale
d'Histoire moderne et contemporaine et du Conseil Scientifique
de l'Université Paris-Sorbonne

Les Mélanges offerts à Jean-Pierre Bardet ont été rassemblés
et mis au point par l'équipe suivante d'amis et d'élèves :

Jean-Pierre Poussou, Isabelle Robin-Romero, Cyril Grange,
Olivier Faron, Scarlett Beauvalet, Jacques Renard, Fabrice Boudjabaa,
Marion Trevisi, Thierry Claeys, Philippe Evanno.

Les PUPS, désormais SUP, sont un service général
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université.

ISBN de l'édition papier : 978-2-84050-523-5.
Maquette et réalisation : Compo-Méca s.a.r.l. (Mouguerre-64990)
d'après le graphisme de Patrick Van Dieren
© Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007

Adaptation numérique : Emmanuel Marc DUBOIS (Issigeac)
© Sorbonne Université Presses, 2022

SUP

Maison de la Recherche
Sorbonne Université
28, rue Serpente
75006 Paris
tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

sup.sorbonne-universite.fr

TROISIÈME PARTIE

Comportements

LA QUESTION DU MILLÉNARISME ET « L'ESPRIT DU CAPITALISME »

Denis Crouzet

Professeur à l'Université Paris-Sorbonne

Dans les lignes qui suivent¹, il s'agira non pas de reprendre la sempiternelle discussion sur la pertinence ou l'erreur de la thèse wébérienne sur les origines du capitalisme, mais plutôt de partir de l'observation d'une contradiction². Il est, en effet, frappant de constater que le grand livre dirigé par Wilhelm E. Mühlmann et paru en 1961 à Berlin sous le titre *Chiliasmus und Nativismus*, s'ouvre par une dédicace à Max Weber et est scandé de références à la démarche de l'auteur de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*³. Mais il n'en est pas moins

- 1 Une version préparatoire de ce texte a été donnée au colloque *Unbinding Prometheus to Build the New Jerusalem : Millenarism, Power and Technology*, 3-6 novembre 2001, Boston University, Center for Millennial Studies at Boston University. Je remercie le professeur Richard Landes de m'avoir autorisé à reprendre et publier ce texte. Je remercie aussi Alexis Dalem pour ses commentaires. Je tiens à préciser qu'il ne s'est agi que de tenter, à partir des notations très discontinues de Max Weber, de reconstituer la position du millénarisme dans la démarche analytique et d'essayer par élargissement de l'appliquer ponctuellement.
- 2 Pour une synthèse sur les discussions critiques, voir par exemple Annette Disselkamp, *L'Éthique protestante de Max Weber*, Paris, 1994, et la bibliographie de cet ouvrage.
- 3 Wilhelm E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers-monde*, Paris, 1968, qui, p. 13, (dans la préface) s'inscrit dans une optique wébérienne: « on parle beaucoup de processus sociaux, sans entrevoir pour autant leur caractère de déroulements collectifs à virulence, intensité et fluidité variable. Leur courbe d'amplitude, leur flux et reflux, leur charge variable d'émotion psychique, autant de points laissés dans l'ombre, sans parler du rôle des personnalités de leaders, l'éviction des initiateurs par les fanatiques, leur jeu réciproque des meneurs et des suiveurs, l'assentiment des tièdes et des sympathisants, les changements d'objectif par l'entrée en jeu des "masses", en d'autres termes la perte progressive de la motivation originelle et authentique... ». Voir aussi p. 181-186 : « le concept de « milieu charismatique » est plus explicite encore : ce qu'on y saisit d'abord – même psychologiquement – c'est l'atmosphère, l'ambiance : l'élévation de la température collective, l'émotivité libérée, une impressionnabilité plus vive ; le prurit de miracle, la vulnérabilité aux impressions fortes, la crédulité, l'absence de lucidité et de distance critique vis-à-vis des êtres et des événements ; la tendance sélective au paradoxal, abstrus, invraisemblable ; la distorsion surnaturelle ou miraculeuse d'événements banals et vulgaires, la surdétermination symbolique, le « qui-vive » perpétuel devant des signes sans intérêts pour l'entendement normal. Sur le plan social, enfin, toutes les marques de la « clôture », d'un système intellectuel et moral exclusif, avec effervescence affective interne soutenue par une terminologie d'« amour », de « bonté »,

vrai, en contre-point, que la question du millénarisme n'occupe, en apparence, qu'une place relativement modeste dans l'œuvre de Max Weber, ponctuelle pourrait-on dire⁴.

En toute logique, puisque la grande question rencontrée à ses yeux est celle de la résolution du problème de la « théodicée » : Dieu est parfait et le monde, dont l'homme fait partie, est imparfait. La religion se développe, face à cette contradiction que Max Weber pose en problématique de son travail de réflexion, sous la nécessité de la quête du sens⁵, et c'est par le truchement d'une rationalisation qu'elle s'est efforcée, en Occident, de donner une réponse à l'existence du mal, à ce qui est une irrationalité ontologique⁶ ; le mouvement décisif, Max Weber l'observe sur la durée longue qui vit, dans son système analytique, s'ouvrir le processus de « désenchantement » du monde : il s'agit du processus de réduction de la magie comme moyen de salut qui fut commencé aux temps du prophétisme juif d'un Dieu UN et qui semble trouver un de ses points de parachèvement, un de ses nœuds signifiants, dans le puritanisme anglais⁷. De plus, l'axe de la réflexion de Max Weber l'engage à rechercher les points de liaison entre religion et éthique socio-économique, entre quête du salut et éthique de la profession, et à dégager une tension historique d'accomplissement intra-mondain qui serait le soubassement de la grande césure qu'auraient été l'émergence et la distinction de l'« esprit du capitalisme » comme jalon et agent

778

de « fraternité », etc., et allergie affective externe... l'agressivité vers l'extérieur se renforce évidemment du système manichéen de croyances, de la distinction entre Dieu et Satan, bons et mauvais esprits... ».

4 Synthèse dans R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, Berkeley, 1977, et Richard F. Hamilton, « Max Weber's *The Protestant Ethic*. A Commentary on the Thesis and on its reception in the academic community », Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, Estudio/Working paper, 1995/73, septembre 1995. Pour une présentation de la thèse wébérienne, P. Besnard, *Protestantisme et capitalisme*, Paris, 1970.

5 Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantement de l'Etat. De Hegel à Max Weber*, Paris, 1992.

6 Voir W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, 1979.

7 Pour une critique du rapport entre désenchantement et protestantisme, voir Alexandra Walsham, *Providence in Early Modern England*, Oxford, 1999, qui s'appuie sur les travaux de Richard Scribner, « Reformation, Popular Magic, and the "Disenchantment of the World" »... Mais son interprétation semble reposer sur une non-prise en compte de ce qu'entre le calvinisme triomphaliste des années 1540 et 1570 et le calvinisme de la fin du XVI^e siècle et du premier dix-septième siècle, il y a un écart. Le providentialisme serait central dans ce qu'A. Walsham analyse comme un phénomène marqué par les prodiges, les miracles, la martyrologie, l'angoisse de l'Apocalypse. S'il y a donc comme des « aires de chevauchement » entre protestantisme et catholicisme, c'est en partie parce que le protestantisme a dû s'adapter, et cet ajustement s'est réalisé à travers un certain effacement du désenchantement du monde. Tout dépend donc de la séquence sur laquelle l'historien porte l'attention.

de la rationalité moderne⁸. Le motif de la « vocation », dans cette optique, et même s'il s'articule au concept d'indice d'une prédestination dans la plénitude de sa réalisation, traduirait pour Max Weber le durcissement d'une distance entre les sphères de la terre et du ciel. Calvin est un théologien de l'écart entre Dieu, pure Majesté, pure bonté, pure justice, et l'homme, totale souillure ; et c'est de cet écart que découlerait, par une série de paliers dont celui du puritanisme, l'ouverture à l'« esprit du capitalisme » ; un « esprit » dans lequel, dans un premier temps et tout en étant soumise à un *éthos* de l'honnêteté, de la ponctualité, de l'application, de la mesure, de la qualité, la réussite dans les affaires est un signe d'élection, qui, dans un second temps, fait de la production et de « l'accumulation des biens matériels une fin en soi »⁹.

Plus largement encore, la question que se pose Max Weber est celle du pourquoi de la formation en Occident d'une « pensée logique indispensable à un droit rationnel et l'institution objective d'un Etat fondé par une constitution écrite », d'une science expérimentale, d'une histoire érudite, d'une littérature imprimée, d'une bureaucratie spécialisée ; elle est celle du pourquoi d'une spécificité du développement en Occident d'une civilisation dotée de « phénomènes culturels [...] qui ont revêtu une signification et une valeur universelle »¹⁰ et qui relèvent, tout en l'impliquant toujours plus, de la rationalisation de la vie économique et sociale. Il ne s'agit pas, dans la présente étude, de prendre parti pour ou contre cette vision qui insiste sur la capacité historique de l'Occident au dépassement d'inhibitions présumées inhérentes aux autres cultures ; le propos est de chercher à distinguer quel sort ou quelle fonction, dans le système de pensée wébérien, l'analyse réserve au phénomène du millénarisme. Tout en sachant bien que Max Weber n'écrivit pas le livre qu'il projetait d'écrire sur le millénarisme.

Le millénarisme est pourtant, dans la quête méthodique de Max Weber, reconnu comme un phénomène de marge dans une histoire au cours de laquelle, précisément, selon la formule de Pierre Bouretz, « le monde a perdu son caractère magique par la rationalisation des images qu'il suscite et des techniques qui permettent son appropriation »¹¹. En se centrant sur le paradoxe d'une

8 Pour une définition serrée du concept d'« esprit du capitalisme », A. Disselkamp, *op. cit.*, p. 75 : « "l'esprit du capitalisme" repose, d'un côté, sur la tendance à toujours dépasser le *statu quo* et, de l'autre, sur l'observation d'une discipline de vie strictement réglée ».

9 Pierre Bouretz, *Les Promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, 1996, p. 89. Un ouvrage capital.

10 *Ibid.*, p. 104, d'après Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme suivi d'un autre essai*, Trad. Jacques Chalvy, Paris, 1969, p. 11. Il est intéressant à ce propos de constater que le frère de Max Weber, Alfred Weber, publie en 1935, à Leyde, une *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, qui est une analyse des différentes civilisations (voir l'analyse de Fernand Braudel, *Écrits sur l'Histoire*, Paris, 1966, p. 285-286).

11 *Ibid.*, p. 84

histoire de la rationalisation qui voit la quête religieuse du sens de l'existence déboucher sur un rejet de la religion dans l'irrationnel, Max Weber ne pouvait envisager le millénarisme que de manière adjacente ou collatérale au noyau dur de sa réflexion, que comme un épiphénomène ou une tentation, une sorte de dérapage conjoncturel au sein de l'histoire ou de son perpétuel « enchaînement de circonstances ». Mais il n'en est pas moins intéressant à remarquer que le millénarisme joue un rôle, malgré les tensions négatives qui lui sont inhérentes, dans le processus même de rationalisation. Il paraît que l'histoire, sans relever de la dialectique hégélienne contre laquelle Max Weber marque une hostilité de principe, a comme besoin, pour avancer vers ce qui est comme sa « fatalité », de la confrontation à des expressions antinomiques.

780

Trois approches à la fois implicites et explicites de la pensée de Max Weber face à la question du millénarisme seront donc dégagées : le millénarisme sera envisagé d'abord sous l'angle d'une antinomie dans le processus d'historicisation, puis comme un possible récurrent de la religion chrétienne, et, enfin, comme un stimulus du travail de rationalisation.

PREMIÈRE APPROCHE : UNE ANTINOMIE DANS L'HISTORICISATION

Le millénarisme, parce qu'il se traduit par l'occultation de la différence entre le bien et le mal, est perçu comme une antinomie par Max Weber : une antinomie au sens où, tout en relevant de scansion datées, il est ontologiquement antithétique du processus d'historicisation éthique qui a débuté avec l'histoire du peuple hébreu et qui aurait donc une valeur, dans son accomplissement, « universelle ». Ce qui n'exclurait pas que le millénarisme, doit-on ajouter, puisse relever, du fait de ses récurrences, de l'universel et donc de l'idéal-type. Mais il n'en est pas moins vrai que Max Weber, effectivement, s'intéresse aux possibilités de glissement ou de dépassement qui peuvent concerner l'« éthique sociale organique », par essence conservatrice et non-révolutionnaire, rationnelle. Il distingue tout d'abord, dans *L'Éthique économique des religions mondiales*, deux voies différentes.

La première, souligne-t-il, a son origine dans l'« ascèse intra-mondaine », « partout où celle-ci est capable d'opposer aux ordres empiriques du monde, qui sont corrompus comme toute réalité créée, un « droit naturel » divin et absolu, dont la réalisation devient un devoir religieux incombant à cette ascèse, conformément au principe, qui vaut d'une manière ou d'une autre dans toutes les religions rationnelles, selon lequel on doit obéir à Dieu plus qu'aux hommes ». Les révolutions puritaines vont en ce sens, inclinant les croyants à s'engager dans des guerres de religion : c'est le Parlement des saints sous Cromwell... L'ascète a la conviction d'être un outil de Dieu, et il se perçoit comme soumis à une

obligation de transformer le monde afin de le mettre en concordance avec ses idéaux ascétiques. Il devient « réformateur ou révolutionnaire rationnel par droit naturel »¹². Rationalité et révolution religieuse ne sont pas antithétiques.

La seconde, totalement différente, intervient quand il y a une situation mystique et que se produit le passage de ce que Max Weber appelle la « possession de Dieu » à « la possession par Dieu ». Il y a ici la transition d'une posture active, dans laquelle le croyant, par la contemplation, la prière, l'ascèse, se donne à Dieu, à une attitude de passivation ou de dépossession de soi dans laquelle le croyant se laisse saisir par Dieu. Mais Max Weber ajoute qu'il y a une condition présidant à la mise en place de ce décalage qui fait de Dieu l'acteur même de l'histoire : il s'agit de la présence même d'un mouvement dans l'imaginaire humain face à la durée. Il faut qu'apparaisse l'espérance eschatologique de l'imminence d'une « ère de fraternité acosmique ». Il faut que s'évanouisse la conscience de l'écart entre l'ici-bas et l'au-delà, entre les deux règnes, celui de l'éphémère et celui de l'Éternité : « donc quand disparaît la croyance à l'éternité de la tension entre le monde et le règne du salut-délivrance, un règne irrationnel et situé dans un arrière monde ».

L'important est alors que le mystique cesse de vivre en relation d'intériorité contemplative avec son Dieu, qu'il cesse d'être un mystique au sens individuel du terme pour ne plus être que l'Autre ; il devient un acteur de Dieu tout tourné évidemment vers une lutte qui se doit de préparer ou d'agencer le royaume eschatologique de Dieu sur terre : il devient « alors sauveur et prophète », sans que désormais son « charisme » s'articule à une logique rationnelle. Il devient le promoteur d'un refus du monde, qui « bascule facilement dans l'anomisme » radical, dans un refus de toutes valeurs. Il y a surgissement, en lui, d'une irrationalité contrastant avec la tension de rationalisation qui porte en avant l'histoire religieuse de la chrétienté. L'eschatologie millénariste, dans le système wébérien, apparaît comme un phénomène à contre-courant de l'histoire : essentiellement elle est a-éthique, alors que l'histoire s'est développée sur le fil d'une éthique de l'humanité fraternelle et universelle.

Celui qui se pense appartenant à Dieu, par qui Dieu s'exprime et agit, s'imagine comme se trouvant au-delà donc du bien ou du mal. Max Weber se réfère, pour cerner cette situation liminale dans laquelle les sphères en viennent subjectivement à se confondre, où le Divin s'empare de l'humain, à la *Première épître aux Corinthiens*, VI, 12. Le millénariste sort de toute posture référentielle, de tout interdit, de toute éthique, de toute mémoire. Le principe qui guide sa pensée et son action est le « tout m'est permis ». Son eschatologie le débride de toute éthique ou de toute règle de sujétion morale, sociale,

¹² Max Weber, *Économie et société*, t. I, Paris, 1971, « Sociologie de la religion », p. 554-555.

politique. « Tout mouvement millénariste, jusqu'à la révolution anabaptiste, repose d'une manière ou d'une autre, sur ce soubassement. » Ce ne sont pas les œuvres, ce ne sont pas les prières, ce ne sont pas la foi justifiante, la croyance en la prédestination, l'adhésion à la doctrine catholique des sacrements, les pratiques pénitentes, qui expriment la tension sotériologique. Le millénariste n'agit pas pour son salut propre, puisqu'il n'existe pas en tant qu'individualité et puisque son salut est déjà fait, dans la mesure où Dieu l'a désigné pour être sien : il est un élu qui ne se pose pas de question, dont l'action se veut celle de Dieu¹³. Il est par-delà le Bien et le Mal. Le millénariste, pour Max Weber, ne peut être alors qu'un homme de violences, puisque son anomisme le dresse contre l'ordre existant des organisations sociales, religieuses, économiques ou politiques, toutes organisations relevant à ses yeux d'un temps mondain qui se clôt et qui n'est que souillure et pollution. Parce que l'ère « acosmique » dont il a conscience exige l'éradication de tous ceux qui demeurent dans l'ignorance de la volonté divine, il pense le clivage en termes d'opposition entre la cécité et la vision, entre les ténèbres et la lumière.

Et alors, tout en prêchant l'amour contre la violence, les prophètes millénaristes l'« instant d'après appellent à la violence » – l'ultime violence qui inaugurerait l'absence de toute violence¹⁴. La violence millénariste a pour caractéristique d'être une violence de la négation de toute limite, fondée sur la conviction que toutes les forces de ceux qui sont possédés divinement doivent être vouées à l'édification, *hic et nunc*, de la Jérusalem céleste. Elle repose sur un clivage entre les saints et les impurs, et le devoir des saints est d'anticiper par la violence sur la violence de Dieu qui est à venir, et qui éradiquera les impurs. Le sacrifice de soi est alors accepté et assumé, puisqu'il devient la marque même de l'élection, la confirmation de l'acceptation de Dieu. C'est-à-dire, peut-on ajouter à la réflexion de Max Weber, que le millénariste, même s'il se veut l'édificateur de la Jérusalem nouvelle d'où seront exclus tous les infidèles et impurs, occulte toute différence entre le temps humain et le temps divin, entre la vie et la mort ; la mort devient la vie pour lui. Dans son univers de représentations, la mort importe peu ; il n'y a plus de frontière entre la vie et la mort, puisque le temps qui est en instance de débiter verra vivre les élus sous le règne du Christ.

L'effacement millénariste du partage entre le bien et le mal ou entre l'ici-bas et l'au-delà, si l'on extrapole l'analyse Max Weber, ne serait pas cependant structurel dans la religion : il ne serait que conjoncturel. Il nécessite des

13 Max Weber, « L'éthique économique des religions mondiales (1915-1920) », dans *Sociologie des religions*, Textes réunis et traduits par Jean-Pierre Grossein, Introduction de Jean-Claude Passeron, Paris, 1996, p. 433-434.

14 M. Weber cité dans W. Mühlmann, *op. cit.*, p. 253.

conditions particulières qui font que l'« attente » messianique ne s'accepte plus en tant que projection dans la durée. Il faut que se produise une mutation dans la représentation du temps, ou plutôt qu'intervienne l'imaginaire d'une rétraction ou d'une crispation de la durée dans une immédiateté. Une religion messianique n'est pas donc nécessairement une religion millénariste, ou du moins elle ne le devient que selon des biais circonstanciés. Le judaïsme post-exilique et le christianisme primitif appartiennent selon Max Weber au type « pur » des eschatologies messianiques garantissant au croyant, vivant dans un monde imparfait en raison des péchés passés et présents du peuple auquel il appartenait, une « compensation future qui se produira ici-bas », intégrée dans une « transformation politique et sociale du monde d'ici-bas ». Une sorte de programmation de la durée laissait deviner que « tôt ou tard », un Dieu viendrait qui donnerait à ses disciples la place qu'ils méritaient. Dans les temps présents, ces disciples vivaient dans les souffrances qu'ils assumaient comme les conséquences de leurs fautes, mais leur piété garantissait à leurs yeux que leurs descendants assisteraient à l'établissement du royaume messianique. Mais ils ne s'ingéraient pas de devenir les acteurs de ce devenir, ils attendaient.

Globalement, le mythe du devenir messianique, propagé par des prophètes comme Isaïe ou Jérémie, reposait sur des visions de calamités et de malheurs advenant le « Jour de Yahvé » au terme duquel un « reste » de fidèles subsisterait et participerait d'un âge de félicité et d'une nouvelle alliance (Berith). Il était une incitation à un suivi éthique des commandements et des règles. C'est-à-dire qu'il débouchait sur un ascétisme éthique affirmé : « il restait à chaque être vivant à accomplir de façon exemplaire et rigoureuse les commandements divins positifs afin, d'une part, d'acquérir pour lui-même tout au moins l'optimum des chances de vie grâce à la bienveillance divine et, d'autre part, de conquérir la participation au royaume de la rédemption pour ses descendants »¹⁵. Avec le judaïsme, peut être ainsi isolé, aux yeux de Max Weber, l'apparition du concept d'« éthique religieuse », dans laquelle les exigences édictées par Dieu, les comportements des hommes et le salut sont étroitement reliés. Le prophète, porteur de charismes, porte alors les fidèles vers une rationalité, parce que « chaque geste, chaque comportement, chaque intention même de la vie quotidienne est doté d'un sens au regard de la question du salut »¹⁶.

Et Max Weber de renchéir en s'appuyant sur les connaissances alors fournies par le travail historique accompli par la science allemande sur le judaïsme antique : « le caractère irréel de l'attente lui conférait une telle efficacité. L'irréalité seule rendait la vie supportable en suscitant l'espoir. Le salut

¹⁵ M. Weber, *Économie...*, *op. cit.*, p. 536-537.

¹⁶ P. Bouretz, *op. cit.*, p. 129.

devait suivre immédiatement l'accomplissement du malheur. Ces hommes si passionnés issus d'Israël vivaient dans une atmosphère d'attente inlassable. Rien n'en témoigne d'une façon plus éclatante que l'attitude de Jérémie lorsque la chute de la ville paraît imminente : il achète un champ car les temps nouveaux tant espérés sont proches, et il recommande aux exilés de jalonner leur route de signes afin de retrouver le chemin du retour... ». Ce fut lorsque les malheurs donnèrent à Israël le sentiment d'être un « peuple paria » que les prophètes façonnèrent l'image d'un libérateur¹⁷ : l'enfant Emmanuel, un prince de la lignée de David... Ils autorisèrent, par le balancement de prédictions catastrophiques et messianiques, la transformation d'Israël d'une association politique en un groupement confessionnel¹⁸. Ils créèrent une éthique de la conviction assurant la cohésion religieuse de la communauté à travers un ritualisme éthique de la séparation et de l'exclusivisme : sabbat, circoncision... « Paradoxe inouï d'un Dieu qui non seulement refuse de protéger son peuple, mais l'abandonne, le pousse même dans l'opprobre et l'esclavage, et qui n'en est adoré qu'avec plus de ferveur. "Un paradoxe" sans précédent dans l'histoire »¹⁹.

Mais Max Weber observe que cette posture d'adhésion prophético-messianique à un rigorisme éthique est susceptible de basculer dans un millénarisme, que c'est elle qui a rendu comme possible la tension millénariste. Si le messianisme a souvent conditionné, à partir de la figure « d'un temps orienté »²⁰ et donc d'une projection futuriste de l'instant du royaume de Dieu sur terre, un fort engagement éthique rendu d'autant plus vivace que les prophètes se succèdent les uns aux autres dans cette durée d'attente, il n'en est pas moins vrai qu'il autorise également l'investissement de l'individu dans un combat immédiat. Lorsque certaines conditions advenaient, comme cela fut le cas dans certaines scansions du Moyen Âge ou du xvi^e siècle, « le désir de participer personnellement au royaume messianique » pouvait s'articuler avec une mobilisation prophétique, *hic et nunc*, une mobilisation irrationnelle qui exigeait une rupture avec l'acceptation patiente d'une durée perçue comme souffrante ou oppressive.

La condition de cette rupture était « une puissante excitation religieuse » – non spécifiée par Max Weber – qui se « faisait jour lorsque la venue du royaume de Dieu sur la terre paraissait imminente ». Alors intervenait comme une réactualisation du motif de l'imminence, par le truchement de prophètes qui apparaissaient et annonçaient la venue messianique. Puis, lorsque cette venue tardait, se produisait soit un retour à la normale²¹ soit un report des espérances

17 Max Weber, *Le Judaïsme antique*, Paris, 1970, p. 435-437.

18 *Ibid.*, p. 442.

19 *Ibid.*, p. 476-477.

20 P. Bouretz, *op. cit.*, p. 138.

21 M. Weber, *Économie...*, *op. cit.*, p. 536.

dans une eschatologie de l'au-delà. Mais, on le voit, il y a deux variables de l'eschatologie messianique dans la pensée de Max Weber : une variable ascétique, qui se construit sur l'attente éthico-pénitente, dans le cadre d'une durée indéterminée, et une variable activiste qui, se définissant par l'action souvent violente exigée par la conscience d'une immédiateté, est chiliastique. Le millénarisme, peut-on apposer à la démonstration wébérienne, serait comme le risque ou le potentiel inhérent à toute religion de Révélation messianique, le glissement possible qui peut intervenir.

Un glissement qui, Max Weber y revient à plusieurs reprises, concerna plus certaines strates sociales que d'autres. Les cultes de possession ou d'illuminisme, dans l'Inde ou la Chine, de l'Islam au christianisme primitif ont eu tendance à se développer de manière privilégiée mais non nécessaire au sein de la « communauté émotionnelle » d'artisans qui ne semblent pas toujours concernés par le lien à la rationalité économique²². Ce fut dans la couche des petits artisans et des compagnons, très dépendants des fluctuations économiques et des rapports de forces, que le millénarisme a pu historiquement trouver des points de réception. Leur instabilité socioprofessionnelle fit que les conceptions rationnelles leurs étaient plus étrangères, et ils étaient disponibles à l'adhésion à une religion de communauté émotionnelle²³.

C'est là où il faut insister sur une autre caractéristique de l'approche de Max Weber : le millénarisme, s'il semble un épiphénomène émergeant au sein d'une évolution longue contre laquelle il tente de réagir, contre laquelle il traduit un refus et contre laquelle ses acteurs usent de la violence, n'en est pas moins un possible toujours récurrent de la religion. L'antinomie est en quelque sorte une logique virtuelle de la foi.

22 *Ibid.*, p. 501. En contrepoint et au sein de cette typologie joue le fait que Max Weber constate que « la tendance à adhérer à une religiosité de communauté émotionnelle, éthiquement rationnelle, était d'autant plus forte que l'on s'éloignait des couches porteuses du capitalisme conditionné par la politique... et aussi plus on se rapprochait de ces couches porteuses d'une économie d'entreprise, moderne et rationnelle ; en d'autres termes, cette tendance croissait au fur et à mesure que l'on se rapprochait de couches ayant un caractère de classe bourgeois et économique ». Il faut supposer une « affinité » entre l'éthique rigoriste et la rationalité économique.

23 *Ibid.*, p. 503-504. Max Weber insiste sur le point de la diversité : il n'y a pas de sens unique dans le déterminisme, mais, même si le cas de Münster et de l'engagement social et révolutionnaire de sa population doit être cité, la propension joue aussi en faveur d'une religion éthique et rationnelle : à la différence des paysans, parce qu'ils habitent les villes, les artisans et petits commerçants sont moins soumis aux caprices de la nature et moins liés à la tentation magique. Ils participent d'une vision du monde axée sur « une éthique rétribution » : « partout où des prophètes ou des réformateurs ont brisé la dépendance à l'égard des représentations purement magiques ou ritualistes, les artisans et les petits bourgeois ont été enclins à considérer la vie sous un angle éthique et religieusement rationnel ».

Le millénariste chrétien, même s'il semble un épiphénomène surgissant irrégulièrement dans le cours même de l'avancée de la rationalisation religieuse, n'est pas déconnecté de la Révélation du Christ. On peut raccorder à la démonstration wébérienne la réflexion de Wilhelm Mühlmann sur ce qu'il a défini comme le « paradoxe » de Jésus de Nazareth : une tension entre adventisme et activisme, une tension entre un pacifisme de l'attente de l'intervention de Dieu, et le « glaive de la parole » prophétique, qui peut déchaîner la révolte. C'est le Royaume que décrit le Christ dans la confrontation avec Belzébut, un royaume qui, par la violence, triomphe de Satan. Ce sont les « paroles de glaive » qui appellent à prendre d'assaut le royaume proche, et auxquelles les anabaptistes de Müntzer se référeront pour discerner un Christ pédagogue de la violence²⁴.

786

Dans la section intitulée « les fondements religieux de l'ascétisme séculier » de *L'Éthique protestante*, Max Weber s'attarde d'autre part significativement sur les sectes baptistes. Il les analyse comme le « second facteur indépendant de l'ascétisme protestant »²⁵. Leurs fondements sont différents car, par exemple pour Menno Simonsz, devenaient frères en Christ ceux qui étaient créés en esprit spirituellement par Dieu ; à la Révélation jadis donnée à l'humanité se surajoutait la force immédiate de « l'Esprit Saint agissant dans la vie quotidienne du croyant, s'adressant à tout individu qui consent à l'écouter »²⁶. D'où un rejet du monde (refus de porter les armes, de prêter serment ou d'exercer une charge politique), un repli sur l'Église des croyants, hors de toute prédestination, dans le silence de la conscience et dans l'attente et l'espoir. Et, là encore, Max Weber en vient à évoquer les événements de 1533-34 : « il faut que l'individu se taise afin que s'établisse ce profond silence de l'âme dans lequel, seul, on peut entendre la parole de Dieu. » Par lui-même le baptême n'est pas nécessairement un millénarisme, il peut seulement le devenir parce que l'« attente » (*Harren*) était en mesure de produire des « états hystériques », des « prophéties », jusqu'à faire surgir « une explosion d'enthousiasme chiliastique ». Et Max Weber de pointer que « cela risque de se produire dans toute piété de ce genre » et que ce fut le cas du mouvement anabaptiste, décidément exemplaire, de Münster²⁷. Hors toutefois de ces

24 W. Mühlmann, *op. cit.*, p. 256-257

25 M. Weber, *L'Éthique...*, p. 187.

26 *Ibid.*, p. 192-193.

27 Dans « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », dans *ibid.*, Max Weber reparle de Thomas Müntzer lorsqu'il aborde la question des premiers groupes anabaptistes de 1525 à Zurich :... « seuls les « vrais » chrétiens étaient admis dans la communauté ; celle-ci était donc une [association] volontaire, séparée du monde, d'individus réellement sanctifiés.

dépassements qui ont connu leur paroxysme avec Jean de Leyde, l'évolution des sectes baptistes les a entraînées vers la pratique d'un ascétisme séculier²⁸. Le millénarisme est le possible, ainsi, de la religion monothéiste, non nécessaire mais toujours contingent. D'où le recours à une typologie distinctive qui est capitale dans l'analyse wébérienne.

Entre le mystique (l'ascète extra-mondain qui fuit le monde jusqu'à refuser les liens familiaux, la propriété...), l'ascète qui accepte le monde en s'y insérant par un travail de volonté (intra-mondain), et le millénariste, une des différences capitales tient à ce que le mystique fuit le monde, le refuse parce que la vie temporelle est un danger et parce que la « puissance de ses instincts » peut s'y exercer, qu'il ne se sent pas surtout un instrument du divin : il n'est qu'un réceptacle, qui a cette particularité de vivre, par sa contemplation ou par son repli sur soi, dans une « jouissance narcissique indolente » qui ne lui fait penser qu'à lui-même, réduisant au minimum son activité dans le monde. Il ne pense pas à l'accroissement du royaume de Dieu. Et donc, selon Max Weber, il se situe hors du champ de l'action. Il ne vit que pour Dieu, hors du monde : prendre part aux affaires mondaines reviendrait à accepter le monde. La relation au salut, toujours selon Max Weber, se définit à travers le sentiment de détachement subjectif par rapport à l'action.

L'ascète intra-mondain, à l'opposé, veut agir dans le monde, à l'intérieur du monde : il prend le monde comme le lieu dans lequel la gloire de Dieu peut être amplifiée et exaltée. Mais, face à ce monde, il ne cherche pas un « sens », « frappé d'une sorte de cécité heureuse ». Pour Max Weber, il n'y a pas de hasard à ce que cette intégration consentie dans le monde s'inscrive dans la perspective d'une représentation d'un Dieu totalement transcendant et échappant à toute appréhension humaine : « c'est pourquoi l'ascète intra-mondain est l'« homme de la profession-vocation » (*Berufsmensch*) tout désigné, qui ne s'interroge pas et n'éprouve pas la nécessité de s'interroger sur le sens de l'exercice pratique de sa profession à l'intérieur du monde dans son ensemble, puisque la responsabilité n'en incombe pas à lui, mais à son Dieu. » L'ascète ne se pose pas la question du sens, qui ne relève que de Dieu, il se satisfait de mener une action rationnelle et personnelle qui est l'accomplissement de ce que sa foi lui commande de reconnaître comme la volonté de Dieu et par laquelle Dieu est glorifié²⁹.

Suivant en cela Thomas Müntzer qui avait rejeté le baptême des enfants, mais sans en avoir tiré l'ultime conséquence : le baptême réitéré des adultes (anabaptisme) – les baptistes de Zürich introduirent, en 1525, le baptême des adultes (jusques et y compris leur rebaptême éventuel) », p. 272.

²⁸ *Ibid.*, p. 196-99.

²⁹ *Économie et société (1910-1913)*, cité dans *ibid.*, p. 200-202.

Le salut trouve ainsi une confirmation dans l'action, et, par là même, doit-on ajouter à la démonstration wébérienne, une certaine déseschatologisation de la situation de penser est induite. La double prédestination calviniste détourne le croyant de toute interrogation relative à son salut, le disposant à accepter une attitude de non-questionnement qui est indissociée de sa foi en la miséricorde et l'amour de Dieu. Même si elle semble le faire vivre dans une « humanité pathétique » en le livrant à une solitude et en éliminant les assurances offertes auparavant par les œuvres et l'amendement, elle le détourne aussi de s'interroger sur le temps de l'histoire humaine. Mettre sa foi dans la justice d'un Dieu tout-puissant, c'est donc pour le croyant convenir que Dieu est tout et que lui-même n'est rien, ne pas chercher à connaître par ses propres forces marquées par la souillure du péché, par son entendement aveuglé par la Chute, ce qui n'est connu que par Dieu. Une autre posture face au temps est induite par la démarche de l'homme justifié par le Christ : l'homme ne doit pas se livrer aux supputations qui pourraient lui faire deviner l'imminence du retour du Christ sur terre et le jugement dernier. Il doit vivre la durée dans une quotidienneté de sa foi et de sa vocation, sans s'interroger sur le devenir des temps.

L'ascétisme intra-mondain développe une pensée anti-millénariste, qui s'avère surtout essentielle au sens où elle joue comme une instance de désangoissement : dans la religion traditionnelle de la fin du xv^e siècle, l'accumulation possible des moyens auquel le croyant pouvait recourir pour apaiser l'ire divine avait fini par se retourner contre ce qui était sa finalité : jusqu'à quel niveau Dieu exigeait-il les œuvres, les legs, les messes, pour accorder son pardon à la créature pécheresse ? Telle était la question qui fragilisait la quête du salut. Une sorte de course en avant avait fini par déstabiliser l'imaginaire et par se retourner en une angoisse. Avec le calvinisme, s'angoisser pour son salut est une profanation de la gloire providentielle de Dieu. La réforme religieuse est la promotion d'une libération face à l'angoisse que suggérait l'image d'un Dieu envoyant sans cesse des signes parlant des péchés des hommes et exigeant toujours plus de marques de pénitence et d'amendement. Le Dieu du Jugement dernier avait fini par l'emporter sur le Dieu d'amour de la Passion.

Il ne faut pas confondre, en conséquence, le millénarisme et l'ascétisme intra-mondain fondé sur la gratuité de la grâce donnée par un Dieu insondable, une grâce par prédestination³⁰. Selon Max Weber, la représentation en quelque sorte

30 Voir Jean-Marie Paul, « Du métier à la prédestination. Max Weber *versus* Max Weber », dans *Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la Modernité. Groupe de recherches sur la culture de Weimar*, Paris, 1997, p. 48-60.

providentielle du salut relève des religions de héros guerriers ; elle est celle de Mahomet mais aussi de Calvin. La prédestination fait prendre conscience au croyant qu'il dispose d'une « certitude de salut maximale à partir du moment où il est sûr d'appartenir à l'aristocratie du salut formée du petit nombre des élus. » Chez les Musulmans, elle s'est manifestée aux premiers temps de l'Islam, avant l'embourgeoisement, dans le combat, la guerre sainte pour la domination universelle³¹. Mais une guerre sainte visant à la soumission des incroyants sans que leur extermination soit programmée³². Elle se rapprochait de la *moira* grecque, le destin dans l'au-delà étant assuré par sa foi même qui nourrissait un orgueil de l'oubli de soi et qui faisait affronter la mort sans peur. Du moins dans un premier temps, jusqu'à ce que l'Islam dépasse la sphère des guerriers et se révèle en tant que religion détentrice de significations pour tous les individus d'une même collectivité. Chez les Puritains, la double prédestination, en tant que « la forme la plus extrême de la confiance exclusive en Dieu », impliquait le croyant dans une « conduite de vie », « le rigorisme éthique, le légalisme et la méthode de vie rationnelle », elle s'articulait à une rationalité et faisait la force des cavaliers d'Olivier Cromwell dans leur lutte contre les ennemis de Dieu, contre le monde perçu comme un monde pécheur et irrationnel, devant être mis en conformité avec la volonté divine.

Pour Max Weber, le millénariste n'apparaît donc pas comme une figure sur-amplifiée de l'ascète intra-mondain. Il est bien plus à cerner comme une inflexion ou une radicalisation prophétique du mystique. Il intervient dans l'histoire quand se produit une transformation de son intimité contemplative avec Dieu, « son euphorie chronique et silencieuse », en un sentiment de prise de possession par Dieu. Cette transformation le fait parole de Dieu, parole d'annonce d'un salut éternel qui doit advenir *hic et nunc*, et qui exige un engagement actif déniait toute idée d'un « ordre » rationnel³³. Pour Max Weber, il s'agit d'un ajustement fréquent, mais dont l'exemple le plus emblématique est celui des anabaptistes et de leur attente chiliastique. Le millénariste est un prophète dont la « méthode de salut religieux », si elle se rapproche de l'« autodivinisation » du magicien, n'en est pas moins différente : elle détermine, quoi qu'il soit fait, comme on l'a vu, une certitude de salut³⁴ : « le sentiment de n'être plus attaché à aucune règle de l'action. » L'influence nietzschéenne est peut-être présente ici, dans la mesure où, pour Nietzsche, le christianisme joue comme obstacle au

31 Voir B. Turner, *Weber and Islam*, Londres, 1974.

32 M. Weber, *Économie...*, *op. cit.*, p. 496.

33 *Ibid.*, p. 204 : « le caractère absolu de son propre sentiment d'amour acosmique et universel sera pour lui le fondement pleinement suffisant et le seul voulu par Dieu, parce qu'il est le seul à prendre sa source en Dieu même. »

34 M. Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 186 et 203.

développement individuel, confinant l'homme au rôle d'esclave. Le millénarisme pourrait être une forme de révolte contre ce confinement, une révolte ancillaire³⁵.

Le problème est qu'il y a des déplacements qui peuvent survenir : le mystique, précisément et parce qu'il est en mesure de ressentir un sentiment de possession par Dieu qui le rend imperméable à toute appréhension d'un « ordre » rationnel du monde, peut glisser vers une prédication millénariste : « l'absoluité de son propre sentiment d'amour acosmique universel sera pour lui le fondement entièrement adéquat et seul voulu par Dieu de la communauté humaine mystiquement renouvelée³⁶ ». Max Weber note qu'en conséquence sont possibles les phénomènes de glissement, du mystique extra-mondain au chiliaste révolutionnaire : en témoigne toujours l'anabaptisme violent du xvi^e siècle, tout comme en témoigne une possibilité de revirement inverse (en l'occurrence la conversion de John Lilburne au quakérisme).

790

Le problème que Max Weber n'aborde pas, parce qu'il part du double présupposé selon lequel le calvinisme aurait déterminé « un individualisme pessimiste dans l'illusion », est le suivant : il y a une tension puissante de désangoissement eschatologique dans le calvinisme, par effet même de la séparation absolue des sphères qu'induit la transcendance de Dieu : face à l'immensité de la grandeur et de la pureté divines, l'homme est une créature totalement marquée par le péché, qui ne doit pas s'ingérer de chercher à prendre connaissance de ce que seul Dieu, dans sa sagesse incommensurable, sait. Certes, le motif de la double prédestination peut apparaître comme angoissant, mais il est sublimé dans l'adhésion à une foi absolue dans la miséricorde divine.

Il faut aussi prendre en compte que, si le millénarisme est antithétique de l'ascétisme intra-mondain, il n'en est pas moins vrai que l'interprétation de Max Weber peut ici être nuancée. Le désangoissement se retrouve dans l'eschatologie millénariste, puisque ses acteurs, à commencer par les anabaptistes de Münster, se savent les instruments de Dieu, dans le moment où il abat son glaive de feu sur les impies et les infidèles. La Nouvelle Jérusalem garantit à ceux qui croient en elle de participer au règne des mille ans, qu'ils vivent ou qu'ils meurent dans le combat contre les ennemis de Dieu. L'angoisse de la mort et du salut a ceci de particulier de se trouver encore plus évacuée que dans le calvinisme, puisque mourir dans la possession par l'Esprit saint n'est pas mourir. Mourir est être déjà dans le temps du salut. Il s'ensuit donc qu'au sein du développement historique proposé par l'analyse webérienne, l'opposition entre religion éthique et religion anomique ne peut pas passer par le désangoissement.

35 Voir Bryan S. Turner, « Weber and the devaluation of politics : the problem of state legitimacy », dans *Sociological Review*, 30, 1982, p. 367-391.

36 M. Weber, *Économie...*, op. cit., p. 562.

Un troisième point doit enfin être envisagé. Si le millénarisme surgit comme une antinomie dans le développement de l'historicisation, par des scansion qui iraient à contre-courant de sa trame, s'il est aussi à comprendre comme un possible toujours prêt à tenter d'imposer un refus du monde, il n'en est pas moins vrai qu'historiquement Max Weber semble lui reconnaître un statut. Il aurait joué comme un stimulus dans l'essor de la « modernité » qui, indirectement, s'avérerait tributaire de son irrationalité, ou plutôt d'une irrationalité. Ce serait du moins ce que l'on pourrait déduire.

TROISIÈME APPROCHE : UN STIMULUS DE LA RATIONALISATION

Lorsque, dans le cours de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber évoque le millénarisme au sein du devenir de l'histoire, c'est aussi dans le dessein d'expliquer par son biais une évolution décisive de Luther, une évolution qui a tout d'une prise de conscience du « possible » précédemment évoqué. La pensée du réformateur de Wittenberg a été, à ses yeux, un premier palier dans le processus de différenciation qui a fini par accoucher de l'« esprit du capitalisme »³⁷, c'est-à-dire qu'il semble que Max Weber se raccorde à une conception du changement historique opérant par accumulation d'ajustements reliés et s'enchaînant les uns aux autres.

Dans les débuts de sa rupture avec Rome, il souligne que le réformateur de Wittenberg adhérait à « une conception très proche de l'indifférence eschatologique de saint Paul » (I. Cor. VII) et donc également proche de la conceptualisation thomiste : on pouvait, dans le court pèlerinage de la vie, faire son salut dans l'état où l'on se trouvait placé, en attendant une fin des Temps qui était proche, et dont le signe avant-coureur était autant le Pape de la nouvelle Babylone que l'avancée du Turc, figure de l'Antéchrist, et en vivant dans la foi la plus intense puisque la foi signifiait une posture de réception de la grâce. Ce qui comptait pour Luther était le sentiment d'une union dans la foi en un Dieu dont la grâce était donnée gratuitement : « il pense que la tâche séculière, bien que voulue par Dieu, est de l'ordre de la créature. C'est le fondement indispensable, naturel, de la vie dans la foi, moralement neutre en soi comme le boire ou le manger »³⁸. Dans le *De la captivité babylonienne de l'Église*, publié dès octobre 1520, Luther souligne en effet que les Chrétiens doivent faire tendre « leur seul effort » vers un développement en eux de la Parole du Christ, en exerçant et en fortifiant « continuellement cette foi ».

37 Voir l'analyse de Michel Istas, *Les Morales chez Max Weber*, Paris, 1986.

38 M. Weber, *L'Éthique...*, op. cit., p. 91-93.

La vie se résume à la foi, qui doit être augmentée tous les jours, sans cesse, et la liberté du Chrétien le fait vivre non « pour lui-même », mais pour le Christ et pour son prochain, pour le Christ par la foi, pour le prochain par l'amour.

Ce fut seulement quand, tout en approfondissant l'idée de *sola fides*, Luther fut confronté aux *Schwarmgeister*, les inspirés, Thomas Müntzer, Andreas Bodenstein ou leurs épigones, et à la guerre des Paysans, qu'il en vint, de manière défensive, à prendre conscience de la nature divine de l'« ordre historique objectif dans lequel l'individu a été placé par Dieu ». Ce fut alors, surtout après les événements de 1524-1525, qu'il insista sur la part de la Providence, imposant à chaque individu de demeurer dans le lieu social où Dieu l'a placé, et surtout de savoir que ses aspirations terrestres ne doivent pas chercher à dépasser les limites de sa situation sociale. Il s'agit d'une prise de conscience cruciale aux yeux de Max Weber. Certes les différents états de la société sont égaux, mais seulement devant Dieu. L'homme se doit d'accepter son *Beruf*, sa tâche, comme donnée par Dieu même, il ne doit pas s'en détourner pour tenter de renversement l'ordre du monde³⁹, il se doit d'obéir aux autorités établies. Il doit rester dans l'occupation mondaine où Dieu l'a placé et qui fait partie de l'ordre de la Création, travailler pour ne pas être à la charge de ses frères.

792

Le métier se trouve décisivement investi d'une dignité religieuse, il est la « manière de vivre » conforme à la volonté de Dieu, il est un devoir ; mais Luther, s'il prépare ainsi la formation de l'« esprit du capitalisme », conserve des points de blocage. Max Weber affirme que le luthéranisme était dépourvu d'une « motivation psychologique » autorisant la « systématisation » de la conduite de vie en « une rationalisation méthodique », qu'il s'avère hostile à l'usure, à la concurrence et à l'individualisme économique. Point n'était besoin de chercher des gains matériels dépassant les besoins propres. « La poursuite d'un gain matériel qui dépasse les besoins propres n'est donc que le signe de l'absence de grâce divine, et comme ce gain ne semble possible qu'aux dépens d'autrui, il est à rejeter absolument. »

Il est possible d'aller ici plus loin dans l'analyse de la pensée de Luther. L'enjeu tourne autour d'une déconstruction de l'imaginaire de la sainteté. Avec le docteur de Wittenberg, en effet, il est certain qu'intervient une déstabilisation radicale des représentations de la sainteté. C'est « la foi chrétienne qui nous rend saints et justes devant Dieu »⁴⁰. La sainteté est dédramatisée radicalement, à partir du fait que Luther insiste sur la perversion de l'homme par le péché

39 Ce qui aurait incliné le luthéranisme vers une forme de traditionalisme.

40 Luther, « Les hommes de guerre peuvent-ils être en état de grâce ? (1526) », dans Maurice Goguel, *Luther*, Paris, s.d., p. 169.

originel, une perversion qui le met dans l'impossibilité, de lui-même, de lutter contre le mal qui est en lui et qui le submerge d'une corruption dont il ne peut pas se dégager par ses propres forces. Le péché est donc défini comme « l'hydre aux têtes innombrables, un monstre à la vie dure, contre lequel nous luttons jusqu'à la mort dans le marais de Lerne de cette vie. C'est un Cerbère qui aboie sans relâche, un Antée invincible lâché sur la terre »⁴¹. Le saint n'est saint que dans le temps en mouvement de sa vie et dans la mort qu'il donne au vieil Adam qui demeure cependant toujours présent en lui : « Il nous faut souffrir. Tout comme l'orge dont on fait la bière et le lin dont on fait la toile, sont obligés de souffrir bien des épreuves, avant d'arriver à servir et à la fin pour laquelle ils ont été semés, les chrétiens aussi doivent beaucoup pâtir : être semés, moissonnés, battus. Il faut que le vieil Adam soit tué avant que nous fussions magnifiés et glorifiés. Si l'on doit arriver à la béatitude et à ses splendeurs, il faut d'abord mourir et être tué (Luc, 24, 26) »⁴².

La sainteté subit un renversement dialectique fondamental. L'articulation consécutive à la certitude de l'injustice humaine est celle de la seule justice d'un Dieu qui est d'abord amour. Ce serait dans le *Psautier* que l'attention du docteur de Wittenberg aurait été aussi retenue par le verset du psaume XXXI : *in justitia tua libera me*, « libère-moi selon la justice ». Dans la continuité de saint Augustin, Luther y lit non pas le sens d'une libération par un jugement soudain et brutal, mais le consentement de Dieu à considérer comme juste, comme

41 *Ibid.*, p. 38-39.

42 « Propos de table du docteur Martin Luther sur les légendes des saints », dans Luther, *Propos de table*, Louis Sauzin éd., Paris, 1992, p. 343-344, avec ensuite ce démontage de la légende de saint Christophe : « le dr Martin Luther avait prêché sur saint Christophe, le jour de la fête de ce saint, et dit : "ce n'est point là une histoire vraie. Mais les Grecs, qui sont gens fort sages, fort savants et pleins de sens, ont inventé cette légende pour symboliser les qualités que doit avoir le chrétien et ce qu'est pour lui la vie. Il lui faut être un homme grand et fort et prendre sur ses épaules, ou bien à son cou, le petit enfant Jésus. Mais celui-ci est lourd et son poids oblige à se courber et à s'incliner (le nom même de Christophoros veut dire Porte-Christ). Et il faut porter cet enfant à travers la mer démontée et furieuse ; c'est le monde. Là les lames et les vagues – les tyrans et les sectaires – en même temps que tous les diables, se jettent sur lui et le poursuivent, et seraient en pouvoir de lui ôter la vie, les biens et l'honneur. Mais il se tient dans sa marche à un tronc d'arbre, comme on s'aide d'un bâton ; ce tronc d'arbre, c'est la parole divine. De l'autre côté de la mer se tient un petit vieux avec une lanterne où brûle une lumière – ce sont les écrits des prophètes – il s'y dirige et il arrive sans dommage à la rive, où il est en sécurité – c'est la vie éternelle. À son côté pend une gibecière, où sont les poissons et un pain ; cela veut dire que lorsqu'ici bas, ses chrétiens sont obligés de subir de telles persécutions, de tels malheurs et de porter une lourde croix, Dieu les nourrit et prend soin de leurs corps, et ne les laisse pas mourir de faim, comme le monde la souhaiterait tant. C'est un beau poème, et bien chrétien. De même celui du chevalier Saint-Georges. En grec "Geôrgios" signifie "agriculteur" : nous avons là un seigneur qui fait fleurir le droit et la justice dans les cœurs et dans le pays, et les protège et les garde des ennemis qui voudraient les attaquer et leur causer dommage" ».

sainte malgré ses péchés, l'âme qui s'abandonne à lui par la foi. Par « justice », il faut comprendre que Dieu consent à justifier le pécheur qui a foi en lui, qui met toute sa confiance dans son amour. La foi n'est que le *donum dei*. Être dans la foi et vivre dans la foi, c'est être et vivre dans la justice gratuite de Dieu. La justice de Dieu, c'est la justice que, dans sa miséricorde, Dieu a acquise pour l'homme en s'incarnant en son Fils. Dans une lettre du 8 avril 1516, le docteur de Wittenberg donne la clef de cette articulation de son système : « Apprends à dire à Christ : Toi, Seigneur Jésus, tu es ma justice, et moi je suis ton péché. Tu as pris à ton compte ce qui était à moi et tu m'as donné ce qui était à toi. Tu as voulu être ce que tu n'étais pas et tu m'as donné ce que je n'étais pas »⁴³. Seul le sacrifice d'un Dieu fait homme était capable pleinement de satisfaire la justice divine. En conséquence du sacrifice, Dieu, qui est un Dieu de miséricorde, malgré une indignité des créatures humaines qui subsiste pour l'éternité, leur impute les mérites du Christ. Il les revêt d'une justice qu'ils n'ont pas acquise. C'est donc capitalement toute l'humanité qui est sous le signe de la croix, par l'amour même de Dieu, toute l'humanité qui est peut-être potentiellement sainte, et non plus un homme ou une femme ayant reçu un don extraordinaire de perfection.

Est décisive ici la notion de justice passive, éminemment libératrice car elle s'ancre sur une religion désormais de certitude : par sa foi, l'homme s'attache au seul amour et à la seule sainteté de Christ. Il ne peut pas y avoir d'héroïsme pour témoigner de la sainteté, puisque tout vient et part de Dieu, jusqu'à l'oppression que fait subir le tyran et qu'il faut supporter. Et dans la mesure où l'héroïsme sacrificiel de la sainteté est rejeté, le millénarisme lui aussi est expulsé de l'imaginaire humain. Toutefois, la liberté de l'homme en Christ doit se traduire activement, d'une part par sa croyance en la valeur unique de la parole de Dieu et, d'autre part, par des œuvres qui lui permettront de vivre en harmonie avec le Dieu qui a œuvré pour racheter l'humanité. Il doit y avoir action, car, pour suivre l'analyse d'Émile G. Léonard, les croyants ne sont pas effectivement justifiés par le sacrifice qui leur a été imputé par la miséricorde divine. Ils le sont seulement virtuellement: *non justificati, sed justificandi*, ils doivent toute leur vie se sentir toujours pécheurs pour, par là-même, dépendre constamment de la grâce divine, être toujours réceptifs à la voix de l'Esprit, savoir que, par la foi, ils doivent se souvenir de ce qu'il leur faut « tuer l'incrédulité, le mépris et la haine de Dieu et tout murmure contre la colère, contre le jugement de Dieu et contre tout ce qu'il dit et fait ». La sainteté, si elle cesse donc de relever de l'extraordinairement d'une *virtus* divine immédiate, si elle cesse d'impliquer

⁴³ Henri Strohl, *L'Épanouissement de la pensée de Luther de 1515 à 1520*, Strasbourg-Paris, 1924, p. 72.

la perfection d'un don, si elle paraît accessible à tout homme appréhendant la miséricorde d'un Dieu offrant gratuitement sa grâce, n'en est pas moins toujours inachevée jusqu'à l'instant de la mort, puisqu'elle est articulée à la « mise à mort » en soi d'un péché, d'une mort toujours rémanente. Le diable demeure présent, et est d'autant plus présent que la redécouverte de l'Évangile ne peut que le provoquer à se déchaîner. Comme l'analyse Marc Lienhard, « l'homme ne devient pas juste en lui-même, en qu'il est et fait. Il l'est dans la communion avec Jésus-Christ. C'est ainsi que jaillissent les œuvres bonnes. Cela se fait dans la mesure où l'homme croit, c'est-à-dire s'en tient au Christ ». C'est seulement dans la mort que l'ambivalence cesse et que la sainteté se réalise. Même face aux humanistes qui autour de 1520 voient en lui un « ange inspiré de Dieu », Luther réaffirme le motif de l'incomplétude : il est « pauvre enveloppe de chair puante promise aux vers », il est seulement un « disciple du Christ », au service de l'Écriture sainte⁴⁴.

Fondamental est alors que Luther déconstruit le rapport entre sainteté et héroïsme en posant que rien n'est jamais définitif dans la vie chrétienne et que seul Dieu est le dispensateur du sens. L'héroïsme sacrificiel, millénariste comme non-millénariste, est occulté, puisqu'il y a des « états saints », qui vont de la charge de pasteur à celle de prince ou de souverain, de juge ou de serviteur, en passant par l'état de père et mère : « qui gouverne bien sa maison et qui élève des enfants pour le service de Dieu est aussi dans un véritable sanctuaire, il accomplit une œuvre sainte et se trouve dans un ordre saint. Il en va de même là où enfants et serviteurs sont obéissants à leurs parents ou à leurs maîtres ; c'est aussi pure sainteté et celui qui est trouvé dans cet état est un saint vivant et véritable sur la terre »⁴⁵. Saint alors est, rendu juste et saint par imputation divine, celui qui a en lui la foi, œuvre divine. Et qui se sait toujours pécheur, toujours pénitent, toujours justifié par la foi. Celui qui laisse le Christ vivre en lui, qui le laisse venir en soi « par l'Évangile », dont toute parole est « pleine de sainteté » : « l'âme de celui qui s'attache à cette Parole avec une foi véritable lui est tellement unie que les vertus de la Parole deviennent siennes. Ainsi, par la foi, la Parole de Dieu donne à l'âme la sainteté, la justice, la vérité ; elle la remplit de toutes sortes de biens... »⁴⁶. Il y a une communication de divinité en œuvre, qui fait la sainteté du chrétien, et qui implique une véritable décloisonnement de la sainteté luthérienne par rapport à la sainteté catholique, un instant fondamental qui ouvre la sainteté en tant que promesse à un « nous » qui revient sans cesse sous la plume du réformateur. Toute idée de dépassement, qui procéderait

44 Cité dans Marc Lienhard, *Martin Luther. La passion de Dieu*, Paris, 1999, p. 93.

45 Cité dans « De la Cène du Christ, 1528 », cité dans *ibid.*, p. 206.

46 Luther, « Le livre de la liberté chrétienne... », dans M. Goguel, *op. cit.*, p. 59.

d'une tension sacrificielle ou d'une volonté ascétique, est niée. Comme l'a écrit Max Weber, l'activité quotidienne devient le champ d'accomplissement de la vocation (*Beruf*) de l'homme : « l'unique moyen de vivre d'une manière agréable à Dieu [est] exclusivement d'accomplir dans le monde les devoirs correspondants à la place que l'existence assigne à l'individu dans la société (*Lebensstellung*), devoirs qui deviennent ainsi sa 'vocation' (*Beruf*) »⁴⁷. L'accomplissement de cette vocation dans le travail témoigne de l'amour du prochain et répond à la volonté de Dieu⁴⁸. En conséquence, la sainteté luthérienne opère un glissement vers une éthique.

796

À l'opposé Thomas Müntzer pose que le croyant, porté par sa foi à se fondre dans la volonté divine, à fusionner avec elle, entame un « mouvement de déification »⁴⁹. Un processus d'intériorisation de l'Esprit s'attache à l'expérience du juste, « une fois que la souffrance et la Croix l'auront rendu vide »⁵⁰, tout en coïncidant, dans le présent, avec le surgissement d'un temps d'épreuves et de violences. Dieu vit dans les saints, à qui il donne la prophétie et qui doivent se mobiliser pour prendre le glaive et combattre de toutes leurs forces contre une offensive de Satan qui est la dernière. « Une théologie de l'Esprit immanent à l'humanité et se communiquant de tout temps au cœur par une Parole vivante »⁵¹. L'héroïsme est réintroduit comme synonyme de la sainteté ou de l'élection, parce que l'élimination des impies et des tyrans est voulue par Dieu. Pour que la sainte Église, la vraie Église, soit restaurée dans la vérité, un « serviteur de Dieu plein de grâce » devra surgir, pour éveiller les chrétiens à la volonté de Dieu. Alors viendra une « foule d'élus » qui, habités par le Christ vivant, se dresseront contre le diable et ses agents⁵². La sainteté est une sainteté prophétique, dans laquelle l'élus est possédé par Dieu. Le saint est alors un nouveau Daniel appelant à la violence et au sacrifice, dans l'instant du basculement des Temps vers le millenium. Dans la lettre adressée en 1525 aux disciples de la petite ville d'Allstedt, Thomas Müntzer convia ces derniers à souffrir pour l'amour de Dieu, sous peine d'être « des martyrs du diable » ; et, surtout, il les incita ne plus vivre que pour frapper les « gredins », à ne plus éprouver de pitié afin qu'enfin un peuple libre ait pour unique seigneur Dieu. Dans le massacre des impies, dans la certitude que la puissance de Dieu est en œuvre dans chacun, une fraternité d'élus eschatologiques trouvera son unité,

47 Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, 1964, p. 90-91. Voir encore Annette Düsselkamp, *L'Éthique protestante de Max Weber*, Paris, 1994, p. 86-89.

48 Sur la dimension providentielle de l'« ordre objectif dans lequel l'individu a été placé par Dieu », *ibid.*, p. 99.

49 Marianne Schaub, *Müntzer contre Luther. Le droit divin contre l'absolutisme princier*, Paris, 1984, p. 120-121.

50 *Id.*, p. 217.

51 *Ibid.*, p. 139.

52 *Ibid.*, p. 222.

au service de Christ : « qu'ils seraient tous frères et s'aimeraient comme des frères ». Comme en contre-positionnement de la sainteté au quotidien de Luther, de sa sainteté sécularisée en une éthique du quotidien, Müntzer définit une sainteté révolutionnaire et messianique qui veut et doit, dans l'engagement sacrificiel le plus violent, préparer un règne de réconciliation évangélique, une sainteté de possession par l'Esprit, une sainteté héroïque et sacrificielle qui nie la séparation des sphères.

Le millénarisme anabaptiste s'inscrirait dans le même paradigme. Dans un monde appelé à subir le temps de la colère divine, Dieu est glorifié dans la cité de Münster pour avoir restauré « la communauté, telle qu'elle fut au commencement et telle qu'elle sied aux Saints du Seigneur », une communauté d'élus purifiés de tous les ennemis de Dieu et devant devenir le royaume messianique du Christ. Là encore, la violence apparaît intimement associée à la sainteté : « la gloire de tous les Saints est de tirer vengeance des impies... » Là encore, le basculement des saints dans un temps d'immédiateté eschatologique s'oppose à l'approche luthérienne d'une sainteté inaccomplie le temps de la vie humaine.

Par-delà cette digression, il faut donc dire que Max Weber s'est révélé un analyste très pertinent, dont les années qui ont passé n'ont pas émoussé la clairvoyance de sa vision. On sait en effet que, le 22 août 1524, Luther eut une entrevue avec Andréas Bodenstein (Carlstadt) qui ne donna aucun résultat. Dans le cadre d'un échange polémique, Luther donna une réponse : le traité *Contre les prophètes célestes* qui fut imprimé en deux parties au début de 1525. Il s'y élève contre ce qui stigmatise en tant que « l'aveuglement et la folle extravagance de ces grands prophètes célestes qui se vantent de s'entretenir chaque jour avec Dieu ». Pour lui, ces prophètes ne comprennent rien à Dieu, ils sont des meurtriers d'âmes qui n'ont pas en eux la crainte de Dieu, puisqu'ils offensent Dieu en s'imaginant qu'il peut parler en eux. Le vrai prophétisme n'est pas le prophétisme de l'illuminé qui annonce le châtement divin et exige la violence, il est celui de l'homme de foi qui dit le sens du Logos. Quant aux paysans révoltés auxquels il s'adresse dans le *Contre la coalition des paysans pillards et meurtriers*, Luther écrit plus tard qu'ils portent l'épée contre la Parole de Dieu qui enseigne l'obéissance aux autorités établies.

Le millénarisme inspiré de 1524-1525 aurait eu, dans la configuration d'avancement de la rationalisation, une importance historique en ce qu'il aurait comme contraint Luther à sortir d'une certaine indifférence, d'un primat donné à l'intériorité du chrétien⁵³. Il aurait joué un rôle de stimulus dans un premier travail d'objectivation temporelle ou sociale du croyant, dans le façonnement d'une éthique « intra-mondaine » succédant à l'éthique « extra-mondaine » du

53 M. Weber, *L'Éthique...*, op. cit., p. 98-102.

catholicisme traditionnel⁵⁴. Mais, il est important, alors, de relever que Luther n'introduit qu'une modification certes significative, mais limitée. Luther demeure un homme de la tradition. Tout bascule seulement avec Calvin. Dans la même optique, la foi calviniste est alors analysée par Max Weber comme le palier véritablement décisif ; elle s'avère plus encore totalement antinomique de l'aspiration millénariste, parce qu'elle s'articule à une « conduite » par laquelle le chrétien augmente la gloire de Dieu par des « œuvres réellement bonnes », dans la conscience que Dieu agit en lui. Elle détermine une « systématisation de la conduite éthique ».

798

Pour poursuivre dans la perspective du « stimulus » qui a été ici adoptée comme fil de l'analyse, et pour amplifier ou compléter en quelque sorte la troisième approche wébérienne du millénarisme, on peut ajouter que, pour Calvin, les événements de 1533-1534 ont possiblement joué un rôle axial dans le processus de détermination systémique qui aboutit à la rédaction de *L'Institution de la religion chrétienne*. Il faut rappeler qu'ils se déroulent 1500 ans après la mort en croix du Christ. Dès 1534, Calvin rédige un traité qui n'est publié qu'en 1542, mais qui a l'importance de précéder la mise en forme de *L'Institution de la religion Chrétienne*, le *De Psychopannychia (De la nuit des âmes)*, dans lequel il s'attaque aux sectaires qui croient en la double révélation du Verbe et de l'Esprit, et qui rejettent toute police humaine. En 1544 et en même temps qu'il dénonce les nicodémites, il récidive dans une *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes*. Tout se passe comme si le danger identifié dans ces derniers l'avait peut-être conduit à rigidifier sa pensée afin de dresser une barrière contre les tentations spirituelles qu'il distinguait dans les sphères dissociées de la croyance. S'il y a eu nécessité pour Calvin de codifier sa foi en un système, on peut présumer que ce fut peut-être dans le but d'éviter que ses contemporains en quête d'expérience sotériologique ne se perdent dans les traverses millénaristes qui avaient ceci de séduisant de fournir une réponse à l'angoisse eschatologique. *L'Institution de la religion chrétienne*, il faut le dire, fut pensée et rédigée dans un contexte particulier, durant ces années 1535-1536 qui voyaient advenir les 1500 ans après la mort du Christ et qui provoquaient, c'est indéniable, une forme de crispation de l'imaginaire religieux⁵⁵.

54 A. Disselkamp, *op. cit.*, p. 169.

55 Voir Denis Crouzet, « Circa 1533 : Anxieties, desires, and Dreams », dans *Journal of Early Modern History*, 2001, 5, 1, p. 22-61 ; *id.*, « Sur la signification eschatologique des « canards » (France, fin xv^e-milieu xv^e siècle », dans *Rumeurs et nouvelles au temps de la Renaissance*, Marie-Thérèse Jones-Davies éd., Paris, Université Paris-Sorbonne. Société internationale de recherches interdisciplinaires sur la Renaissance, 1997, p. 25-45 ; *ibid.*, plus largement, *Les Guerriers de Dieu - La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, thèse de Doctorat d'État, éditions du Champ Vallon, Seyssel, 2 t., 793 et 738 p. Préface de P. Chaunu, avant-propos de D. Richet, 1990.

De plus, longtemps, on le sait, Calvin chercha à freiner l'impatience des fidèles de France qui lui demandaient de les aider à dresser des églises⁵⁶. Il les incitait à la patience. Si, à partir de 1555, il se résout à engager une grande action missionnaire en envoyant des ministres formés à Genève auprès des communautés informelles de foi, c'est certes pour répondre à leurs demandes, mais aussi parce qu'il perçoit un péril qui le contraint à opérer une mainmise beaucoup plus stricte sur le changement religieux : péril d'un iconoclasme incontrôlé, péril de laisser la prédication de l'Évangile à des hommes qui s'en sont investis sans « légitime vocation », péril, comme à Rouen, lié au surgissement d'individus affirmant être le glaive de Dieu dans les derniers temps du monde et incitant le peuple à prendre les armes pour détruire tous ceux qui s'opposeraient au règne terrestre du Christ. À la fois sur le plan théorique et pratique, la pensée calvinienne paraît avoir été dépendante d'un contexte de tension eschatologique⁵⁷.

À quoi l'on peut rajouter que la réforme calviniste ne peut se comprendre que dans l'élargissement à une contextualisation valorisant une forme d'invasion par l'angoisse eschatologique. Si l'on prend le cas de la France, dès 1520-1525, la foi traditionnelle se voit recouverte par une angoisse de l'imminence du Jugement dernier : se multiplient les relations rapportant des signes au ciel annonciateurs de la colère de Dieu sur une humanité corrompue, se multiplient aussi les évocations prophétiques de la fin des Temps, se multiplient encore les prédications dénonçant la prolifération des hérétiques comme un signe précurseur de l'Apocalypse. Face à cette angoisse, le calvinisme fonctionne positivement en affirmant que Dieu ne parle que par le Logos, que tout autre forme de langage de Dieu est une illusion qui profane la gloire de Dieu. On peut poser l'hypothèse que, face à la fois à une invasion de panique eschatologique qui concernait le catholicisme, et face au millénarisme anabaptiste, le succès du système calviniste peut se comprendre à travers l'imaginaire qu'il promouvait. La transcendance divine était une sécurisation. Elle autorisait la mise en œuvre d'un processus de désangoissement libérateur.

Et le durcissement – ce qui paraît être interprété comme un parachèvement – du calvinisme dans l'éthique puritaine ne fait qu'établir une « tension maximale », selon la formule de Bertrand Badie, entre l'ordre du « cosmique » et l'ordre du « terrestre ». Le puritanisme, pour Max Weber, va au plus fort du « désenchantement du monde » puisqu'il réalise l'intégration de l'action humaine

56 Voir Denis Crouzet, « Un Calvin introspectif ? », dans *Institut d'Histoire de la Réformation. Bulletin annuel XXII (2000-2001)*, Genève, 2002, p. 41-56.

57 M. Weber, *Économie...*, op. cit., p. 531-532. Sur le rapport de Calvin avec l'angoisse et le millénarisme, voir Denis Crouzet, *Jean Calvin. Vies parallèles*, Paris, 2000.

dans la recherche du salut en posant que l'homme exprime sa pleine mesure dans sa capacité individuelle à modifier l'ordre d'ici-bas⁵⁸. L'économie peut devenir une science de l'homme, une anthropologie, en ce qu'elle relève, dans son évolution puritaine, d'une conjonction entre la profession et l'éthique.

Ce sont les grandes pages de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* qui doivent être rapidement évoquées ici. La richesse de la personne croyante, même si elle n'est pas un « but religieux » pour les Puritains, joue comme suggestion ou confirmation de l'état de grâce. Intervient ainsi un phénomène de transfert de l'ascétisme rationnel dans la vie mondaine : association de l'éthique de la profession et de la certitude du salut. Dans son rapport à l'économie, à la différence du catholique ou du juif⁵⁹, le puritain pieux agissait avec bonne conscience, sachant qu'en « agissant avec rectitude, positivement, il objectivait dans l'« entreprise » la méthode rationnelle de l'ensemble de sa conduite dans la vie... Vendre à prix fixe, se conduire en affaires avec quiconque de façon rigoureusement légale, absolument objective, mépriser la cupidité, c'est à la vertu de ces pratiques que quakers et baptistes ont attribué le fait que les impies achetaient chez eux plutôt que chez leurs pareils... »⁶⁰.

800

D'où l'idée de Max Weber que le capitalisme a certes accompagné toutes les religions, qu'il est un phénomène trans-historique et trans-civilisationnel ; mais il a fallu attendre le calvinisme pour qu'un certain dépassement soit en œuvre : dépassement de l'« impulsion d'acquisition » et de subsistance qui caractérise l'Inde, la Chine, les pays musulmans..., dépassement du simple réflexe d'accumulation, dépassement des conduites traditionalistes par le fait d'un « domptage éthique et rationnel de la soif de profit ». Le puritain ne considère pas l'argent comme un bien en soi, il réinvestit ce qu'il a gagné⁶¹. L'éthique religieuse se trouve transmuée en un « esprit du capitalisme ». Mais les biens matériels demeurent appréhendés comme « un léger manteau qu'à chaque instant on peut rejeter »⁶² ; ils ne doivent qu'être les objets d'usages rationnels.

Pour comprendre la rupture qu'a pu être la genèse de « l'esprit du capitalisme », Max Weber présume une autre rupture, la rupture avec l'eschatologie messianique de l'attente du Sauveur, dans laquelle l'activité professionnelle demeurait regardée négativement – elle devait théoriquement servir à fournir

58 Sur ce point, B. Badie, *Culture et politique*, Paris, 1983, p. 26-27.

59 Manfred Gangl, « Judentum, Katholizismus, Protestantismus un Geist des Kapitalismus », dans *Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la Modernité. Groupe de recherches sur la culture de Weimar*, Paris, 1997, p. 121-144.

60 M. Weber, *Économie...*, *op. cit.*, p. 618.

61 Gilbert Merlio, « Religion, rationalité et désenchantement dans l'éthique du protestantisme », dans *Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la Modernité. Groupe de recherches sur la culture de Weimar*, Paris, 1997, p. 62-82.

62 M. Weber, *L'Éthique...*, *op. cit.*, p. 250.

au chrétien le pain quotidien. Avec le puritanisme, cette eschatologie ne joue plus parce que s'établit un autre rapport au monde : la question du salut passe par « une évaluation positive de l'activité quotidienne », et l'accumulation tend à devenir le symptôme de l'élection. À quoi il faut adjoindre le fait que Max Weber estime que la relation à un Dieu absolument transcendant implique un « isolement intérieur » du chrétien. Cet « isolement » se traduit sur le plan politique par l'individualisme, le libéralisme, le respect des droits d'autrui. Le puritanisme est, alors, « le fondement historique » de certaines des « particularités de la démocratie » décelables dans les pays qui ont été sous son influence⁶³.

Ce qui se passe, et est fondamental dans l'approche de Max Weber, sans d'ailleurs qu'il en tire toutes les conséquences – à ce qu'il peut sembler –, est que le système économique, que l'« esprit du capitalisme » a constitué, a fini par s'autonomiser et qu'un renversement s'est produit : les biens matériels ont pris le dessus sur l'éthique religieuse, « la fatalité a transformé le manteau en une cage d'acier »⁶⁴. Le désenchantement du monde, dans son parachèvement, a fini par réduire ce qui avait été son vecteur, la religion, à une routine, voire à l'éliminer au profit de la soif d'acquiescer des biens et du règne de la technique et de la science. Comme l'a écrit Wilhelm Hennis, ce serait dans la mise en scène de ce paradoxe que l'influence de Nietzsche, pourtant toujours sous-jacente, sur Max Weber serait fortement perceptible ; pour l'auteur de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, le destin de ses contemporains est de vivre dans un temps « sans Dieu et sans prophètes »⁶⁵. Pour lui aussi Dieu est mort. Les hommes sont progressivement devenus indifférents à Dieu et l'éthique de vie s'est comme effacée elle-même. La rationalisation a fini par oblitérer le Mystère de la Création au profit d'une certitude des pouvoirs de la seule connaissance humaine.

Toute la tension historique enclenchée depuis le judaïsme prophétique visait à apporter aux hommes une réponse à la question de la théodicée ; or, précisément, Dieu a comme disparu au stade présent. Il ne peut plus y avoir de situation de questionnement. « En ce sens, il [Weber] signifie que la maîtrise de l'univers matériel qui devait être, pour les protestants, le moyen de la liberté au travers d'une éthique de la vocation est devenue la fin de l'existence sociale des individus »⁶⁶. S'est imposée progressivement une oblitération de l'« esprit du capitalisme » au profit du capitalisme lui-même : les biens matériels se sont

63 M. Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p. 69-70.

64 Je suis ici le commentaire de P. Bouretz, op. cit., p. 89.

65 Wilhelm Hennis, *La Problématique de Max Weber*, Paris, 1996, (traduction de Max Webers *Fragestellung*, Tübingen, 1987), p. 200, qui cite le « Dieu est mort ».

66 P. Bouretz, op. cit., p. 367.

libérés ou dégagés de leur usage spirituel. S'est produite, par effet de cette déconnexion, comme une transition d'un vouloir assumé à une contrainte.

La rationalisation, à un premier stade, s'est traduite par une séparation des sphères terrestre et céleste, et par un ciblage de son jeu signifiant sur un processus de destruction des tentations d'eschatologie millénariste. Mais, dans un second stade, c'est la sphère divine qui a été comme gommée, effacée.

CONCLUSION : LES DÉSENCHANTEMENTS DE LA RATIONALISATION

802

Et c'est là où Max Weber, face à ce monde désenchanté par effet d'un passage du spirituel au mécanique ou à une objectivité froide, face à une humanité moderne vouée au culte de la matière et à la quête de la maîtrise du savoir, réintroduit l'eschatologie comme un possible de l'histoire à venir. Il lui semble possible que la rationalisation, une fois accomplie l'évacuation des « valeurs ultimes et sublimes », puisse un jour engendrer sa propre critique. Max Weber est comme hanté par l'approche d'un temps marqué par le nihilisme, dans lequel tout sens ou tout repère serait perdu. Il parle, dans la continuité de Nietzsche⁶⁷, de la « dépersonnalisation », de la « perte d'âme », de la « déshumanisation » de l'homme moderne⁶⁸. Une irrationalité finirait par se dégager de la rationalité triomphante. Cette irrationalité toujours plus présente se manifeste chez Max Weber par une angoisse face à la radicalité du désenchantement, face à ce qu'il est tenté de manière quelque peu pessimiste d'appeler « la fatalité » de l'histoire humaine. Ainsi, l'étude du désenchantement du monde a conduit l'auteur de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* vers un certain désenchantement face au travail historique de la rationalisation.

Pierre Bouretz, dans un livre remarquable, pense que Max Weber a ceci d'important d'avoir été « l'une des plus hautes expressions de la culture européenne »⁶⁹. Non seulement parce que son système est, avec bien sûr le risque du schématisme qui lui est inhérent, une des plus grandes tentatives de compréhension de l'histoire de l'homme ; mais aussi, il faut le dire, parce que, précisément, il a su ne pas basculer dans les idéologies négatives qui en sont venues à hanter certains de ses contemporains. Partie prenante de la grande crise de la culture européenne qui accompagne la Première Guerre mondiale, il témoigne certes d'un pessimisme face au devenir de la *modernité* dont il s'est efforcé de reconstituer les traces et dont il discerne la décomposition du projet :

67 Sur le nihilisme nietzschéen, analyse dans Daryush Shayegan, *Qu'est qu'une révolution religieuse ?*, Paris, 1991, p. 111-129, et Bryan S. Turner, « Weber and the Devaluation of politics : the problem of state legitimacy », *Sociological Review*, 30, 1982, p. 367-391.

68 W. Hennis, *op. cit.*, p. 104.

69 P. Bouretz, *op. cit.*, p. 511.

« il s'agissait [...] de rompre avec l'idée d'une consolation offerte par l'horizon d'un au-delà à la tragédie de l'histoire. Mais du moins cette absence serait-elle compensée par le fait qu'en renonçant à la consolation, on pourrait accéder à la réconciliation, à la possibilité d'un dépassement de l'antithèse entre le bonheur et le malheur par l'accomplissement historique »⁷⁰. Se pressent dans l'œuvre de Max Weber, du fait de sa certitude d'une perte de sens de la raison prise dans les pièges de la technique capitaliste et de l'aliénation bureaucratique, le sentiment d'une entrée dans un âge d'incertitude. Mais sa conception fataliste de l'histoire est moins l'expression d'un désespoir que d'un appel à une prise de conscience, donc de distance éthique face à l'histoire dont son travail analytique tente de donner le sens.

Si l'on cherche à aller au-delà de l'œuvre de Max Weber, au-delà des événements mêmes auxquels il a été confronté et qui ont pu l'orienter vers ce pessimisme tempéré, il s'avère patent que l'entrée dans l'âge d'« indétermination » par l'effet cumulé d'une chaîne de substitutions⁷¹ a été scandée par une re-confrontation de la rationalité à des formes masquées d'eschatologie millénariste. Ces dernières, après leurs échecs respectifs, peuvent répondre aux trois caractéristiques qui ont servi de trames à cet exposé, et qui sont un peu les constituantes variables de ce que l'on peut finalement nommer « l'idéal-type » du millénarisme : le national-socialisme et le marxisme-léninisme⁷² s'apparentent, cela a été dit et redit par de nombreux auteurs⁷³, à travers leurs particularités utopiques portant leurs acteurs à adopter des conduites de « par-delà le mal et le bien » dans le seul but d'avancer au plus vite vers une ère de plénitude, à des replâtrages

70 *Ibid.*, p. 514-515.

71 Sur ces processus de substitution, voir Jurgen Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Paris, 1973.

72 M. Weber, *Économie...*, *op. cit.*, p. 532. Il parle de la foi socialiste et de son « eschatologie économique ». On peut se référer à l'ouvrage de Fritz Stern, *Politique et désespoir. Les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne préhitlérienne*, Paris, 1990 (1^{re} édition 1961), qui part dans sa préface de Max Weber: « il voyait le monde condamné à vivre dans une cage de fer ayant la forme d'une rationalisation et d'une bureaucratisation toujours plus grandes, et il comprenait que la modernité avait fait advenir un monde de désenchantement. Ces rudes prophéties ont des échos aujourd'hui » (p. 7).

73 Le livre le plus parlant mais aussi le plus schématique est celui, bien sûr, de Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du x^e au xvi^e siècle avec une postface sur le xx^e siècle*, Paris, 1962 (1^{re} édition, 1957) ; voir p. 295, « pour ce qui est du nazisme, l'inspiration apocalyptique saute aux yeux. Hitler fut considéré par ses partisans comme un Messie qui allait renouveler toute chose ; et le Millenium nazi – cet empire qu'il promit, dans une phrase célèbre, d'établir pour mille ans – devait être un empire où... la race germanique dominerait les races inférieures, devenues leurs esclaves ». Pour ce qui est du léninisme, voir p. 299, par exemple : « la vision communiste du capitalisme contemporain nous offre la version sécularisée de cette croyance très ancienne qui veut que l'aube du Millénium soit immédiatement précédée d'un âge d'angoisse et de tyrannie inouïes », en l'occurrence le capitalisme.

modernistes – sécularisés pourrait-on dire – de l'espérance chiliastique. Antinomiques donc par la barbarie qui les traversent et par les différentes voies de légitimation du crime dont ils se sont parés, mais aussi possibles de l'histoire occidentale : nazisme et communisme apparaissent comme des virtualités incluses dans le développement même du capitalisme face auquel ils ont tous deux joué comme des idéologies de refus de la logique du constant changement inscrite dans le processus historique enclenché par l'« esprit du capitalisme ». Ils appartiennent à l'âge de la rationalité tout en la niant et en la combattant avec la plus grande détermination. Dès le *Manifeste du Parti communiste*, Marx et Engels écrivirent que « la société a aujourd'hui trop de civilisation, trop de moyens de subsistances, trop de commerce ». Le nazisme s'ancre, dans l'analyse donnée par Fritz Stern, dans une critique contre la *modernité* dont certains romantiques ont été les initiateurs, une critique du « désespoir » face au phénomène même du changement historique, une critique qui autorise un « saut » vers l'utopie. Il prophétise « l'âge du dictateur culturel » comme l'âge au cours duquel le « Volk » se verra rendu à son authenticité supérieure et pure⁷⁴. Enfin, stimulus, puisque les valeurs « universelles » de la rationalité ont dû, face à ces risques qui surgissaient et qui, sous les formes différentes du racisme aryen et de l'internationalisme prolétarien, proposaient une démarche de violence nécessaire à l'accomplissement de l'histoire, s'engager dans la recherche d'un approfondissement, voire d'une constante renégociation ou relativisation de leurs significations et finalités.

L'histoire, ainsi, ne serait pas close sur le processus d'autonomisation du capitalisme par rapport à son « esprit ». Au moment où la rationalisation semblerait parvenue à sa fin qui serait de ne plus être portée en avant par la religion, au moment où son autonomisation paraîtrait parachevée pour demeurer dans l'optique désenchantée de Max Weber, ce serait – du moins à un premier niveau interprétatif – sous la forme masquée d'« idéologies » reprenant, dans leurs dynamiques de représentations et d'actions les motifs chiliastiques de l'avènement d'une ère de plénitude à laquelle ne pourraient pas prendre part tous les hommes, que l'offensive serait venue ou revenue. Le triomphe de la rationalisation aurait comme ouvert la brèche à une séduction de l'irrationalité. Bien évidemment se pose alors la question de savoir si le millénarisme est spécifiquement religieux, le possible de la religion, ou s'il est un phénomène récurrent d'angoissement face aux divers processus de transformation des sociétés – un phénomène flexible en fonction des rapports mêmes qui sont, conjoncturellement, actifs entre rationalité et irrationalité.

74 F. Stern, *op. cit.*, p. 307.

Est-ce qu'il ne serait pas possible d'appliquer la grille wébérienne de lecture à la contemporanéité et de présupposer qu'il y aurait, dans le fondamentalisme qui aujourd'hui traverse les religions monothéistes, voire non-monothéistes, une résurgence autant millénariste que messianique ? Mais ne resterait-il pas surtout, en conséquence de ce retour de ce qui semblerait un *idéal-type*, à s'interroger sur la pertinence de la question par laquelle débute *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* : « à quel enchaînement de circonstances doit-on imputer l'apparition, dans la civilisation occidentale et uniquement dans celle-ci, de phénomènes culturels qui – du moins nous aimons à le penser – ont revêtu une signification et une valeur universelles »⁷⁵ ?

75 M. Weber, *L'Éthique...*, *op. cit.*, p. 11.

TABLE DES MATIÈRES

Pour Jean-Pierre Bardet Pierre Chaunu	7
Jean-Pierre Bardet et l'administration de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Christian Philip	11
Notre collègue et ami : Jean-Pierre Bardet Jean-Pierre Poussou	13
Jean-Pierre Bardet, directeur de thèse Fabrice Boudjaaba & Marion Trevisi	19
Les enquêtes de Démographie historique de Jean-Pierre Bardet Cyril Grange & Jacques Renard	23
Curriculum vitae.....	29
Bibliographie succincte.....	31

PREMIÈRE PARTIE

DÉMOGRAPHIE ET DÉMOGRAPHIE HISTORIQUE

Trop de stratégie ? Transmission, démographie et migration dans la Normandie rurale du début du XIX ^e siècle (Bayeux, Domfront, Douvres, Livarot) Gérard Béaur	37
Les jumeaux : étude historique et démographique à partir d'un exemple régional (XVII ^e -XIX ^e siècles) Alain Bideau, Guy Brunet	55
Johann Peter Süssmilch et la naissance de la démographie en Prusse Dominique Bourel	67
Le nouvel avenir d'un ancien : le graphique triangulaire Philippe Cibois	73
Une crise démographique en Algérie au XIX ^e siècle Pierre Darmon	83
Matrones, chirurgiens et sages-femmes en lyonnais aux XVII ^e et XVIII ^e siècles Jean-Pierre Gutton	105

	Fécondité et mortalité des Indiens de Californie Steve Hackel.....	121
	La Famille en Pologne aux XVI ^e -XVIII ^e siècles. Essai de caractérisation des structures démographiques et sociales Césary Kuklo.....	137
	Morphologie des migrations au XX ^e siècle Hervé Le Bras	159
	Introduction à la Démographie Historique maltaise. Une vue générale des sources et des documents conservés dans les archives Simon Merciecca.....	183
	La minorité catholique dans la Rome protestante. Contribution à l'histoire démographique de Genève dans la première moitié du XIX ^e siècle Michel Oris & Olivier Perroux.....	201
1072	Impact de la mortalité sur la structure familiale. Exemple du sud de l'allier au XIX ^e siècle Daniel Paul.....	227
	La mesure de la mobilité géographique Jacques Renard	241
	La reconstitution des familles en Amérique latine David Robichaux.....	259
	Les délais de baptême dans une paroisse de l'Uzège au XVIII ^e siècle Marc Venard.....	279

DEUXIÈME PARTIE
FAMILLES, ENFANTS ET SOCIÉTÉ

	Les enfants de Port-Royal : le destin des enfants nés et abandonnés à la Maternité de Paris dans la première moitié du XIX ^e siècle Scarlett Beauvalet-Boutouyrie.....	291
	Une famille comme les autres ? Louis XIV et les siens Lucien Bély.....	309
	Les premiers enfants sauvages Yves-Marie Bercé.....	325
	La prénomination en Russie au XVIII ^e siècle Alain Blum, Irina Troitskaia & Alexandre Avdeev.....	337

Familles monoparentales et recomposées : veuvage et remariage au Creusot (1836-1866) Patrice Bourdelais & Michel Demonet	359
Une famille de maîtres de forges catholiques de la région lyonnaise : les Prénat (XIX ^e -XX ^e siècle) Serge Chassagne	369
La vie familiale des premiers industriels britanniques François Crouzet	385
Les filles uniques héritières Gérard Delille	405
Familles nombreuses et engagement religieux (XVII ^e -XVIII ^e siècles) Dominique Dinet	421
Hygiène, santé, mortalité dans les chantiers de jeunesse de la Seconde guerre mondiale Olivier Faron	433
Comment, en Europe, transmettre les biens de famille aux enfants ? Antoinette Fauve-Chamoux	445
1938. L'inceste et la guerre. Mariage entre alliés dans la ligne directe Jean-Marie Gouesse	457
La mobilisation symbolique de la parenté à travers le témoignage au mariage civil : Samois-sur-Seine (Seine-et-Marne) au XIX ^e siècle Vincent Gourdon	469
La photo de l'éclipse de 1912 – Itinéraires croisés de trois familles de la bourgeoisie juive parisienne : les Hadamard, les Bruhl et les Zadoc-Kahn Cyril Grange	497
L'hérédité dans les familles parlementaires comtoises, XVI ^e -XVII ^e siècles, et les baux à <i>custodi nos</i> , XVIII ^e siècle Maurice Gresset	543
L'école de l'Hôpital des Enfants malades sous la Monarchie de Juillet Muriel Jeorger	555
Écritures privées et démographie chez les marchands et notaires de Florence et Bologne, XV ^e siècle Christiane Klapisch-Zuber	569
Les enfants dévorés par les loups dans la France moderne (1590-1820) Jean-Marc Moriceau	585

« Tous parents ou presque », endogamie, parenté et alliances dans un village alpin : Sarreyer Alfred Perrenoud.....	595
L'histoire méconnue d'un couple royal Louis XVI et Marie-Antoinette Jean-Pierre Poussou.....	617
Familles et systèmes de parenté à Salvador de Bahia au XIX ^e siècle Katia de Queiros Mattoso.....	639
L'assistance aux enfants à Paris, XVI ^e -XVIII ^e siècles Isabelle Robin-Romero	651
Marion Trevisi	651
Le journal d'un père pendant la première guerre mondiale Catherine Rollet.....	683
« Père et mère honoreras » : quelques commentaires catholiques du quatrième commandement au XVI ^e siècle Alain Tallon.....	699
Ego-documents et réseaux familiaux : l'exemple de la famille Ricard sous le règne de Louis XV Agnès Walch.....	713

TROISIÈME PARTIE

COMPORTEMENTS

Deux regards catholiques sur les premières guerres de religion à Rouen Philip Benedict.....	729
Apprendre au large et entre soi : la formation des négociants rouennais autour de 1600 Jacques Bottin	741
La fieffe normande : cycle de vie et usages d'une spécificité du droit coutumier de la propriété à la fin de l'Ancien Régime Fabrice Boudjaaba.....	757
La question du millénarisme et « l'esprit du capitalisme » Denis Crouzet.....	777
La parole au villageois les apports imprévus d'un manuscrit Anne Fillon.....	807
Le philanthrope, la Vendée et la Révolution : Jean-Gabriel Gallot (1744-1794) Alain Gérard.....	815

Les sépultures des Valois et des Bourbons Pierre Gouhier	841
La création du premier hebdomadaire – 1605 Jean-Pierre Kintz	857
Éducation de prince sous Louis XIV le Grand dauphin François Lebrun	871
L'Espagne, les Espagnols et la Bretagne au XVI ^e siècle Jean-Paul Le Flem	879
Le servage, talon d'Achille de l'autocratie russe ? Un sujet à controverse dans les années 1740 à 1760 Francine-Dominique Liechtenhan	885
Parenté et mentalités d'après les sources criminelles Michel Nassiet	905
Une chasse aux faux-sorciers à la fin du règne de Louis XIV Claude Quétel	927
L'identité bourgeoise en milieu urbain à travers les demandes d'exemptions de la garde à Amiens au XVIII ^e siècle François-Joseph Ruggiu	985
La famille, la retraite et la magistrature française post-révolutionnaire David G. Troyansky	1011
La naissance de la « rude coutume » du bonnet vert à la fin du XVI ^e siècle Denise Turrel	1023
Le marché des exploitations agricoles ou la mécanique socio-démographique à la campagne aux XVI ^e et XVII ^e siècles : le cas polonais Andrzej Wyczanski	1037
La valeur du travail sous l'Ancien Régime. Coutumes et pratique Anne Zink	1043
Un audit rétrospectif : l'analyse du budget des galères de France entre 1669 et 1716 André Zysberg	1063
Table des matières	1071

