Introduction

Reconfigurations socio-religieuses post-révolutionnaires

Introduction. Post-revolutionary socio-religious reconfigurations

Introducción. Reconfiguraciones socio-religiosas post-revolucionarias

Introduzione. La riconfigurazione socio-religiosa post-rivoluzionaria

Dominique Iogna-Prat et Alain Rauwel

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/50552>

DOI : 10.4000/assr.50552

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 16 juin 2020

Pagination : 11-26

ISBN : 978-2-7132-2824-7

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Dominique Iogna-Prat et Alain Rauwel, « Introduction », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 190 | avril-juin, mis en ligne le 16 juin 2020, consulté le 04 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/assr/50552> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.50552>

Dominique Iogna-Prat
Alain Rauwel

Introduction

Reconfigurations socio-religieuses post-révolutionnaires

On ne détruit pas ce qu'on remplace.
Auguste Comte, *Catéchisme positiviste*,
éd. F. Dupin, Paris, 2009, p. 17

Le dossier que publient ici les *Archives de sciences sociales des religions* est le lointain aboutissement de deux séries de journées de travail. La première, à l'initiative conjointe du CéSor, de la Maison Auguste Comte et de la Société d'études saint-simoniennes (21-22 janvier 2016), proposait de revenir sur la question des reconfigurations socio-religieuses au cours du premier XIX^e siècle (1800-1860). Reconfiguration, restauration, reconstruction ? On hésite à qualifier la profusion des discours sur l'ordre social et politique de l'après Révolution française. « Reconfiguration » a l'avantage de la neutralité, quand « restauration » fleure bon la nostalgie d'un retour à l'ordre ancien, et quand « reconstruction » invite sans doute trop facilement à filer la métaphore de l'architecture de société. « Reconfigurations » au pluriel pour suggérer la diversité des voies empruntées, et « socio-religieuses » pour bien insister sur l'articulation à l'œuvre du social, du religieux et du politique, en tenant compte d'un double héritage d'Ancien Régime : l'intrication du religieux et du politique comme legs de l'absolutisme ; la marque durable des Lumières et l'importance du thème social, qu'on pense avec Rousseau à la question du « contrat social », ou avec la philosophie sociale écossaise à celle de la « société civile ». En choisissant de se référer à deux œuvres de poids dans le contexte de ces « reconfigurations », il s'agissait de mettre l'accent sur les aspects proprement « religieux » des écrits de Saint-Simon, des saint-simoniens et d'Auguste Comte, ces grands constructeurs de théories du social en contexte post-révolutionnaire. Comment ces théoriciens du social entés dans la rationalité scientifique ont-ils pu se muer en fondateurs de religion hantés par la question du pouvoir spirituel ? Tel est le problème central sur lequel sont revenus les intervenants à cette journée avec la préoccupation annexe – annexe mais pas mineure ! – de faire place au christianisme, spécialement au catholicisme, dans l'horizon

de ces reconfigurations, lesquelles ne manquent pas de faire la part belle à la tradition chrétienne. Dans des mouvements de pensée et dans des discours qui supposent de s'inspirer de l'avant pour aller de l'avant, quelle voix l'Église romaine fait-elle entendre ? Comment se (re)définit-elle ? Comme pur avant ? Comme forme réactive à l'air du temps et aux nouvelles formes de discours sur le social ? C'est cette même question qui était proposée aux participants à la seconde série de journées de travail mentionnée plus haut, organisée par le groupe d'étude sur l'ecclésiologie du CéSor, sous le titre « Ce que le littéraire fait à l'Église » (10 mars 2016), et dont deux interventions sont publiées ici (Alexandre de Vitry et Patrick Henriët).

Écrire, décrire une société « imaginaire »

Dans son livre classique sur l'histoire de la tradition sociologique, Robert A. Nisbet a souligné, au chapitre 6 sur le « sacré », le paradoxe que constitue la redécouverte de la religion par la sociologie dans les premières décennies du XIX^e siècle, en réaction aux Lumières, et après la déchristianisation orchestrée par la Révolution française, avec des effets à long terme qui obligent à traiter comme un tout les premières formulations de la sociologie sur un siècle, de 1820 à 1920, avec Durkheim et *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) comme ultime aboutissement de cette redécouverte qui formalise la nécessité fonctionnelle de la religion dans la société, de la religion comme partie intégrante de toute vie mentale et sociale.

Selon Nisbet, le terrain académique de la « sociologie » – terme qui émerge sous la plume de Sieyès en 1780, mais ne prend de sens technique qu'avec Auguste Comte en 1839 – aurait été largement préparé par une pléiade d'auteurs venus d'horizons variés : Chateaubriand (*Génie du christianisme*), Lamennais (*Essai sur l'indifférence*), Balmès (*Le protestantisme comparé au catholicisme*), Feuerbach (*L'essence du christianisme*), Hegel (*Principes de la philosophie du droit*), les écrits de Saint-Simon et de Comte, sans oublier deux théoriciens réactionnaires de l'autorité : Maistre et Bonald. Autant d'œuvres aux faciès divers, de véritables systèmes philosophico-politiques, mais aussi des textes littéraires, à une époque qui voit le « sacre de l'écrivain », pour parler comme Bénichou, et l'émergence d'une « troisième culture », pour parler comme Lepenies (1990), la théorie sociale oscillant entre pratique littéraire et modèles scientifiques, et la sociologie se définissant très largement à l'ombre portée des « romans » de société, sans oublier que les contemporains donnent une définition large de la « littérature » : Bonald en parle comme « d'un style de société », tandis que Mme de Staël intitule un de ses essais fameux *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*.

Dans un passage célèbre de *L'Ancien Régime et la Révolution* consacré aux origines intellectuelles de la Révolution française, Tocqueville est amené à examiner dans quelles conditions la société est devenue en France, au milieu du XVIII^e siècle, un thème d'étude, de réflexion et de discussions publiques.

Il explique que, dans une nation qui est sans doute la plus littéraire d'Europe, les hommes de lettres sont devenus des hommes politiques qui s'aventurent à traiter de matières qui ont trait au gouvernement, à se poser la question de l'origine des sociétés et, ce faisant, à élaborer une manière de « philosophie politique » dont l'objet est « de substituer des règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et dans la loi naturelle, aux coutumes compliquées et traditionnelles qui régissent la société de leur temps » (Tocqueville, 1986 : 1036). Compte tenu de la force de pénétration des idées philosophiques, la politique des hommes de lettres serait devenue une passion largement partagée, capable de déplacer les foules sensibles aux « privilèges abusifs ou ridicules » d'une aristocratie d'« un étrange aveuglement ». Et Tocqueville d'éclairer par contraste la particularité du cas français à la veille de la Révolution (Goulemot, 1991). En Angleterre, explique-t-il, ceux qui écrivent sont le plus souvent ceux-là mêmes qui gouvernent, tandis qu'en France la chose publique relève de deux sphères séparées : le monde de l'administration en charge de la machine de l'État, et le monde de la pensée concentré sur les « principes abstraits ». D'où la déconnection entre la « société réelle » des administrateurs et la « société imaginaire » des hommes de lettres générateurs de passion politique :

Au-dessus de la société réelle, dont la constitution était encore traditionnelle, confuse et irrégulière, où les lois demeuraient diverses et contradictoires, les rangs tranchés, les conditions fixes et les charges inégales, il se bâtissait peu à peu une société imaginaire, dans laquelle tout paraissait simple et coordonné, unique, équitable et conforme à la raison (Tocqueville, 1986 : 1040).

C'est de cet imaginaire de société, de la société comme objet d'étude et d'action, qu'il est question dans l'ensemble du dossier rassemblé ici, étude et action (ou projet) permettant de comprendre la nécessité d'une science de la société, quelles que soient les incertitudes initiales des dénominations – sciences morales et politiques, physiologie sociale ou sociologie – d'une science dont la fonction est d'articuler social et religieux, à la manière du tournant épistémologique marqué par le second Comte (celui du *Système de philosophie positive*), la morale s'imposant dans l'architectonique des savoirs comme la septième science fondamentale, comme couronnement d'un système où le religieux, voire l'ecclésial, occupent une place centrale. Comme l'explique Frédéric Brahami dans sa contribution, Comte est confronté, à l'instar de tous ses contemporains (ré)inventeurs de société, au problème de l'individu, à ce que l'on commence alors à qualifier d'« individualisme » (Piguet, 2019). Pour Comte, c'est une question cardinale : l'individu n'existe comme tel que socialement constitué ; vivre pour autrui, c'est devenir soi ; d'où la nécessité d'articuler synthèse intérieure et harmonie sociale. Cette articulation est justement l'affaire de la religion que Comte définit non pas comme croyance (c'est une forme primitive de la religion) mais comme « état de pleine harmonie propre à l'existence humaine, tant collective qu'individuelle, quand toutes ses parties sont dignement coordonnées » (Comte, 1929, vol 2 : 8). À cette théorie de l'harmonie (individuelle et collective) sans doute

convient-il d'ajouter, si l'on en juge par les travaux de Michel Bourdeau, la conception comtienne de la foi positive qui débouche sur une véritable théorie sociale de la croyance/confiance, selon laquelle on croit en quelque chose parce qu'on croit en quelqu'un de compétent, en une autorité digne de confiance, savante et apte à démontrer la validité de ce en quoi on croit collectivement.

Mutatis mutandis, les motivations du père-fondateur de l'histoire à la française sont très comparables. Comme la plupart des auteurs de sa génération, Michelet n'entend pas dire la vérité du passé, mais énoncer le vrai du social, de ce qui fait lien, de ce qui permet d'être en communion. Le motif de l'Église est omniprésent dans son entreprise au long cours, par-delà la rupture apparente des années 1840. Si l'on admet que le projet micheletiste est unifié par la volonté d'amener le peuple à la conscience de lui-même, on ne peut qu'être frappé par l'archéologie chrétienne de ce *populus* (Viallaneix, 1971). Comme son ami Lamennais (*Le Livre du peuple*, 1846), l'historien de la France ne se satisfait pas d'un peuple platement ramené au Tiers-État bourgeois selon le modèle libéral d'un Augustin Thierry – ce père commun de toutes les historiographies sans Église. Le peuple de Michelet est messianique et ne se résume pas à la communauté des vivants. D'instinct, tant sa formation théologique initiale était proche du néant, il a perçu la centralité du principe de communion des saints, et c'est à la restauration du lien indissoluble entre les vivants et les morts qu'il s'est consacré, quasi au sens religieux du terme. L'abandon progressif d'une appartenance formelle au catholicisme qui n'avait jamais été bien forte n'est pas ici primordial ; Michelet ne quitte l'Église des prêtres que pour travailler à l'institution d'une communion plus vaste, plus englobante, dont il se voit comme le réformateur – on ne saurait de ce point de vue surestimer l'importance de son édition des mémoires de Luther, à qui il s'identifie souvent. L'histoire comme culte nouveau d'une humanité transcendante, et le livre d'histoire comme texte sacré de cette nouvelle révélation, voilà bien la première révolution qui travaille le champ littéraire au XIX^e siècle, en parallèle serré avec les religions utopiques de l'Humanité (avec un H capital, selon Comte).

Une tradition chrétienne renouvelée

Nul sans doute mieux que Musset n'a, dans *La confession d'un enfant du siècle*, su décrire le « monde en ruine » des années 1820-1830, comme si le siècle d'après la Révolution ne pouvait démarrer que comme un entre-deux : « Tout ce qui était n'est plus ; tout ce qui sera n'est pas encore. Ne cherchez pas ailleurs le secret de nos maux » (Musset, 2003 : 79). Ce héraut d'une jeunesse « soucieuse » n'hésite pas à filer la métaphore architecturale pour suggérer le parfum d'Empire romain décadent qui se dégage d'un édifice social effondré, identifié à une maison mise à bas, elle-même métaphore d'une intériorité en débris d'individus appelés à se reconstruire de bric et de broc, pêle-mêle, dans l'éclectisme, au hasard des matériaux disponibles :

Pour donner une idée de l'état où se trouvait alors mon esprit, je ne peux mieux le comparer qu'à un de ces appartements comme on en voit aujourd'hui, où se trouvent rassemblés et confondus des meubles de tous les temps et de tous les pays. Notre siècle n'a point de formes. Nous n'avons donné le cachet de notre temps ni à nos maisons, ni à nos jardins, ni à quoi que ce soit. On rencontre dans les rues des gens qui ont la barbe coupée comme du temps d'Henri III, d'autres qui sont rasés, d'autres qui ont les cheveux arrangés comme ceux du portrait de Raphaël, d'autres comme du temps de Jésus-Christ. Aussi les appartements des riches sont des cabinets de curiosité ; l'antique, le gothique, le goût de la Renaissance, celui de Louis XIII, tout est pêle-mêle. Enfin nous avons de tous les siècles hors du nôtre, chose qui n'a jamais été vue à une autre époque ; l'éclectisme est notre goût ; nous prenons tout ce que nous trouvons, ceci pour sa beauté, ceci pour sa commodité, telle autre chose pour son antiquité, telle autre pour sa laideur même ; en sorte que nous ne vivons que de débris, comme si la fin du monde était proche [...] je m'étais fait un magasin de ruines [...], je m'étais trouvé une ruine moi-même (ibid. : 94-95).

Atteint de « la maladie du siècle », « la désespérance », le héros du roman s'abîme dans les plaisirs sans lendemain d'une « société viciée » qui nourrit ses enfants au « lait stérile de l'impiété ». Le retour à son intégrité intérieure suppose de fuir la société qu'emblématise la « ville cloaque » – Paris, confondue avec Babylone – pour gagner une campagne provinciale demeurée providentiellement chrétienne. C'est là, dans une confession largement inspirée de l'exemple d'Augustin, qu'il vit un retour en grâce qui mêle allègrement expérience religieuse et expérience amoureuse, l'insensé qui a oublié Dieu vivant sa rédemption dans un improbable *happy end* christique à la vision du crucifix sur les seins de son amante. « Maladie du siècle » dit bien son nom. Hantise de la mort, hallucinations, dédoublement, démence amoureuse : les ruines que met en scène Musset et la pathologie de l'enfant du siècle qui est son objet d'étude suggèrent que la reconstruction à laquelle il aspire ressortit autant du psychologique que du sociologique, comme si la déchéance des individus avait le pouvoir de révéler au microscope l'état d'une société « en miettes » : des miettes d'individus.

Face à un tel émiettement, comment refaire société, comment retisser du lien ? Des voies diverses sont inventées dans un large spectre de pensées et de pratiques, dont ce dossier ne peut donner qu'une vision partielle. Commençons par les aspirations plus ou moins radicales à un retour à l'ordre ancien. C'est tout d'abord la dynamique, si l'on peut dire, des secteurs ultra de la Restauration animés d'un désir de retour en arrière, lequel, comme l'analyse Rita Hermon-Belot dans son étude sur la loi de sacrilège de 1825, se heurte à la réalité de changements sans retour du fait des contradictions inscrites dans la charte de 1814 entre la liberté des cultes (article 5) et la reconnaissance d'une religion de l'État (article 6). Le problème du sacrilège ne concerne-t-il que le seul catholicisme ou bien tous les cultes ? La sacralité que la monarchie restaurée cherche à faire respecter ne s'applique-t-elle qu'à la religion de l'État ou bien épouse-t-elle la pluralité des cultes ? Si oui, le respect des cultes exigé

par l'État l'engage-t-il dans une neutralité quelque peu laïque ? À peu près au même moment (le texte composé en 1799 n'est publié de façon posthume qu'en 1826), Novalis fait entendre une voix singulière dans le concert des nostalgiques de l'ordre ancien. Dans *Europe ou la Chrétienté*, il déplore ce qui a été perdu en « Europe », cette entité politique largement nouvelle que l'on s'apprête à dessiner au Congrès de Vienne (1815) et qu'il aimerait voir confondue avec « la belle Dame Chrétienté » ; une Chrétienté seule et unique, c'est-à-dire portée par un même et puissant intérêt, une autorité suprême, un rempart, le souverain pontife de l'Église s'opposant « à l'impudence d'un développement exclusif des facultés humaines aux dépens de l'esprit mystique, comme aux intempestives et dangereuses découvertes dans le domaine de la science » (Novalis, 1975 : 308).

Relu à bonne distance, le premier intérêt du texte de Novalis est de proposer une analyse à plusieurs étages de la rupture qui a affecté l'Europe ou la Chrétienté – un « ou » à entendre dans un sens inclusif (l'Europe, c'est la Chrétienté) et non comme une alternative dans des choix géo-politiques contradictoires (l'Europe ou bien la Chrétienté). Outre les inévitables mouvements de l'Histoire et les élans successifs des évolutions, le poète allemand voit trois raisons à l'origine de la ruine que connaît l'ordre européen contemporain : « le clergé confit dans la suffisance » ; les princes qui ont emprisonné pour des raisons non religieuses la religion dans des frontières nationales et sapé le cosmopolitisme de l'intérêt religieux ; enfin et surtout, les effets à long terme du protestantisme, avec la vulgarisation de la Bible et les influences perverses de la philologie opposant la lettre à l'esprit et imposant la logique infinie des petits groupes, voire des égoïsmes individuels. Mais sous la ruine, Novalis décèle l'amorce d'un renouveau, d'un printemps du monde, qu'il exprime sous la forme d'un « désir organique » du développement de l'espèce humaine. Sur le plan géopolitique, il mise sur la présence de la « Société » (entendre les Jésuites) dans l'Histoire mondiale, avec une visée globale de reconquête : si l'Europe est pour le moment partiellement perdue, l'Orient et l'Extrême Occident ont été gagnés, cela pour autant que les forces chrétiennes du renouveau soient capables de surmonter le double obstacle de la Réforme et de la philosophie, de dépasser l'opposition de la science et de la foi qui a fait oublier « l'infinie musique créatrice des mondes » pour installer les hommes dans un ordre par défaut, « sans Architecte ni meunier, pur *perpetuum mobile* [...], moulin toujours en train de se moudre soi-même » (*ibid.* : 315).

En opposition à la voie suivie par la France révolutionnaire, où la foi nouvelle, amalgame de sciences pures, a permis l'avènement d'une nouvelle Église, celle des Lumières, et d'une nouvelle institution européenne des philanthropes et des progressistes, Novalis, opposant nouveauté à nouveauté, croit venu le temps d'une seconde Réforme, le temps d'une résurrection propre à tirer profit des bienfaits de l'anarchie, la vraie, régénératrice de la religion. L'Esprit de Dieu flotte sur les eaux ; émerge une île céleste d'hommes nouveaux réceptacles de vie éternelle, non pas en France, après l'échec de « la théophilanthropie, ce mysticisme des modernes Lumières », mais en Allemagne,

où se dégage l'horizon d'une universelle Individualité, d'une nouvelle Humanité, d'une jeune Église, d'un Dieu plein d'amour, d'un nouveau Messie, de Temps prophétiques. C'est là que, face aux chimères des savants et des philosophes, la poésie brille « comme une Inde parée », qu'une connaissance plus précise de la religion permet de « juger des produits effroyables du sommeil de la religion » ; c'est là que s'instaure un temps nouveau, fraternel, un temps où se tisse un « nouveau voile » (le voile de Schleiermacher) : un voile comme esprit pour le corps, le voile de la Vierge-Mère prête à enfanter de nouveau (une référence mariale précoce qui annonce la force fulgurante de la figure de la Vierge tout au long du siècle, à la fois dans les milieux catholiques et au-delà, comme le montre l'exemple de la Vierge-mère de Comte). Revenant pour finir sur sa vision géopolitique d'un retour de Chrétienté, Novalis pressent un sursaut hiérarchique sous la forme d'un État des États, d'une société des États qui suppose l'émergence d'un tiers, d'un troisième élément, terrestre et supraterrestre, porteur d'une puissance spirituelle permettant de revenir aux « autels anciens ». Pour lui, ce tiers ne peut être que la Chrétienté, laquelle « sans égard pour les frontières nationales » doit « se former en une Église visible » ; d'où la nécessité d'un concile européen dans la perspective d'une nouvelle Jérusalem. Au temps de la fragmentation confessionnelle issue de la Réforme, le grand théoricien politique italien Giovanni Botero (1544-1617) ne voyait déjà qu'à Rome d'autorité universelle apte à assurer le nouvel ordre international, tandis qu'un contemporain de Novalis, Joseph de Maistre, soutient que la papauté romaine est la seule détentrice possible de la suprématie (Botero, 1599 : 147-152 ; Maistre, 2007 : 1243). Quelques années plus tard, Auguste Comte parie, lui, sur la formation d'une « société religieuse » au sens de « société universelle », de « société de sociétés », de « société planétaire » au-dessus des nations et des États, que seule est en mesure d'incarner une entité véritablement universelle comme l'Église, son « Église », celle de la religion de l'Humanité (Bourdeau, 2014).

Les utopies sociales du premier xix^e siècle comme reconfiguration de la tradition

Le rapprochement peu attendu entre Novalis, Maistre et Comte nous amène à ce qui constitue l'un des objets principaux de notre dossier : les reconfigurations socio-religieuses du premier xix^e siècle comme réagencement, comme réélaboration des matériaux fournis par la tradition.

Sur la base du vocabulaire mobilisé par Novalis, soyons sensibles, pour commencer, à ce phénomène frappant qu'est le démon de l'analogie, avec une saturation de notions anciennes héritées du christianisme – autel, Chrétienté, concile, Église, foi (théologique/positive), Jérusalem nouvelle... –, et des tics de langage largement partagés chez tous les théoriciens du social présentés ici, qui « croient », qui « ont foi » en leur système, qui se réfèrent pour beaucoup au sacerdoce, au pouvoir spirituel, à la nécessité d'entendre la voix de nouveaux prophètes qui sont autant d'« héritiers contrariés » (Pasteur, 2018) . Et que

dire des titres d'ouvrage: le *Catéchisme des industriels* (Saint-Simon), le *Catéchisme positiviste* (Comte), le *Nouveau christianisme* (Saint-Simon)? Ces démons de l'analogie expliquent l'insistance sur un avant plus ou moins légendaire, sur un avant chrétien recherché en bonne partie dans la Chrétienté médiévale, paradigme de l'ordre. Le phénomène est particulièrement accentué chez Auguste Comte, notamment dans la leçon 54 de sa *Physique sociale. Cours de philosophie positive*, où il livre une appréciation générale du dernier état théologique de l'humanité, l'âge du monothéisme. Le Moyen Âge y est présenté comme le temps de la préparation chrétienne de l'ère positiviste, avec un décalque particulièrement parlant de la structure hiérarchique pape/Église sur celle de Grand Prêtre/Humanité, et une appréciation marquée de l'Église médiévale comme organisation sociale idéale depuis « le grand Hildebrand », depuis la Réforme grégorienne, dont la nouveauté radicale est de distinguer fermement le pouvoir temporel du pouvoir spirituel, ou pouvoir de clercs savants auxquels, pour Comte, viennent se substituer les philosophes positivistes qui formulent, enseignent, maintiennent les règles des sociétés politiques (Musso, 2017; Gueux, 2018).

Comme on le verra à la lecture des différents textes qui leur sont consacrés dans ce dossier, l'incomparable force des utopies de société du premier XIX^e siècle est de recharger des catégories anciennes par resémantisation. À ce propos, la première question à se poser est celle des matériaux à disposition. La tradition chrétienne, spécialement la tradition catholique, mais pas uniquement. Dans le bilan qu'il propose de la religion saint-simonienne, du saint-simonisme de Saint-Simon et de ses disciples comme religion, Philippe Régnier montre le passage d'une philosophie positive à une religion se posant certes comme un « nouveau christianisme », mais qui exploite en réalité une carrière de matériaux religieux très diversifiée. À une époque qui voit peu à peu s'imposer l'étude des religions au pluriel – pensons à Bouvard et Pécuchet que Flaubert fait, au chapitre 9 de son roman, parcourir l'ensemble des religions possibles pour soupirer en fin de parcours: « Qu'importe la croyance, le principal est de croire » –, les saint-simoniens affichent une claire volonté d'éclectisme, de panthéisme propre à nourrir une morale humaniste. Pour autant, ils font la part belle aux trois religions du livre: le judaïsme, le christianisme dans sa forme catholique (ils ne considèrent pas le protestantisme comme une religion à part entière), et l'islam, auquel se convertit un saint-simonien désormais mieux connu, Ismaïl Urbain (Levallois, A., 2004; Levallois, M., 2001 et 2012). Philippe Régnier a la modestie de noter que le rapport du saint-simonisme au judaïsme est un domaine encore à creuser, tant du point de vue des thèmes porteurs (prophétie, messianisme), que de celui des relais et des passeurs: les frères Rodrigues, Pereira, d'Eichthal, Heine, Moses Hess, Salvador (lu par d'Eichthal), lesquels donnent accès à la science allemande du judaïsme et aux œuvres majeures de Lessing et de Moses Mendelssohn. Quant au catholicisme revisité par les saint-simoniens, il met l'accent sur la trinité de la vie sociale: les beaux-arts (référés à la religion et à la vie), la science (au dogme et à l'Esprit), et l'industrie (au culte et à la chair, qui se voit fortement réhabilitée). Avant Comte, les saint-simoniens se réfèrent

au modèle médiéval de l'Église, Bazard allant jusqu'à parler de « ce colosse du Moyen Âge », de « la plus vaste association politique qui eût jamais existé ». Enfin, de la tradition catholique, le saint-simonisme récupère et accommode à sa sauce les deux modes opératoires que sont la prédication et la confession, sans parler de l'imaginaire christique qui anime le « nouveau christianisme » du Père Enfantin, et des mises en forme communautaires largement inspirées du fonds commun chrétien (mise en commun des biens, vie associative, prédications dominicales, mariages militants).

L'Église catholique elle-même n'échappe pas au jeu des reconfigurations. On a parlé très tôt (dès les années 1920) de l'époque contemporaine comme du « temps de l'Église », un temps où les « schémas d'Église » et l'ecclésiologie deviennent des préoccupations théologiques et pastorales centrales. L'hypothèse de travail à l'origine de ce dossier sur les reconfigurations socio-religieuses du premier XIX^e siècle est que l'actualité du discours d'Église est à traiter à l'horizon des discours concurrents venus de toute la galaxie des utopies sociales.

Pour tester de façon fructueuse cette hypothèse de travail, il convient de faire trois rappels essentiels. Le premier est d'ordre chronologique. L'actualité ecclésiologique catholique suppose de s'installer dans un temps long dont le premier XIX^e siècle ne représente qu'une phase préliminaire, l'essentiel se jouant dans la durée comprise dans l'entre deux conciles, de Vatican I (1869-1870) à Vatican II (1962-1965), étant toutefois entendu que des bases déterminantes sont posées vers 1825-1830, à commencer par les grands travaux de l'école de Tübingen rouvrant les horizons d'une ecclésiologie organique et sacramentelle de filiation patristique, longtemps recouverte par la hiérarchologie sociétaire. C'est, de fait, une très longue phase de reconfiguration, pour ne pas dire de révolution, que connaît le monde catholique sur près de cent cinquante ans (1825-1965) au cours desquels, comme le note Alexandre de Vitry, l'Église romaine gagne en puissance discursive, en puissance d'écriture, ce qu'elle perd comme puissance temporelle. Le deuxième rappel revient à souligner une réalité que beaucoup d'historiens de l'Église contemporaine oublient trop souvent. Passé les années 1800, l'Église n'est plus simplement *dans* l'Église du fait de la large resémantisation du terme « Église » par la philosophie classique, notamment chez Kant (*La religion dans les limites de la simple raison*, 1793); sans quoi il serait impossible de comprendre l'usage sécularisé du terme dans la tradition sociologique, par exemple chez Weber (*Économie et société*, 4), qui fait de l'Église une « institution hiérocratique », un « groupement de domination » jumeau de l'État, et qui identifie des types ecclésiaux bien au-delà du christianisme (égyptien, juif, bouddhique, chinois), ou bien chez Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*), qui qualifie d'Église la communauté morale qu'aspire à être la société. En ce sens, on pourrait dire avec Henri Desroche que le saint-simonisme est une « Église » dans la mesure où la doctrine/religion saint-simonienne aspire à fonder une « sur-société » (Desroche, 1969 : 42). On comprend dès lors que l'un des thèmes vedettes de l'ecclésiologie contemporaine puisse être le fait de savoir si justement l'Église est une société. Le troisième rappel vise à insister sur le fait que, si l'ecclésiologie de la modernité contemporaine est ce point « réactive »

(pour reprendre une formule chère à Yves-Marie Congar), c'est que l'Église a eu à se défendre au titre de l'inventaire du christianisme dressé par nombre de voix contestataires, qu'elle a eu à lutter contre des schémas de sociétés autres, de « sociétés contraires ». Dans sa contribution sur George Sand, Patrick Henriët rappelle la profondeur de l'anticléricalisme croyant des utopistes romantiques, leur attirance multiforme pour une Contre-Église et « la Sainte Mère hérésie », la prégnance de l'image du « Christ des barricades », la force d'entraînement de la référence au peuple de Dieu face à une hiérarchie ecclésiale que l'on voudrait reléguer à jamais dans les oubliettes de l'Histoire.

« Sociétés contraires », sociétés fictionnelles

La plus notable de ces « sociétés contraires » ne serait-elle pas celle des « gens de lettres », actant l'entrée de l'ecclésial dans les eaux territoriales du fictionnel ? Foi et fiction, quel ménage peuvent donc faire ces antithèses ? La société hiérarchique gouvernée au nom du Fils de Dieu par ses vicaires semblait, au temps de l'Ancien Régime scripturaire, totalement inéligible à la mise en récit. Sa dignité éminente, surnaturelle, n'autorisait qu'une description pour ainsi dire agenouillée, et il fallait être un Jean-Pierre Camus pour estimer que la dévotion pouvait se faire romanesque. La place nouvelle du littéraire dans le champ social, après la génération romantique, rebat singulièrement les cartes en faisant de l'Église, de ses mystères et de ses ministres, un thème narratif potentiel.

Il existait bien quelques genres littéraires extrêmement codés que la hiérarchie encourageait, comme le récit de voyage ou de pèlerinage, mais la référence constante aux pieuses réalités en éloignait a priori toute dérive. Du très sage *Parfum de Rome* de Veuillot (1862) aux saveurs combien plus âcres de *Madame Gervaisais* (1869), l'écart temporel est bref mais le saut résolument qualitatif. La prise de conscience de cette situation est vécue par les gardiens du sanctuaire comme un choc traumatique : le lieu même du vrai transformé en théâtre de l'imaginaire, voilà à leurs yeux une agression caractérisée. La réponse ne s'organise toutefois, dans un premier temps, que selon des modèles anciens, voire archaïques. C'est l'Index, en place depuis le xvi^e siècle, qui traite les romanciers agnostiques à gros tirages comme de vulgaires capucins hérétiques. Jean-Baptiste Amadiou a tiré profit des archives désormais disponibles pour décrire avec précision les modalités de l'improbable rencontre entre le Saint-Office et le roman moderne, elle-même révélatrice d'une circulation des sacralités entre institution gardienne du Texte et puissance nouvelle de la textualité littéraire (Amadiou, 2017a). Le cas de Zola est ici exemplaire : le censeur qui réclame la mise à l'Index de *Paris* ne s'en tient pas au fond (l'apologie d'une sortie du sacerdoce exaltée comme une Pâques, un passage de la mort à la vie), mais accuse le romancier d'avoir « offensé la religion et profané la littérature française », comme s'il y avait une quasi-sacramentalité des Belles-Lettres à laquelle on pourrait porter atteinte comme on viole un tabernacle (Amadiou, 2017b).

L'hostilité initiale de l'institution catholique à son annexion par les littérateurs est d'autant plus grande que l'intérêt pour les figures sacerdotales et magistérielles est loin d'être de pure curiosité, ou seulement polémique, ce à quoi après tout la controverse confessionnelle avait habitué les clercs. Bien au-delà des configurations connues, en même temps que le sacerdoce devient sujet de fiction et inséparablement de ce mouvement, l'écrivain construit sa sacralité nouvelle, magistralement décrite par Paul Bénichou, en un recours systématique aux postures et aux rhétoriques sacerdotales. Alexandre de Vitry montre brillamment, ici même, que les origines d'une telle revendication doivent être cherchées dans le moment contre-révolutionnaire : la pensée de la souveraineté autour de laquelle s'organise toute l'œuvre de Joseph de Maistre exalte indissolublement la monarchie pontificale et, par ricochet, le magistère de l'écrivain, participant de la même souveraineté absolue et infaillible. Michelet, dans son attaque inlassable du Jésuite, fait chorus avec un mythe générationnel, en même temps qu'il vise celui qu'il estime être le rival le plus sérieux à l'affirmation du prêtre des temps nouveaux, « le prêtre véritable » qu'est à ses yeux l'historien (Leroy, 1992). Mais nul destin ne met mieux en évidence la porosité des frontières entre sacerdoce ordonné et sacerdoce laïque du lettré que celui de l'ancien séminariste Ernest Renan. Au-delà même de l'œuvre, la référence à l'onction tout ecclésiastique, à l'*ethos* corporel, au port de tête et aux jeux de mains rappelant inévitablement quelque chanoine, est un passage obligé de ce genre en soi qu'était devenu le portrait de Renan (Barrès, 1923 : 8, 72, 75). Le Maître lui-même jouait volontiers avec un vocabulaire soulignant ses continuités souterraines (Renan, 1973 : 186). En lui, le devenir-prêtre de l'homme de lettres trouve son plein accomplissement – d'où, en bonne partie, la répulsion du jeune Claudel à son égard, sa véritable « renanophobie » (Brunel, 2005).

La machine ecclésiale fonctionnait toutefois, au siècle de la révolution industrielle, à un régime trop soutenu, se fixait des objectifs trop productivistes, pour s'en tenir longtemps à la seule réprobation. L'intégration de la novation d'abord dénoncée est pour ainsi dire inscrite dans les gènes de l'Église. Il n'est donc pas vraiment surprenant que l'élargissement du champ littéraire ait été assez rapidement acté par l'institution, dût-on en passer pour cela par la périlleuse mise en fiction du dogme. Ce que Rome comprend, c'est qu'au temps des volumes à grande diffusion et des bibliothèques de gares, la conquête ou la reconquête des âmes passe par celle des imaginaires. Le lien entre littérature et conversion s'observe dans l'identité même des auteurs. Si l'on considère le genre spécifique du roman antiquisant, célébrant l'héroïsme des premiers chrétiens sur fond de catacombes réinvesties, deux des principaux *best-sellers* sont anglais : la *Callista* de Newman (1855) et la *Fabiola* du cardinal Wiseman (1854) sont des œuvres de convertis, magnifiant l'héritage dans lequel ils viennent de s'inscrire par le passage à Rome. Tout se passe comme si l'intégration ecclésiale de cet objet étrange qu'est le roman passait par la figure liminale du converti. Du côté français, Huysmans incarne à la perfection ce modèle. À sa manière, il boucle le siècle : là où les lettres et les arts avaient fourni les instruments d'une sortie du tout-cultuel, la « prose d'art » du cycle de Durtal ramène tout au sanctuaire,

et même à cette forme superlative du sanctuaire qu'est le monastère. De la doctrine, de la symbolique, de la mystique, de la liturgie, du plain-chant, de l'ascèse : les ingrédients les plus divers de l'ecclésialité sont rassemblés en ce « tout complet » dans lequel Dominique Millet-Gérard, après Jean Borie, a justement identifié le fantasme recteur de Huysmans dont, bon an mal an, la hiérarchie a pris le parti de *s'accommoder* (Borie, 1991 : 276 sq.).

Accommodements ecclésiaux

Fille de son temps, c'est-à-dire sensible pour ses propres définitions d'elle-même à l'air du temps, qui est à la remise en cause de ses acquis historiques, l'Église doit, de fait, répondre au défi de s'accommoder, de s'adapter aux changements, un peu comme une organisation vivante dans la théorie lamarkienne (Musso, 2017 : 500-501 ; Stiegler, 2019). Le thème de l'accommodement ecclésial – sans fondement pour les uns, inévitable pour les autres – est la raison d'être d'une mue du catholicisme, de sa « libéralisation ». Pour en traiter, on pourrait solliciter un certain nombre de voix cléricales, par exemple celle d'Henry Maret, venu de la mouvance mennaisienne, lequel, du haut de sa chaire de dogme à la Faculté de théologie de la Sorbonne, met en garde contre la déformation des systèmes antichrétiens, mais invite « à rendre chrétienne la démocratie » (Maret, 1979 : 23). On se limitera ici à une autre voix, laïque mais tout aussi exemplaire de ce que l'on ne qualifie pas encore de « néocatholicisme », celle d'Albert de Broglie, auteur d'un article peu commenté de la *Revue des Deux Mondes* de 1852, « L'Église catholique au Moyen Âge et au XIX^e siècle ». Petit-fils du côté maternel de Madame de Staël, et « d'éducation mi-protestante mi-catholique », ce représentant du « monde de la grande aristocratie libérale » est surtout connu pour sa somme en six volumes, parus en 1856 et 1866, *L'Église et l'Empire romain au IV^e siècle*, qui est l'objet d'une polémique virulente de la part de l'intransigeant Dom Guéranger, peu enclin à accepter que l'Église et le plan providentiel du Dieu chrétien puissent être soumis aux lois de l'Histoire (Cuchet, 2012 : 38-39). Dans son article, Broglie traite de l'actualité des publications et des débats d'idées dans les cercles catholiques contemporains : les conférences prêchées en 1851 par le Père Ventura ; *Le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* par Donoso Cortés ; *Le ver rongeur de l'éducation moderne* et les *Lettres à l'évêque d'Orléans* par l'abbé Gaume. Il rend compte avec une surprenante distance critique des problèmes de l'Église post-révolutionnaire confrontée aux urgences des reconfigurations sociales et religieuses. Alors que la société est « lassée, privée de tradition comme d'avenir », et que, face à une pareille lassitude, l'Église catholique montre aux contemporains sa capacité « à durer lorsque tout passe, à renaître quand tout périt », faut-il adhérer aux thèses des contempteurs du temps présent qui voient dans le Moyen Âge l'âge d'or d'un « catholicisme complet avec toutes ses conséquences sociales » (Broglie, 1852 : 410-411) ? Faut-il penser, comme le Père Ventura, que « toute autre philosophie que la philosophie scolastique du Moyen Âge n'est ni chrétienne ni catholique » ? Faut-il suivre Donoso Cortés, qui en appelle à l'autorité, rien qu'à l'autorité,

fustige la discussion comme un péché originel, et invite à se soumettre aux devoirs d'une société d'ordre telle que l'a connue le Moyen Âge chrétien, régie par une hiérarchie graduée et régulière (famille, commune, royauté, autorité ecclésiastique)? Faut-il estimer, avec l'abbé Gaume, que l'Histoire oppose, front contre front, païen et chrétien, deux arts, deux littératures, deux conceptions du beau, et qu'il convient de « remonter jusqu'au-delà du xvi^e siècle pour trouver une littérature et un art qui *aient rompu tout pacte avec l'impiété* » (*ibid.* : 416)? Broglie oppose que l'Église catholique est universelle, qu'elle a traversé les siècles et les révolutions, que Dieu est « de tous les temps comme de toutes les nations », et qu'en conséquence on ne saurait accorder au Moyen Âge « aucun brevet ni exclusif ni éminent de catholicisme » (*ibid.* : 418-419). Et de plaider la thèse d'une Église catholique fille d'une histoire pluriséculaire, héritière à l'origine « d'une civilisation toute formée », la civilisation romaine, à laquelle elle s'est adaptée et qu'elle a su transformer de l'intérieur, puis, aux temps féodaux, face aux Barbares, capable de s'accommoder en assumant deux missions, divine et humaine, spirituelle et temporelle, mais qui ne s'est certes pas montrée « infallible », « impeccable », et « d'une beauté absolue » dans sa gestion de l'ici-bas. De ces premiers temps chrétiens, qu'il revisite à la lumière d'une adaptabilité constitutive de l'Église catholique à son environnement et au jeu des circonstances, Broglie, faisant appel aux « gens raisonnables », tire une véritable théorie de l'accommodement : « Des gens raisonnables en concluraient que, puisque le catholicisme a su faire alliance avec un système philosophique qui n'avait rien de chrétien à son origine, il pourrait aussi, dans d'autres circonstances, se prêter à d'autres systèmes encore » (*ibid.* : 431).

À quels « autres systèmes » et à quelles « autres circonstances » songe-t-il? Il y a fort à parier que ce contemporain du nouveau christianisme de Saint-Simon, du positivisme de Comte et des multiples formes d'utopie sociale disponibles sur le marché des idées dans les années 1850 parie sur la force d'accommodement du catholicisme à la science du social alors en gestation. L'hypothèse est d'autant plus recevable que, comme le montre Philippe Boutry dans sa contribution au dossier, l'institution romaine elle-même s'est montrée réceptive, serait-ce pour les condamner, à la profusion des discours ambiants de refondation sociale. Au plan discursif, les membres du Saint-Office, suivant les procédures de mise à l'index élaborées dès le milieu du xvi^e siècle, raffinées au fil du temps et adaptées aux besoins et aux genres d'écriture du moment, voient remonter des publications hostiles ou dangereuses, de plus en plus nombreuses à l'âge de la production industrielle dans tous les domaines d'expression « littéraire » au sens large du terme. En ce sens, l'Église met à l'index des sociétés imaginaires ou utopiques ressenties comme contraires à elle-même, par exemple le phalanstère de Fourier perçu comme « un monastère tout à l'envers », et, de façon plus générale, les projets utopistes de réorganisation de la société tout entière à la manière d'un ordre religieux. On fustige des théoriciens du social tentés de prendre à la lettre la parole du psalmiste (Ps. 104) : « Tu renouvèles la face de la terre. » Dans la liste des propositions erronées reviennent des thèmes obsédants qui supposent de faire la place à

de possibles lectures autres de l'Histoire et du devenir de l'homme en société. Après de longs siècles de mission et de réflexion missiologique à l'extérieur, comment accepter que de l'intérieur émergent d'autres conceptions de la religion, que s'ouvrent d'autres horizons anthropo-sociaux propres à mettre à bas l'édifice social et éthique pluri-séculaire du christianisme ?

Au plan des pratiques de terrain, soulignons, pour finir, que l'Église est active sur le marché de l'opinion publique, dans les cercles de débats et de réflexions qui s'organisent à Rome au lendemain de la Révolution française (on pense à l'Accademia di Religione cattolica), ou plus encore par la production éditoriale qu'incarne à merveille (même si le personnage est loin de faire l'unanimité dans la hiérarchie) l'abbé Migne, dont l'entreprise vaut en elle-même projet de société chrétienne (Piolanti, 1977 ; Bloch, 1996). Dès le tournant des années 1800 se créent des sociétés secrètes catholiques répondant aux sociétés secrètes de tradition maçonnique (Verruci, 2008 : 237-238). Vingt ans plus tard, en pleine Restauration, Lamennais songe à un « parti catholique » pour mener la lutte politique et refonder un ordre social chrétien, premier pas d'un catholicisme politique et d'une démocratie chrétienne aptes à engager les laïcs dans la vie de la Cité, un engagement d'autant plus urgent quand le système politique est perçu comme contraire à l'ordre chrétien romain (par exemple la République française laïque soucieuse de neutralité religieuse). À rebours de l'intransigeance des secteurs conservateurs de l'Église, c'est au prix de tels accommodements théoriques et de confrontations sur le terrain de l'opinion publique qu'émergent des formes renouvelées du catholicisme par absorption/adaptation des questions de société au cœur du projet des sciences sociales émergentes. Pour que naisse une sensibilité sociale d'Église, proclamée à partir des pontificats de Pie IX et de Léon XIII, et pour que se manifeste en son sein le goût des études sociales et les premières enquêtes sociologiques « maison » dans le prolongement des visites pastorales, il aura fallu un temps de confrontation et d'ajustement à un monde socialement et politiquement renaissant traversé d'utopies diverses. Cette dynamique d'accommodement permet de donner une définition nouvelle, ou pour le moins renouvelée, de l'Église comme « société », pas moins société que d'autres formes de sociétés (les formes étatiques du royaume ou de la république), mais « complète » et « parfaite », en quelque sorte comme super État dans la mesure où elle est douée de la force spirituelle, de la force transcendante, qui, pense-t-on du côté de Rome, fait défaut à l'État laïque (Fantappiè, 2015 : 94-96).

Dominique IOGNA-PRAT

CéSor (EHESS-CNRS)

dominique.iogna-prat@ehess.fr

Alain RAUWEL

Université de Bourgogne – CéSor (EHESS-CNRS)

a.rauwel@wanadoo.fr

Bibliographie

- AMADIEU Jean-Baptiste, 2017a, *La littérature française mise à l'index. Les procédures*, Paris, Le Cerf.
- , 2017b, « Le style comme circonstance atténuante ou aggravante d'une censure : les considérations littéraires de la mise à l'Index du Paris de Zola », in A. Arzoumanov et al. (éd.), *Le démon de la catégorie : retour sur la qualification en droit et en littérature*, Paris, Mare et Martin, p. 47-60.
- , 2019, *Le censeur critique littéraire. Les jugements de l'Index, du romantisme au naturalisme*, Paris, Hermann.
- BARRÈS Maurice, 1923, *Huit jours chez M. Renan*, Paris, Plon.
- BÉNICHOU Paul, 2004, *Le Sacre de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, in Id., *Romantismes français*, I, Paris, Gallimard, coll. « Quarto ».
- BLOCH Howard, 1996 [1994], *Le plagiaire de Dieu. La fabuleuse industrie de l'abbé Migne*, traduit de l'anglais par Pierre Antoine Fabre, Paris, Seuil.
- BORIE Jean, 1991, *Huysmans : le diable, le célibataire et Dieu*, Paris, Grasset.
- BOTERO Giovanni, 1599, *Le Relationi universali*, Venezia, appresso Giorgio Angelieri.
- BOURDEAU Michel, 2011, « Pouvoir spirituel et fixation des croyances », *Commentaire*, 136, p. 105-114.
- , 2014, « Société politique et société religieuse. Essai de politique positive », <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00941540> (consulté le 15/03/2020).
- BROGLIE Albert de, 1852, « L'Église catholique au Moyen Âge et au XIX^e siècle », *Revue des Deux Mondes*, Nouvelle période, 16, p. 409-445.
- BRUNEL Pierre, 2005, « Taha Hussein et la France : quelques réflexions », *Revue de littérature comparée*, 315, p. 311-325.
- COMTE Auguste, 1929 [1851-1854], *Système de politique positive*, 4 vol., Paris, Société positiviste.
- CUCHET Guillaume, 2012, « “Comment Dieu est-il acteur de l'histoire ?” Le débat Broglie-Guéranget sur le “naturalisme historique” », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96, p. 33-55.
- DESROCHE Henri, 1969, « Introduction » à Henri de Saint-Simon, *Le Nouveau christianisme et les écrits sur la religion*, Paris, Seuil, p. 5-44.
- FANTAPPIÈ Carlo, 2015, *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia, Marcianum Press.
- GOULEMOT Jean-Marie, 1991, « Philosophes et intellectuels dans la société d'Ancien Régime », *Tocqueville. Littérature et nation*, 7, p. 25-33.
- GUEUX Manuel, 2018, *Le Moyen Âge comme Idéal-temps chez Auguste Comte. Nature, nécessité et résurrection du pouvoir spirituel, mémoire de Master en sciences sociales des religions*, Paris, EHESS, <http://augustecomte.org/centre-de-recherche/travaux-jeunes-chercheurs/> (consulté le 15/03/2020).
- LEPENIES Wolf, 1990 [1985], *Les trois cultures. Entre science et littérature l'avènement de la sociologie*, traduit de l'allemand par Henri Plard, introduction traduite par Sabine Bollack, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- LEROY Michel, 1992, *Le mythe jésuite de Béranger à Michelet*, Paris, Presses universitaires de France.

- LEVALLOIS Anne, 2004, *Les écrits autobiographiques d'Ismâïl Urbain, homme de couleur, saint-simonien et musulman (1812-1884)*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- LEVALLOIS Michel, 2001, *Ismâïl Urbain. Une autre conquête de l'Algérie (1812-1884)*, Maisonneuve et Larose.
- , 2012, *Ismâïl Urbain. Royaume arabe ou Algérie franco-musulmane ? 1848-1870*, Paris, Riveneuve.
- MAISTRE Joseph de, 2007 [1814], *Lettre à Blacas*, in Id., *Œuvres*, éd. P. Glaudes, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins ».
- MARET Henry, 1979, *L'Église et l'État. Cours de Sorbonne inédit (1850-1851)*, introd. et prés. par C. Bressolette, Paris, Beauchesne, coll. « Textes, dossiers, documents ».
- MUSSET Alfred de, 2003 [1835-1836], *La confession d'un enfant du siècle*, éd. F. Lestringant, Paris, « Les Classiques de Poche ».
- MUSO Pierre, 2017, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Paris, Fayard.
- NISBET Robert A., 1984 [1966] *La tradition sociologique*, traduit de l'américain par Martine Azuelos, Paris, Presses universitaires de France.
- NOVALIS 1975 [1826], *Europe ou la Chrétienté*, dans Id., *Œuvres complètes*, traduit de l'allemand par Armel Guerne, Paris, Gallimard.
- PASTEUR Julien, 2018, *Les héritiers contrariés. Essai sur le spirituel républicain*, Paris, Les Belles Lettres.
- PIGUET Marie-France, 2019, *Individualisme. Enquête sur les sources du mot*, Paris, CNRS Éditions.
- PIOLANTI Antonio, 1977, *L'Accademia di Religione cattolica. Profilo della sua storia e del suo tomismo*, Città del Vaticano, Editrice Vaticana.
- RENAN Ernest, 1973 [1883], *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Garnier-Flammarion.
- STIEGLER Barbara, 2019, « Il faut s'adapter ». *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard.
- TOCQUEVILLE Alexis de, 1986 [1856], *L'Ancien Régime et la Révolution*, éd. J.-Cl. Lamberti, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins ».
- VERRUCI Giovanni, 2008, « Il cattolicesimo: tra intransigentismo e modernizzazione », in G. Filoramo (ed.), *Le religioni e il mondo moderno*, I: D. Menozzi (ed.), *Cristianesimo*, Torino, Einaudi, p. 233-264.
- VIALLANEIX Paul, 1971, *La voie royale: essai sur l'idée de peuple dans l'œuvre de Michelet*, Paris, Flammarion.