



Archives de sciences sociales des religions

159 | juillet-septembre 2012

Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*
(1912)

La réception catholique des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) d'Émile Durkheim

Reception of the Forms among Catholic intellectuals

La recepción de las Formas entre los intelectuales católicos

Guillaume Cuchet



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24090>

DOI : 10.4000/assr.24090

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 2012

Pagination : 29-48

ISBN : 978-2-7132-2330-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Guillaume Cuchet, « La réception catholique des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) d'Émile Durkheim », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 159 | juillet-septembre 2012, mis en ligne le 26 novembre 2016, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24090> ; DOI : 10.4000/assr.24090

Guillaume Cuchet

La réception catholique des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) d'Émile Durkheim

« Dans un temps où la religion n'était pour la plupart des Français que sujet de passions aveugles et de bagarres parfois sanglantes, Durkheim a imposé l'étude sereine d'un fait social, et si toutes ses conclusions ne pouvaient, certes, rallier l'assentiment des chrétiens, elles étaient présentées avec calme et avec tact. »¹ Ainsi s'exprimait Gabriel Le Bras, principal fondateur de la sociologie du catholicisme en France et catholique lui-même, dans une « note » consacrée à la sociologie religieuse durkheimienne en 1966. G. Le Bras, qui avait une vingtaine d'années au moment de la sortie des *Formes* et qui est arrivé à Paris en 1930, n'a sans doute pas connu Durkheim lui-même, qui est mort en 1917. Mais il l'a lu de près et il a fréquenté dans les années 1930 ses disciples, notamment au sein de l'Institut français de sociologie. Il a dit à plusieurs reprises² ce qu'il leur devait, en particulier au neveu de Durkheim, Marcel Mauss, qui avait précocement attiré son attention sur l'intérêt de la statistique en matière religieuse. « Comme tous les systèmes, écrivait-il, celui de Durkheim contient des éléments discutables, voire caducs. Comme les systèmes puissants, il contient des germes de vie, il nourrit la réflexion, il anime le progrès scientifique »³. Du côté des « éléments caducs » : sa philosophie évolutionniste, le caractère très systématique de sa pensée, ses prétentions à mettre au jour les racines mêmes de la religion (sa sociologie, de ce point de vue, était plus une sociologie « de la religion », voire « du religieux » que « des religions »), toutes choses qui avaient déjà pas mal vieilli au lendemain de la Première Guerre mondiale, d'autant qu'il n'était plus là pour les soutenir. Du côté des « germes de vie » : l'étude de la religion comme fait social, ses préoccupations historiques (pas si fréquentes chez les sociologues), l'idée de la primauté de la pratique et du culte sur le contenu des croyances.

1. G. Le Bras, 1966 : 53.

2. Voir aussi son allocution improvisée à l'occasion du centenaire de la naissance de Durkheim : G. Le Bras, 1960 : 45-46.

3. *Idem* : 46.

Il est significatif, de ce point de vue, de constater que dans le fameux article fondateur de la sociologie lebrasienne paru en 1931 dans la *Revue d'histoire de l'Église de France*⁴, qui était lui-même la synthèse d'une dizaine d'années de recherche, Durkheim n'est pas nommé, à la différence d'autres inspirateurs plus immédiats et sans doute plus avouables dans un tel cadre, comme André Siegfried. Mais il suffit de lire attentivement le texte pour constater qu'il y était malgré tout très présent, dans la problématique générale et dans nombre de remarques incidentes, prudemment exposées dans les notes, qui rendent un son très « durkheimien ». Par exemple à propos des contrastes géographiques de la pratique, dont on sait l'importance qu'ils allaient prendre dans les développements ultérieurs de la discipline, mais qui, à ce stade, étaient plus devinés que véritablement connus : « C'est un fait surprenant qu'une attitude qui engage si intimement, si profondément l'individu, se règle par bandes [de territoire] et que la réflexion personnelle ait si peu de part dans les adhésions ou les renoncements au catholicisme, à toute religion. Étonnement du psychologue, ces phénomènes collectifs font le jeu de l'historien. »⁵ »

Cette présence spectrale de Durkheim dans ce texte fondateur de la sociologie lebrasienne – présent de façon anonyme dans les notes et l'orientation générale de l'entreprise, absent dans les références affichées – incite, par son ambiguïté même, à revenir sur la réception catholique des *Formes* avant-guerre. Pierre Colin, dans la somme qu'il a consacrée au « modernisme » en 1997, avait déjà souligné l'intérêt qu'il y aurait à en faire une étude approfondie⁶. Plus récemment, William Pickering a consacré une étude importante à la réception française des *Formes* chez les intellectuels catholiques et protestants⁷. Le présent article s'inscrit dans la continuité de ce travail, en partant d'un corpus élargi⁸ et en se concentrant sur le volet catholique de la réception.

Une conjoncture particulière

La parution des *Formes* dans l'été 1912 intervient, pour les catholiques, dans un contexte particulier dont il importe de préciser les contours dans la mesure où il a conditionné leur réception du livre.

Jamais la tension n'avait été aussi vive qu'à cette époque entre les catholiques et leurs adversaires, du moins sous la Troisième République. Les événements sont connus : le vote, le 28 juin 1901, de la loi sur les associations qui, par son

4. G. Le Bras, 1931 : 425-449.

5. *Idem* : 436, note 44.

6. Colin, 1997 : notamment 459-461.

7. Pickering, 2008 : 59-93. Voir aussi : Serry, 2004 : 28-39.

8. Voir à la fin de l'article la liste des textes utilisés. L'astérisque indique ceux qui faisaient déjà partie du corpus de Pickering, soit 8 sur 16. Je tiens à remercier ici pour leur aide dans la réunion de ce corpus Stéphane Baciocchi et François Théron.

titre III, était aussi largement une loi contre les congrégations, l'application très restrictive qui en a été faite, la constitution du cabinet Combes en juin 1902, la loi du 7 juillet 1904 qui interdit l'enseignement à toutes les congrégations, même autorisées, la rupture des relations diplomatiques avec le Vatican, le vote de la loi de séparation des Églises et de l'État en décembre 1905, entrée en vigueur un an plus tard, la crise des « inventaires » qui entraîne la mort d'un manifestant à Boeschepe dans le Nord le 6 mars 1906, la condamnation par les évêques de France en septembre 1909 de plusieurs manuels en usage dans les écoles primaires, les malversations, révélées en 1911, consécutives à la liquidation des biens des congrégations, etc. « On ne vit jamais pareil déchaînement d'irrégion qu'à cette époque »⁹ se souvient quelques années plus tard l'historien catholique (de tendance libérale) Édouard Lecanuet. Le pic d'intensité dans l'affrontement a été atteint quelque part entre 1902 et 1906 mais la situation en 1912 était encore très tendue. La parution des *Formes* intervient donc non pas au sommet mais au tout début de la retombée de cette vague de tensions extrêmement vives qui a mis à rude épreuve la cohésion du pays. On comprend dans ces conditions pourquoi G. Le Bras savait gré rétrospectivement à Durkheim d'avoir conservé dans ce contexte son ton de bonne compagnie, quitte à aseptiser un peu rétrospectivement le personnage. Car ce grand professeur du Bloc des gauches était un fervent partisan de la séparation, aussi très critique vis-à-vis de la centralisation romaine. Comme d'autres, il était persuadé que la séparation serait pour l'Église catholique le signal déclencheur de forces centrifuges longtemps contenues artificiellement qui la feraient implorer. Dans un débat organisé en mai 1905 par Paul Desjardins, il se félicitait par avance (mauvais prophète en l'occurrence) de cette normalisation sociologique prochaine :

« Je crois que les défiances des évêques [à l'égard du projet d'associations culturelles] ne sont pas sans fondement. La loi, dans la mesure où elle donnera plus d'autonomie aux laïcs, sortira l'Église catholique de la situation anormale où elle est. L'Église, au point de vue sociologique, est un monstre (*Mouvements*). [...] Il est anormal qu'une association si vaste, si étendue, qui groupe elle-même des groupements moraux si complexes – où, par suite, tant de causes de différenciation devraient agir – soit soumise à une homogénéité intellectuelle et morale aussi absolue. L'effet de la loi sera de déchaîner dans cet organisme des causes de différenciation muselées depuis des siècles. »¹⁰

La conjoncture ecclésiale, ensuite, était marquée par la crise moderniste et ses conséquences. La parution des *Formes* intervient pour le coup non pas dans le décours mais au plus fort de la répression antimoderniste, dans cette période que Loisy a appelé dans ses mémoires la « terreur noire »¹¹. Il faut rappeler là aussi rapidement la suite des événements : la publication en 1902 de *L'Évangile*

9. Lecanuet, 1930 : 353.

10. « Sur la séparation des Églises et de l'État », 6^e entretien (mai 1905), *Libres entretiens* : 369-370.

11. Loisy, 1931, t. 3 (1908-1927) : 194.

et l'Église, synthèse de deux décennies de recherche qui avaient déjà valu à Loisy en 1893 d'être évincé de la chaire d'exégèse biblique de l'Institut catholique de Paris, la publication en 1907 du décret *Lamentabili* (en juillet) puis de l'encyclique *Pascendi* (en septembre) qui condamnent le « modernisme » présenté à la fois comme un parti occulte dans l'Église et un système constitué sous-jacent à ses diverses manifestations (exégétiques, philosophiques, théologiques, sociales), l'excommunication de Loisy en mars 1908, la mise en place dans les diocèses de conseils de vigilance spécialisés, la condamnation du Sillon de Marc Sangnier en août 1910, l'imposition au clergé d'un serment antimoderniste en septembre, la disparition, par censure ou par autodissolution, d'un certain nombre de revues « progressistes », les mises à l'écart d'enseignants suspects dans les séminaires et les établissements d'enseignement catholiques, la multiplication des mises à l'Index. Rarement le climat aura été aussi mauvais pour la partie « marchante » de l'Église catholique dont étaient issus la plupart des lecteurs catholiques de Durkheim, même s'il ne faut pas oublier que, pour la masse des fidèles assez indifférente aux problèmes posés par la crise moderniste, celle-ci aura été largement masquée par d'autres événements, comme l'expulsion des congrégations, la séparation ou les réformes eucharistiques de Pie X.

Dernier élément : l'importance nouvelle dans le débat public de l'histoire comparée des religions. La discipline, en France, remontait à la Monarchie de Juillet et elle avait prospéré sous le Second Empire sous la forme notamment de la mythologie comparée¹². Mais pour les catholiques, elle était restée jusqu'alors plus ou moins hors champ. Ils n'y sont venus qu'assez tardivement et leur référence dans ce domaine est longtemps demeurée le livre isolé de l'abbé de Broglie, professeur d'apologétique à l'Institut catholique de Paris, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions* (1885)¹³. Dans les années qui précèdent la Grande Guerre cependant, les signes d'un intérêt nouveau pour le sujet se multiplient : publication d'ouvrages d'ethnographie catholique (généralement écrits par des missionnaires), organisation de manifestations scientifiques (comme la première « semaine d'ethnologie religieuse » catholique organisée à Louvain, sous la présidence du cardinal Mercier, dans l'été 1912, qui sera un des lieux importants de la réception des *Formes*), création de « bulletins de sciences des religions » dans les nouvelles revues spécialisées comme la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (dominicaine), confiée aux P.P. Allo et Lemonnier, ou les *Recherches de science religieuse* (jésuite), par le R.P. Frédéric Bouvier. Cet intérêt pour l'histoire des religions était lié, en grande partie, à l'attrait du grand-public pour ces questions et à la nécessité d'occuper ce nouveau terrain. « La "Science des Religions", écrivait l'abbé Labourt en 1912, est décidément à l'ordre du jour. Elle est définitivement sortie des cénacles philosophiques et des laboratoires universitaires, et n'est pas éloignée d'avoir conquis l'attention et captivé

12. Despland, 1999 ; Rousselle, 1999 : 577-598.

13. Broglie de, 1885.

l'intérêt du "grand public". »¹⁴ En 1904 avait été traduit en français, sous la direction d'Henri Hubert¹⁵ et Isidore Lévy, le gros *Manuel d'histoire des religions* de P.-D. Chantepie de la Saussaye, professeur à l'université de Leyde¹⁶, qui faisait autorité dans le domaine. Mais l'événement décisif a été la publication en 1909 de l'*Orpheus* de Salomon Reinach, célèbre manuel d'histoire des religions d'esprit très rationaliste¹⁷. Le livre, synthétique, écrit dans un style enlevé, a été traduit en plusieurs langues et a obtenu un grand succès. Il a choqué les catholiques à la fois par la définition pour le moins orientée qu'il donnait de la religion – « un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés »¹⁸ – et sa façon de mettre le christianisme au même niveau que les autres religions dans l'analyse (ce qu'avait évité de faire le manuel de Chantepie de la Saussaye en s'abstenant de parler du christianisme). Le livre a suscité des réponses catholiques, notamment un ouvrage dirigé par les jésuites Joseph Huby et Léonce de Grandmaison, *Christus*, en 1913¹⁹. Or Reinach, dans un compte rendu quelque peu captatif des *Formes*, a prétendu se reconnaître globalement dans les conclusions de Durkheim, ce qui *a priori* augurait mal de sa réception parmi les croyants²⁰.

Les *Formes* paraissent donc dans un contexte marqué, pour les catholiques, par trois données importantes : une hypersensibilité polémique liée aux affrontements religieux du début du siècle, un climat assez délétère dans sa frange intellectuelle dû à la crise moderniste et l'importance nouvelle de l'histoire comparée des religions dans les préoccupations de l'Église depuis la publication de l'*Orpheus* de Reinach.

Traits généraux de la réception

Les *Formes* ont été publiées en 1912 mais Durkheim s'occupait de religion depuis une quinzaine d'années au moment de leur parution. C'est au cours d'une controverse qui l'avait opposé en 1907 à un catholique, Simon Deploige, directeur de la *Revue néo-scolastique* (fondée à Louvain en 1894 sous l'égide du cardinal Mercier), qu'il s'était expliqué, dans un passage souvent cité, sur les origines de son intérêt pour le sujet. Il l'avait alors daté de 1895, à la suite, disait-il, d'une sorte de « révélation » intérieure²¹. Plusieurs textes s'ensuivirent,

14. Labourt, 1912 : 145.

15. Strenski, 1995 : 33-52.

16. Chantepie de la Saussaye, 1904.

17. Reinach, 2002.

18. *Idem*, p. 4.

19. Voir aussi Batiffol, 1912 (au départ des conférences données en 1910 dans le diocèse de Versailles) et Bricout, 1911.

20. Reinach, 1912 : 153-154. Il lui reprochait cependant de ne pas l'avoir cité suffisamment !

21. Durkheim, 1907 : 613.

notamment son grand article de 1898 sur la « définition des phénomènes religieux »²², dont le contenu s'est retrouvé dans les *Formes*. Les thèses de Durkheim n'étaient donc pas une nouveauté complète en 1912 pour ses lecteurs catholiques, du moins ceux qui avaient suivi son parcours. Dom Besse écrit, par exemple, que déjà en 1906 à la Société française de philosophie, Durkheim avait déclaré : « Je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement. »²³ La publication des *Formes* marque cependant pour les catholiques leur véritable entrée dans une discussion qui, jusque-là, avait plutôt été dominée par les protestants dont on sait le rôle capital qu'ils ont joué en France dans l'institutionnalisation des « sciences religieuses » au niveau universitaire et qui, de ce fait, avaient essuyé les premiers feux de la nouvelle école « sociologique »²⁴.

Sa réception parmi les catholiques a été relativement importante, en volume comme en qualité. Notre corpus, qui rassemble pas moins de 16 textes, constitue déjà en soi une première indication, et la liste n'est sans doute pas exhaustive. On y retrouve des figures importantes du monde catholique, ses principales revues intellectuelles, dont certaines assez récentes, comme la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (1907) et les *Recherches de science religieuse* (1910), qui incarnaient une nouvelle génération (postmoderniste) de la pensée catholique, et des représentants d'ordres religieux réputés comme les dominicains, les jésuites ou les oratoriens. La *Revue pratique d'apologétique* (1905) et la *Revue du clergé français* (1895) étaient des organes de vulgarisation, généralement de qualité, qui faisaient le lien entre le clergé intellectuel et les prêtres ordinaires. La comparaison avec l'*Orpheus* de Reinach, considéré comme un pamphlet et une agression, est éloquent : les *Formes* ont fait l'objet d'une discussion critique approfondie et relativement apaisée. Le ton de la discussion fut, dans l'ensemble, courtois et technique : Durkheim lui-même se défendait de tout « rationalisme simpliste »²⁵, il n'était pas catholique et parlait très peu du catholicisme, et son ouvrage avait peu de chance d'atteindre le grand-public, ce qui le rendait moins dangereux. On note cependant la présence d'un petit nombre de comptes rendus que l'on pourrait qualifier d'épidermiques, où la passion l'emportait visiblement sur l'analyse, et où les thèses de Durkheim étaient mises sur le compte du rationalisme universitaire, des « attaches allemandes » de sa pensée ou de ses origines juives²⁶.

Les lecteurs de Durkheim – le fait n'est pas sans importance – n'étaient pas, pour la plupart, des sociologues, mais des philosophes (le plus souvent), des

22. Durkheim, 1898 : 1-28.

23. Cité par [Dom] Jean-Martial Besse dans *Les religions laïques. Un romantisme religieux*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1913, p. 236-236.

24. Poulat, 1987 : 49-78 ; Cabanel, 1995 : notamment 61-67.

25. Durkheim, 2008 : 514.

26. On peut ranger dans cette catégorie : Clément, 1913 : 430-434 et Besse, 1913 : 233-246.

théologiens, des exégètes ou des historiens. Une seule exception : Paul Bureau, de formation leplaysienne, professeur à la Faculté de droit de l'Institut catholique de Paris, qui, de façon significative, est aussi l'un de ceux qui lui ont témoigné le plus de respect et de considération, même si des divergences fondamentales opposaient les deux hommes. Le conflit interdisciplinaire, histoire-sociologie (pour Loisy ou Batiffol) ou philosophie-sociologie (pour Fonsegrive ou Laberthonnière), n'a pas facilité la réception des *Formes*, d'autant que Durkheim ne cachait pas son ambition de voir la sociologie succéder, à terme, à la philosophie comme discipline dominante, la première ne devant plus subsister dans le nouveau monde intellectuel que pour éviter la proscription des problèmes généraux. Cette prétention a paru très excessive et elle a rencontré bien des résistances, aussi bien chez les philosophes catholiques que chez leurs homologues spiritualistes ou agnostiques, comme on put le constater lors de la séance de la Société française de philosophie du 4 février 1913 consacrée à la discussion des *Formes*, notamment à travers la réaction très ferme de Jules Lachelier.

Il est frappant par ailleurs de retrouver parmi les lecteurs de Durkheim bon nombre de protagonistes, de premier ou de second plan, de la crise moderniste, à commencer par Loisy lui-même, mais aussi Laberthonnière, Édouard Le Roy, Pierre Batiffol, Georges Fonsegrive et Paul Bureau. Le milieu « modernisant » était très divers et la condamnation de 1907 avait eu tendance à renforcer cette diversité : entre l'exégète Batiffol²⁷, ancien recteur de l'Institut catholique de Toulouse, qui défendait des positions conservatrices, et le philosophe Laberthonnière, proche de Maurice Blondel, qui allait se voir notifier en juin 1913 une interdiction absolue de publication²⁸, il y avait plus que des nuances. Mais tous étaient d'accord pour juger sévèrement les thèses de Durkheim. Au-delà des raisons particulières que chacun pouvait avoir de participer au débat, on peut se demander s'il n'y avait pas une raison plus générale à cette convergence. L'histoire des religions en effet, *a fortiori* celle des « religions primitives », était restée très en marge des questions centrales du modernisme qui portait surtout sur des problèmes exégétiques, théologiques et philosophiques. Le domaine était donc moins sinistré ou moins piégé que les autres pour les savants catholiques, et suffisamment éloigné de la zone sensible des origines chrétiennes²⁹ pour constituer un terrain de repli éventuel, voire (pour un Batiffol par exemple) une occasion de rentrer en grâce en combattant pour la bonne cause.

27. Bécamel, 1971 : 258-288 ; *Ibid.*, 1973 : 109-138 ; Mgr Sagot du Vauroux, 1929 : 3-13.

28. 1975, *Laberthonnière et ses amis*. L. Birot, H. Bremond, L. Canet, É. Le Roy, *dossiers de correspondance présentés par Marie-Thérèse Perrin*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique ».

29. Laplanche, 2006.

Loisy contre Durkheim

Ce n'est pas le moindre des paradoxes de ce dossier que de voir Loisy enrôlé à plusieurs reprises par ses anciens coreligionnaires dans la lutte contre Durkheim. Début 1913 en effet, il avait publié dans la revue qu'il dirigeait avec Marcel Hébert un compte rendu d'une trentaine de pages des *Formes*³⁰, qui venait après un texte plus court, publié l'année précédente, dans une livraison consacrée à l'« étude sociologique des religions »³¹. À cette date, il était à quelques mois de la publication (en avril 1913) de *Choses passées*, un livre dans lequel il s'est expliqué pour la première fois sur son itinéraire et l'ancienneté de ses doutes en matière de foi.

Dans son texte, Loisy, qui avait d'une manière générale un style polémique assez cassant, se montre très sévère à l'égard de Durkheim auquel il reproche ses « abstractions sociologiques », ses définitions « scolastiques » et ses « jeux de mots », toutes choses qui lui paraissaient relever davantage de la « gnose » que de l'analyse scientifique. Rien n'était plus légitime, à première vue, que de rattacher la religion au social mais le livre était passé selon lui à côté de son sujet. Sa définition du sacré, qui revenait à éliminer du religieux toute référence métaphysique, aux dieux et aux esprits, lui paraissait arbitraire, non moins que sa conception du social qui souffrait de n'avoir pas assez distingué les conditionnements sociaux en général des mouvements d'effervescence collective du type *corrobori*, avec tous leurs débordements, dans lesquels Durkheim avait cru voir l'origine du sentiment religieux. « Si l'idée religieuse vient de là, écrivait-il, ce n'est pas à la méticuleuse considération des sociologues qu'il faut abandonner les religions et leur histoire, mais au diagnostic et aux bons soins du Dr Binet-Sanglé. »³² Plus largement, l'explication du religieux par le social lui paraissait beaucoup moins probable que son explication plus classique par les effets du spectacle de la nature sur les mentalités primitives. Une partie importante de l'article était occupée par une discussion technique du concept de totémisme, notamment du rapport (plus utilitaire que religieux selon lui) entre le totem et le clan, qui prouvait au moins que Loisy avait pris à cœur ces dernières années de rattraper son retard en matière d'anthropologie, au point d'être désormais en mesure de donner des leçons aux notabilités de la discipline.

La réaction de Loisy, pour être bien comprise, doit être remise dans son contexte, qui était double. En premier lieu, pour avoir rompu avec l'Église et mal augurer de son avenir, il n'était pas disposé pour autant à verser dans les

30. Loisy, 1913 : 45-76.

31. Chatterton-Hill, 1912 : 1-42 ; Loisy, 1912 : 53-77.

32. Alfred Loisy, « Sociologie et religion », art. cit. : 58. Charles Binet-Sanglé était un psychologue matérialiste, auteur d'un ouvrage intitulé *La folie de Jésus*, dont les trois premiers tomes étaient parus entre 1908 et 1912 et dans lesquels il expliquait que la croyance était le signe d'une pathologie physiologique.

simplifications abusives d'un anticléricalisme de combat. Il l'avait bien montré en 1909-1910 en s'attaquant vigoureusement aux thèses de Reinach (qui l'avait passablement mis à contribution dans son livre)³³. Rien n'avait trouvé grâce à ses yeux : ni sa conception de la religion, jugée caricaturale, ni ses intentions polémiques, ni ses projets pédagogiques. En second lieu, cette controverse intervenait à un moment bien particulier de son itinéraire puisque, depuis 1909, il occupait la prestigieuse chaire d'histoire des religions du Collège de France, où il avait succédé à Jean Réville. Or il était assez isolé dans sa nouvelle situation, confronté à la défiance d'une partie des milieux scientifiques et laïques, qui le soupçonnaient de n'avoir pas totalement rompu avec ses anciennes attaches, sans lien véritable avec le milieu protestant des « sciences religieuses » et ayant été élu contre le candidat des sociologues, Marcel Mauss. Il lui fallait donc s'imposer dans ce qui était pour lui un champ scientifique nouveau, ce qui supposait de sa part un effort bibliographique considérable (à un âge déjà relativement avancé) mais aussi sans doute – sans vouloir trop majorer la dimension stratégique du procédé – quelques polémiques bien ciblées contre des figures éminentes de la discipline comme Reinach, Frazer³⁴ ou Durkheim.

Dans ses mémoires, rédigés dans l'entre-deux-guerres, Loisy est revenu sur la « guerre orphique »³⁵ qui l'avait opposé à Reinach mais il ne dit pas un mot, en revanche, de sa critique du Durkheim des *Formes*. Il est toujours périlleux d'interpréter un silence mais il est possible aussi que Loisy ait évolué sur le sujet et qu'il ne se soit plus tout à fait reconnu, à l'orée des années 1930, dans ses critiques de 1913. On voit bien en effet dans sa production subséquente et ses mémoires qu'il a eu tendance par la suite à apprécier davantage les mérites du comparatisme et à prendre plus en compte la dimension sociale de la religion et de la morale³⁶. Il n'est pas jusqu'à son évolution spirituelle elle-même qui ne l'ait rapproché, en un sens, de Durkheim puisqu'à partir de la guerre et de la publication en 1917 de *La Religion*, lui qui n'était plus ni chrétien ni catholique mais qui demeurait profondément religieux, s'est pris aussi à rêver d'une religion de l'humanité capable de remplacer les anciennes religions qui lui paraissaient avoir fait la preuve de leur impuissance³⁷.

33. Loisy, 1911 (voir surtout les trois premiers articles).

34. Alfred Loisy, t. II, n° 1, janvier-février 1911, p. 1-43 ; n° 2, mars-avril 1911, p. 183-189 ; n° 3, mai-juin 1911, p. 276-296 ; n° 5, septembre-octobre 1911, p. 401-430 ; n° 6, novembre-décembre 1911, p. 557-583 ; III, n° 3, mai-juin 1912, p. 193-229 ; III, n° 5, septembre-octobre 1912, p. 401-420 ; IV, n° 2, mars-avril 1913, p. 171-186. Discussion critique fleuve de l'ouvrage de Frazer paru en 1910 *Totemism and Exogamy* qui s'est étalée sur deux ans.

35. Loisy, 1931, t. 3, 1908-1927 : 262.

36. Il reconnaît sa dette envers Durkheim dans : Loisy, *op. cit.* : 333.

37. Sur cette période, voir : Goichot, 2002.

La méthode comme « artifice dénaturant » (Lucien Laberthonnière)³⁸

Si l'on en vient maintenant au contenu même de la réception, on est frappé par la place considérable qu'y tiennent les considérations et les critiques de méthode. À distance, ce sont elles qui font, encore aujourd'hui, l'intérêt principal de la discussion. Il y avait à cela, me semble-t-il, deux raisons principales. La première tient à la place qu'elles occupaient chez Durkheim lui-même, aussi bien du point de vue de la sociologie en général que de la sociologie religieuse en particulier. Dans son grand article de 1898 sur la « définition des phénomènes religieux », qui était un peu le discours de la méthode de la nouvelle discipline, il avait déjà insisté sur la nécessité pour le sociologue de ne pas partir des « prénotions » que l'on pouvait avoir sur le sujet, qui étaient le plus souvent des « préjugés confessionnels », et de ne pas faire de différence fondamentale entre les religions dites « primitives » et les religions « avancées », même si « une telle promiscuité répugn[ait] à certains esprits »³⁹. La seconde est liée au fait que les préoccupations méthodologiques n'étaient pas moindres chez ses interlocuteurs catholiques. Elles avaient été au cœur de la crise moderniste et des problèmes posés par l'exégèse loisyste. Les catholiques avaient acquis dans ce domaine, pour des raisons surtout défensives, des réflexes critiques qui les rendaient souvent plus avertis épistémologiquement que bon nombre de leurs adversaires rationalistes qui n'y regardaient pas de si près. Ils étaient très attentifs aux conceptions philosophiques sous-jacentes aux méthodes en usage dans les nouvelles sciences religieuses, et à tout ce qui permettait de limiter le champ de validité des conclusions que l'on croyait pouvoir en tirer, généralement contre eux⁴⁰. Trois points en particulier reviennent fréquemment dans la discussion.

Premier point : les « abus » de la méthode comparatiste. « De nos jours, écrivait le jésuite Joseph Huby, les adversaires de notre foi abusent étrangement des comparaisons entre le christianisme et les autres religions. Par ignorance ou mauvaise foi, on tait les différences, et l'on exagère les analogies avec le dessein secret ou avoué d'arracher à la religion chrétienne son auréole divine. »⁴¹ La tendance s'inscrivait, du point de vue des sciences religieuses, dans une conjoncture particulière, bien mise en évidence par François Laplanche⁴². Avant 1870, *grosso modo*, avait dominé dans ce domaine la mythologie comparée qui tirait l'essentiel de ses matériaux de la philologie. Dans la période suivante, la méthode

38. Laberthonnière, 1913 : 104. Voir aussi l'édition critique de cette lettre, 1948 : 85-114.

39. Durkheim, 1898 : 3.

40. Ce n'est sans doute pas un hasard si, à côté de personnalités venues d'un tout autre univers comme Michel Foucault ou Paul Veyne, ce sont souvent des chrétiens, comme Henri Marrou, Michel de Certeau et Paul Ricœur, qui ont joué un rôle décisif dans l'acclimatation historique de la réflexion épistémologique en France.

41. Huby, s.j., 1913 : IX.

42. Laplanche, 1999-2 : 623-634.

historique était revenue au premier plan. Désormais, on assistait au retour en force de la méthode comparatiste sous des formes nouvelles, inspirées non plus par la philologie mais par l'ethnographie et l'étude du folklore. Or la méthode comparatiste, surtout quand elle s'accompagnait de prétentions « philosophiques » à mettre au jour les racines mêmes de la religion, était plus problématique pour la foi que la méthode historique, généralement plus modeste dans ses opérations comme dans ses conclusions. « Le conflit des écoles actuelles, écrivait Pierre Battifol, en matière d'histoire comparée des religions, se ramène [...] à un conflit de méthodes : on devine que nos sympathies vont aux historiens, et que nous sommes réfractaires à l'*a priori* des sociologues autant qu'au romantisme des anthropologistes »⁴³. Face à la sociologie religieuse ou à l'anthropologie, l'histoire apparaissait, somme toute, comme la plus inoffensive des sciences humaines et un barrage utile contre des généralisations perçues comme idéologiques.

Deuxième point : les présupposés de la méthode sociologique elle-même, notamment la distinction tranchée faite entre les idées que les croyants se font généralement de leur propre croyance et leur façon d'en rendre compte, et l'analyse proprement sociologique censée porter, elle, sur la « réalité des choses » et conduire sur un tout autre terrain (social), quitte à réintroduire les considérations subjectives dans un second temps pour expliquer comment et pour quelles raisons la conscience croyante peut se tromper à ce point sur ses motifs réels. Cette façon radicale de dessaisir le croyant de l'objectivité (religieuse) de sa croyance ne pouvait que heurter profondément ses lecteurs, même si – comme Durkheim y insistait – c'était pour la lui rendre ensuite sous une autre forme (sociale) méconnaissable pour lui. Elle était pour eux le signe d'une inintelligence profonde des réalités religieuses et elle a suscité des fins de non-recevoir catégoriques : « Pour expliquer la religion, écrivait Clodius Piat, professeur à l'Institut catholique de Paris, il faut changer le point de vue auquel se sont placés les sociologues, et se mettre juste à l'extrême opposé ; il faut la traiter d'abord par la psychologie. »⁴⁴ D'autres, plus nuancés, plaidaient pour un agnosticisme méthodologique mieux tempéré, qui ne conclurait pas d'emblée et avant examen à l'exclusion systématique des explications religieuses des phénomènes religieux : « Le savant, écrivait Fonsegrive, doit étudier tous les phénomènes *comme s'ils* ressortissaient tous à la science, mais rien ne l'oblige à regarder comme acquis ce qui n'est qu'un point de départ et un procédé méthodique. »⁴⁵

Dernier point : la critique de ce que le jésuite L. de Grandmaison appelait la « méthode génétique » en matière d'histoire des religions. On rejoint ici le problème des « formes élémentaires » de la vie religieuse et du schéma évolutionniste qui les sous-tendait. Elles étaient censées être à la fois les plus anciennes, du

43. Mgr Battifol, 1912 : 712.

44. Piat, 1912 : 62.

45. Fonsegrive, 1915 : 125.

moins les plus anciennes *connues* et donc les plus proches de l'origine (dans une perspective évolutionniste), mais aussi les plus simples (dans une perspective plus structurale), susceptibles, à ce titre, d'entrer dans un grand nombre de combinaisons plus sophistiquées. Autrement dit, les religions « avancées » n'étaient pour Durkheim que les espèces d'un genre auquel appartenaient aussi les religions « primitives », dont elles ne se distinguaient que par un niveau de complexité et d'idéalité supérieur. La plupart des spécialistes, expliquait le père de Grandmaison, au lieu de s'en tenir à une démarche purement descriptive ou historique, seule légitime et rigoureuse à ses yeux, partaient d'une définition préconçue de la religion, dans laquelle ils sélectionnaient plus ou moins arbitrairement un élément conçu comme premier et générateur, dont ils allaient chercher ensuite des traces prétendument originelles dans un matériel ethnographique dont l'expérience prouvait qu'on lui faisait dire en général à peu près ce qu'on voulait⁴⁶. « Orientée par la philosophie évolutionniste, concluait-il, cette recherche consiste d'habitude à éliminer tout ce qui n'apparaît pas dans les formes les plus infimes actuellement observables (enfants, sauvages), ou restituées par voie de conjecture (primitifs, animaux), de la notion en jeu. »⁴⁷

Des thèses déconcertantes

Les *Formes* comprennent, par ordre de généralité décroissante : une théorie de la connaissance (qui n'a guère été commentée par nos auteurs), une théorie de la religion (qui constitue le cœur du propos) et une théorie du totémisme, assorties d'un ensemble de considérations plus libres sur l'avenir de la religion et la religion de l'avenir.

Commençons par le totémisme. Durkheim en parlait longuement et savamment – le sous-titre de l'ouvrage n'était-il pas « le système totémique en Australie » ? – dans la mesure où il était censé lui fournir ces fameuses « formes élémentaires » dont il avait besoin pour bâtir sa théorie. Nos auteurs s'interrogent sur le concept de croyances « primitives » en soulignant que, dans la mesure où l'on ne savait pratiquement rien de l'histoire antérieure de ces populations, nul ne pouvait dire si elles étaient authentiquement « primitives », comme on paraissait le supposer, si elles n'avaient pas été mystérieusement « arrêtées » au cours de leur évolution, ou si elles n'avaient pas « dégénéré » à partir d'un état antérieur, selon une hypothèse très ancienne de l'apologétique chrétienne. Le philosophe George Fonsegrive, non seulement se montrait très sceptique quant à la possibilité de connaître l'histoire lointaine de ces populations, mais il doutait même que l'on sût quelque chose de bien fondé sur leur histoire présente :

« Sur l'authenticité et la vérité de tout ce que nous racontent les récits des voyageurs et même des missionnaires, il y aurait beaucoup à dire. Le jour où on appliquera à tous ces récits les règles rigoureuses de la critique historique, on verra ce qui restera.

46. Grandmaison (de) s.j., 1913 : 34.

47. *Idem* : 2-3.

Car celui qui sait combien il est difficile de se faire indiquer par un de nos paysans ses pratiques superstitieuses, de connaître l'intime de ses croyances sera persuadé malaisément qu'un voyageur puisse en quelques semaines ou en quelques mois pénétrer jusqu'au cœur des croyances des non-civilisés. »⁴⁸

Plusieurs soulignent le paradoxe suivant lequel Durkheim avait bâti son système sur l'étude du totémisme au moment même où, parmi les spécialistes, l'idée qu'il était la religion primitive universelle, popularisée en France par Reinach, était en passe d'être abandonnée. Cette hypothèse, écrit le jésuite Frédéric Bouvier, plaît à certains rationalistes qui cherchent à la religion des « sources boueuses », mais on s'aperçoit de plus en plus que l'aire de diffusion du totémisme est plus restreinte qu'on ne le pensait, qu'il n'y a pas un modèle unique mais un grand nombre de totémismes, et qu'en tout état de cause, il a tendance à disparaître avec la « civilisation »⁴⁹. Rares sont ceux qui, comme le dominicain Thomas Mainage, ont vu que le totémisme, en dépit des apparences, jouait un rôle secondaire dans la démonstration de Durkheim⁵⁰. Pour nos auteurs, le totémisme n'était pas un système religieux mais social, au mieux un système social comportant des éléments religieux. Fonsegrive, au contraire, estimait que Durkheim avait simplifié outrageusement le tableau et qu'il n'avait pas su ou voulu voir tout ce qu'il comportait en réalité de religiosité plus classique, de type animiste, par-delà ses apparences « sociales »⁵¹.

Le cœur de la thèse de Durkheim cependant – sa conception sociale de la religion – était de dire que non seulement le surcroît de puissance que le croyant tirait de sa foi était d'origine sociale, lié au *partage* des croyances plus qu'aux croyances elles-mêmes, mais que Dieu lui-même, selon une formule célèbre, n'était en dernière analyse que la société hypostasiée⁵². La religion avait bien une objectivité, contrairement à ce que laissait entendre un certain rationalisme qui ne voulait voir en elle qu'une pure illusion, mais elle n'était pas là où l'on avait coutume de la mettre. La plupart de nos auteurs, tout en reconnaissant à Durkheim le mérite d'avoir insisté sur la dimension sociale de la religion, considéraient qu'il en avait tiré des conclusions excessives et, pour tout dire, assez fantaisistes. Aucun n'a souligné les affinités possibles entre sa pensée et le catholicisme que Durkheim considérait peu ou prou comme la plus « primitive » des religions « avancées », ou la plus sociale et la mieux conservée anthropologiquement des religions modernes (à la différence du protestantisme, surtout libéral). Seul Paul Sabatier, historien du franciscanisme et protestant proche des courants catholiques modernistes⁵³, l'a fait dans un texte resté isolé mais pénétrant qui vaut d'être cité un peu longuement :

48. Fonsegrive, 1915 : 128.

49. Bouvier s.j., 1913 : 412-442.

50. Mainage, *o.p.*, 1914 : 623.

51. Fonsegrive, « L'origine de la religion », art. cit.

52. Durkheim : 294-295.

53. Notamment de la revue *Demain* qui a disparu au lendemain de la condamnation du modernisme. Voir : Sardella, 2011.

« Quand M. Durkheim dit : “Je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement”, il formule une idée très voisine de la pensée catholique essentielle pour laquelle l’expérience que le fidèle a de l’Église est la base de tout le reste. Cette expérience conduit à Dieu et devient l’inspiration constante de la vie. C’est par là que le catholicisme, en apparence basé sur des thèses doctrinales passablement étrangères à nos préoccupations, peut avoir dans la vie individuelle des racines que ses adversaires ne soupçonnent pas. Le catholique dit à Dieu : “Notre Père”, mais quand il parle de l’Église il dit : “Notre Mère”, et c’est celle-ci qu’il voit dès son premier regard, penchée sur son berceau, et c’est elle qui lui apprend à bégayer le nom du Père céleste. La communion du catholique avec l’Église n’est pas le résultat d’un acte de la volonté ou d’un raisonnement, c’est le fait initial de sa vie morale. Il croit en elle tout aussi naturellement que le nouveau-né croit en sa mère. L’Église prend possession de son âme si vite et complètement que, dans son expérience, l’Église et son âme ne sont pas seulement inséparables, mais elles ont en quelque sorte une seule et même existence. La méconnaissance de ce fait fondamental explique l’échec de la propagande anticatholique. Il n’est pas très difficile d’arracher des individus ou des groupes d’individus à toute influence ecclésiastique ; mais on n’a pas plus réussi, que je sache, à leur donner un nouveau milieu spirituel, qu’on ne peut donner une mère à des orphelins. »⁵⁴

Par comparaison, nos auteurs (y compris Loisy) avaient tendance à considérer comme plus plausibles et moins coûteuses scientifiquement les explications plus classiques de l’origine de la religion en termes d’animisme et de naturisme. Elles avaient au moins l’avantage de correspondre aux idées que les « primitifs » se faisaient de leur propre religion. La dissolution du religieux dans le social leur paraissait d’autant moins s’imposer que, comme le soulignait Mainage, Durkheim n’en avait pas fini, ce faisant, avec le problème qu’il prétendait résoudre :

« D’où vient en effet que le primitif éprouve l’irrésistible besoin de dépasser les limites de l’expérience des faits sociologiques et de donner à ces derniers une valeur, une portée nouvelle *qui est précisément l’interprétation spécifiquement religieuse qu’il leur confère* ? Pourquoi, et très bonne heure, enveloppe-t-il ces expériences primordiales et amorphes de formes mythiques et personnelles ? [...] Serait-ce donc qu’en dernière analyse le besoin, le sens religieux sont des facultés irréductibles à l’instinct social et dont celui-ci ne saurait rendre compte d’une manière satisfaisante ? »⁵⁵

Dernier point : le prophétisme latent de Durkheim et ses considérations sur l’avenir de la religion. Nul doute qu’elle ne lui parût plus ou moins finie dans ses formes anciennes, même s’il n’y insistait pas trop pour ne pas heurter inutilement certains de ses lecteurs, mais il pensait aussi qu’elle connaîtrait à l’avenir un nouvel essor, sous des formes plus ou moins socialisantes. « Un jour viendra, écrivait-il, où nos sociétés connaîtront à nouveau des heures d’effervescence créatrice au cours desquelles de nouveaux idéaux surgiront, de nouvelles formules se dégageront qui serviront, pendant un temps, de guide à l’humanité »⁵⁶. La

54. Sabatier, 1911 : 314, note 1.

55. Mainage, *o.p.* : 624-625.

56. Durkheim, *Les Formes, op. cit.* : 611.

suite n'a pas confirmé le pronostic, même si, rétrospectivement, le texte rend un son un peu étrange à la lumière de ce que nous savons des totalitarismes de l'entre-deux-guerres qu'on a pu décrire comme des « religions séculières ». Mais Durkheim était surtout, sur ce plan, l'un des derniers représentants d'une quête qui a traversé tout le XIX^e siècle depuis Saint-Simon et Théodore Jouffroy⁵⁷. Nos auteurs, curieusement, ne s'y sont guère attardés, à l'exception de Dom Besse, historien du monachisme et fondateur de la *Revue Mabillon* (1905), qui a consacré un ouvrage entier aux « religions laïques » de son temps, dont celle de Durkheim. Cette renaissance périodique d'aspirations religieuses plus ou moins caractérisées chez des gens qui n'envisageaient pas pour autant de retourner aux anciennes religions, était pour lui le signe de la permanence et de l'irréductibilité en l'homme de l'instinct religieux, en même temps que ses échecs répétés en signalaient aussi les limites et les vices constitutifs⁵⁸. Dom Besse, qui venait de l'Action française et dont le propos était fortement teinté d'antisémitisme, était sensible à la coloration intensément religieuse de la pensée de Durkheim, dont il disait qu'elle était encore plus sensible à l'oral qu'à l'écrit, notation confirmée par le témoignage d'André Lalande⁵⁹.

Conclusion

Le 18 janvier 1914, lors d'une séance consacrée aux *Formes* organisée par l'Union des libres penseurs et libres croyants, qui rassemblait des agnostiques et des protestants intéressés par les questions morales et religieuses, mais aussi quelques catholiques « avancés » comme le philosophe Édouard Le Roy, Durkheim s'est étonné qu'on ait pu faire une lecture « irreligieuse » de sa pensée, ajoutant, comme gage de sa bonne volonté, qu'il fallait apporter à ce genre d'études « une sorte de sentiment religieux »⁶⁰. On a pu souligner, par ailleurs, la « tendance pro-catholique »⁶¹ de sa pensée, déjà mise en évidence par Paul Sabatier. Mais force est de constater que ces bonnes intentions et ces affinités supposées entre sa conception de la religion et le catholicisme n'ont pas suffi à lui concilier les bonnes grâces des catholiques eux-mêmes, chez qui il n'a rencontré que des contradicteurs. Il y avait à cela des raisons externes, plus ou moins accidentelles, liées aux tensions de l'époque, mais aussi, surtout, des raisons internes, liées à sa pensée elle-même. Non seulement elle était très contre-intuitive, surtout pour des croyants, ce dont Durkheim était conscient puisqu'il les engageait à pratiquer

57. Lalouette, 1997 : 145 (seule mention de Durkheim dans l'ouvrage).

58. Besse, *op. cit.* : 240.

59. Voir sa retranscription d'une conférence faite par Durkheim à l'École des hautes études sociales dans l'année scolaire 1905-1906, qui lui inspire ce commentaire : « il prononça ce jour le discours d'un grand-prêtre de l'humanité » (Émile Durkheim, « Morale, religion et société » (1906), repris dans *Textes*, t. 2, Paris, Éditions de Minuit, s.d., p. 9-10).

60. Durkheim, 1919 : 97-105.

61. Pickering, 2008 : 82.

« une sorte de doute cartésien »⁶², ou suspension provisoire des « formules théologiques », pour en examiner la validité, quitte à y revenir ensuite (même si, de toute évidence, le retour n'était pas garanti). Mais son tour très systématique, sa conception sociale de la religion et de Dieu, l'ampleur de ses prétentions théoriques et son prophétisme latent ont beaucoup compliqué les choses pour ses lecteurs catholiques, y compris les mieux disposés. Il a fallu attendre que la conjoncture s'apaise et que sa pensée se décante chez ses disciples d'une partie de sa « dix-neuviémité » (pour parler comme Philippe Muray⁶³) pour qu'un savant catholique comme Le Bras puisse en faire dans l'entre-deux-guerres une des sources d'inspiration de son propre travail.

Guillaume CUCHET

Université de Lille 3/Institut universitaire de France

guillaume.cuchet@univ-lille3.fr

Bibliographie

- BATIFFOL Pierre, 1911, *Orpheus et l'Évangile*, Paris, V. Lecoffre, 1912 (au départ des conférences données en 1910 dans le diocèse de Versailles) et sous la direction de Bricout Joseph, directeur de la *Revue du clergé français*, *Où en est l'histoire des religions ?*, Paris, Letouzey.
- BÉCAMEL Marcel, 1971, « Comment Monseigneur Batiffol quitta Toulouse, à la Noël 1907 ? », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n° 4, octobre-décembre, p. 258-288 ; *Ibid.*, n° 2, avril-juin 1973, p. 109-138.
- BROGLIE Abbé de, 1885, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, Putois-Cretté.
- CABANEL Patrick, 1995, « L'institutionnalisation des sciences religieuses », *Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme*, janvier-mars.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE P.-D., 1904, *Manuel d'histoire des religions*, Paris, A. Colin.
- CHATTERTON-HILL George, 1912, « L'étude sociologique des religions », *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. III, n° 1, janvier-février, p. 1-42.
- COLIN Pierre, 1997, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, notamment p. 459-461.
- DESPLAND Michel, 1999, *L'émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet : un moment fondateur*, L'Harmattan, coll. « Religion & Sciences humaines ».
- DURKHEIM Émile, 1898, « De la définition des phénomènes religieux », *Année sociologique*, p. 1-28.
- , 1907, *Revue néo-scholastique*, vol. 14, n° 56, p. 613.
- , 1919, « La conception sociale de la religion », in Abauzit Frank (dir.), *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, Paris, Vrin, p. 97-105.
- , 2008, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige ».

62. Durkheim, 1919 : 102.

63. Muray, 1984, *passim*.

- GOICHOT Émile, 2002, *Alfred Loisy et ses amis*, Paris, Le Cerf, coll. « Histoire ».
- HUBY Joseph, s.j., 1913, « Avant-propos », *Christus. Manuel d'histoire des religions*, Paris, Beauchesne.
- LABERTHONNIÈRE Lucien, 1913, « Lettre sur Les Formes élémentaires de la vie religieuse de Durkheim », dans *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*, séance du 4 février 1913, *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. XIII, p. 104.
- , 1948, « Le problème religieux. Réponse à M. Durkheim », in Canet Louis. *Critique du laïcisme ou comment se pose le problème de Dieu*, Paris, Vrin.
- LABOURT Jérôme, 1912, « Autour de la science des religions », *Le Bulletin de la Semaine*, IX, n° 13, 27 mars, p. 145.
- LALOUETTE Jacqueline, 1997, *La Libre pensée en France, 1848-1940*, Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité ».
- LAPLANCHE François, 1999-2, « L'histoire des religions en France au début du XX^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 111, p. 623-634.
- , 2006, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité ».
- LE BRAS Gabriel, 1931, « Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. XVII, p. 425-449.
- , 1960, « Émile Durkheim et la sociologie des religions », *Annales de l'université de Paris*, 30, n° 1, janvier-mars, p. 45-46.
- , 1966, « Note sur la sociologie religieuse dans L'Année sociologique », *Archives de sociologie des religions*, 21, janvier-juin.
- LECANUET Édouard, 1930, *Les signes avant-coureurs de la séparation. Les dernières années de Léon XIII et l'avènement de Pie X (1894-1910)*, Paris, Félix Alcan.
- LOISY Alfred, 1911, *À propos d'histoire des religions*, Paris, Émile Nourry.
- , 1912, « Remarques sur l'article de M. Chatterton-Hill », *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. III, n° 1, janvier-février.
- , 1931, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, Paris, Émile Nourry, t. 3 (1908-1927).
- , 1911 « Le totémisme et l'exogamie », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. II, n° 1, janvier-février, p. 1-43 ; n° 2, mars-avril, p. 183-189 ; n° 3, mai-juin, p. 276-296 ; n° 5, septembre-octobre, p. 401-430 ; n° 6, novembre-décembre, p. 557-583.
- , 1912, « Le totémisme et l'exogamie », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III, n° 3, mai-juin, p. 193-229 ; n° 5, septembre-octobre, p. 401-420.
- , 1913, « Le totémisme et l'exogamie », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. IV, n° 2, mars-avril, p. 171-186. Discussion critique fleuve de l'ouvrage de Frazer paru en 1910 *Totemism and Exogamy* qui s'est étalée sur deux ans.
- MURAY Philippe, 1984, *Le XIX^e siècle à travers les âges*, Paris, Denoël, coll. « L'Infini ».
- PICKERING William, 2008, « The Response of Catholic and Protestant Thinkers to the Work of Emile Durkheim with Special Reference to *Les formes élémentaires* », *Durkheimian Studies*, vol. 14, p. 59-93 et 82.
- POULAT Émile, 1987, « L'institution des "sciences religieuses" », in Jacques Béguin et al., *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École pratique des Hautes Études*, Paris, Cerf, p. 49-78

- REINACH Salomon, 1912, « Une étude sur les religions primitives. É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* », *Revue critique des Livres nouveaux*, VII, n° 8, 15 octobre, p. 153-154.
- , 1909, *Orpheus. Histoire générale des religions*, Paris, A. Picard. Réédition : Paris, L'Harmattan, coll. « Les introuvables », 2002.
- ROUSSELLE Aline, 1999, « Cumont, Loisy et la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* », *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 111 (2), p. 577-598.
- SABATIER Paul, 1911, *L'orientation religieuse de la France actuelle*, Paris, A. Colin, coll. « Le mouvement social contemporain ».
- SAGOT DU VAUROUX Mgr, 1929, « Un épisode émouvant de la vie de Mgr Batiffol (1907-1913) », *Le Correspondant*, 10 juillet, p. 3-13.
- SARDELLA Louis-Pierre, 2011, *Demain, une revue catholique d'avant-garde 1905-1907*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Pages d'histoire - essais ».
- SERRY Hervé, 2004, « Saint Thomas sociologue ? Les enjeux cléricaux d'une sociologie catholique dans les années 1880-1920 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 153, p. 28-39.
- STRENSKI Ivan, 1995, « Émile Durkheim, Henri Hubert et le discours des modernistes religieux sur le symbolisme », *L'Ethnographie française*, 91 (1), p. 33-52.

La réception « catholique » des *Formes*

- BATIFFOL Pierre, 1912, « L'histoire des religions et les catholiques », *Le Correspondant*, 25 août p. 700-722.
- * BESSE J.-M., *Les religions laïques, un romantisme religieux*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, chap. XIV : « M. Durkheim en Sorbonne », p. 233-246.
- BOUVIER Frédéric, s.j., 1913, « Le totémisme », *Recherches de science religieuse*, IV, n° 4 et 5, juillet-août, p. 412-442.
- * BUREAU Paul, 1923, *Introduction à la méthode sociologique*, Paris, Bloud et Gay.
- HENRY, 1913, « Religion, morale et sociologie », *La Réforme sociale*, t. LX, n° 117 et 118, 1^{er}-16 novembre, p. 430-434.
- * DEPLOIGE Simon, 1912, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain, Institut supérieur de philosophie, (2^e éd.).
- * FONSEGRIVE Georges, 1915, « L'origine de la religion », *Le Correspondant*, 87, 10 avril, p. 121-149.
- GRANDMAISON Léonce de, s.j., « L'étude des religions » (chap. 1), dans Joseph Huby, s.j. (dir.), *Christus. Manuel d'histoire des religions*, Paris, Beauchesne, 1913, p. 1-47.
- * HABERT O., 1912, « La religion primitive d'après l'école sociologique », *Revue du clergé français*, t. 75, 451, 1^{er} septembre, p. 47-53.
- LABERTHONNIÈRE Lucien, 1913, « Lettre sur *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim, dans Le problème religieux et la dualité de la nature humaine », séance du 4 février 1913, *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. XIII, p. 101-108.
- * LEMONNYER Antoine, o.p., 1912, « La morale et la religion », *Revue du clergé français*, t. LXXII, n° 431, novembre, p. 1-32.
- * –, « Bulletin de science des religions – I – Généralités. Origine de la religion », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (Paris), 7 (3), 1913, p. 535-537.

- LOISY Alfred, 1912, « Remarques sur l'article de M. Chatterton-Hill », *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. III, n° 1, janvier-février, p. 53-77.
- * –, 1913, « Sociologie et religion », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. IV, n° 1, janvier-février, p. 45-76.
- MAINAGE Thomas, o.p., 1914, « Chronique d'histoire des religions. 2. Émile Durkheim, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, vol. in-8 de 647 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris, Alcan, 1912 », *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 17 (200), 15 janvier, p. 621-625.
- MICHELET Georges, 1913, « Chronique de philosophie. Principaux courants actuels en philosophie religieuse », *Revue pratique d'apologétique*, 16 (190), 15 août, p. 778-797.
- PIAT Clodius, 1912, « L'origine de la pensée religieuse », *Le Correspondant*, 10 septembre, p. 944-962.

La réception des *Formes* parmi les intellectuels catholiques

La réception des Formes parmi les catholiques a été à la fois importante – comme en témoignent le nombre et la qualité d'ensemble des recensions –, plutôt courtoise de ton et très critique sur le fond. De Loisy (qui a fourni des arguments à ses anciens coreligionnaires) à Lucien Laberthonnière, il n'a rencontré parmi les catholiques que des contradicteurs qui se sont montrés très attentifs, dans la lignée des controverses à propos du modernisme, aux problèmes de méthode que posait sa pensée. Plus encore qu'au contexte tendu du début du siècle qui n'a certes pas facilité les choses, cette fin de non-recevoir était surtout due au caractère très contre-intuitif de sa pensée pour des croyants, à l'ampleur de ses ambitions théoriques et à son prophétisme latent. Il a fallu attendre que la conjoncture s'apaise et que sa pensée se décante chez ses disciples, dans l'entre-deux-guerres, pour qu'un savant catholique comme Gabriel Le Bras puisse en faire l'une des sources d'inspiration de son travail.

Mots-clés : sociologie, catholicisme, Loisy, modernisme, religions primitives.

Reception of the *Forms* among Catholic intellectuals

The reception of the Forms among Catholics was important – as evidenced by the amount and quality of the reviews –, courteous (overall) and extremely critical. From Loisy (who, in this case, gave ammunition to his former coreligionists) to Lucien Laberthonniere, he met, among Catholics, only opponents who were very attentive, in the modernism controversy tradition, to the methodological problems prompted by his thoughts. This negative response was not only due to the tension of the turn of the century that did not help matters, but also mainly to the fact that his thoughts were highly counter-intuitive for believers, just as his theoretical ambitions and latent prophetism. It was not until the situation calmed down and his thoughts started to settle with his disciples, during the inter-war period, that a Catholic scholar like Gabriel Le Bras was able to turn him into a source of inspiration for his work.

Key words: sociology, Catholicism, Loisy, modernism, primitive religions.

La recepción de las *Formas* entre los intelectuales católicos

La recepción de las Formas entre los católicos fue a la vez importante –como testimonian el número y la calidad del conjunto de las reseñas–, de tono más bien cortés y en el fondo, muy crítico. De Loisy (que proporcionó argumentos a sus antiguos correligionarios) a Lucien Laberthomière, Las Formas sólo encontró entre los católicos objetores que se mostraron muy atentos, en el linaje de las controversias sobre el modernismo, a los problemas de método que planteaba su pensamiento. Más aún que al contexto tenso de principios de siglo, que no facilitó por cierto las cosas, esta desestimación se debía sobre todo a al carácter muy contra-intuitivo del pensamiento durkheimiano para los creyentes, a la amplitud de sus ambiciones teóricas y a su profetismo latente. Hubo que esperar que la coyuntura se calme y que su pensamiento decante entre sus discípulos, en el entre-guerras, para que un académico católico como Gabriel Le Bras pudiera convertirlo en una de las fuentes de inspiración de su trabajo.

Palabras claves: sociología, Catolicismo, Loisy, modernismo, religión primitiva.