



Archives de sciences sociales des religions

150 | avril-juin 2010
Écritures radicales au Grand Siècle

Esquisse d'une sociologie de la théologie

Une relecture de La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte
de Maurice Halbwachs

Gérôme Truc



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22234>

DOI : 10.4000/assr.22234

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2010

Pagination : 155-173

ISBN : 978-2-7132-2254-2

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Gérôme Truc, « Esquisse d'une sociologie de la théologie », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 150 | avril-juin 2010, mis en ligne le 15 septembre 2010, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22234> ; DOI : 10.4000/assr.22234

Gérôme Truc

Esquisse d'une sociologie de la théologie

Une relecture de *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* de Maurice Halbwachs

La foi biblique (...) doit assumer sa propre insécurité qui fait d'elle, au mieux, un hasard transformé en destin à travers un choix constamment renouvelé. Paul Ricœur

Que l'on songe à Ernst Troeltsch, Michel de Certeau, ou encore Fernand Dumont, les intellectuels qui ont fait à la fois œuvre de sociologue et de théologien ne manquent pas¹. Mais ces deux domaines de leur réflexion restèrent le plus souvent hermétiques l'un à l'autre et aucun d'entre eux n'a véritablement développé ce que l'on pourrait qualifier de « sociologie de la théologie »². Dans une note critique, parue dans cette même revue (1972), Jean Séguy soulignait que l'on peut certes regretter l'absence d'une sociologie de la théologie, mais qu'il ne faut pas pour autant oublier que la sociologie des idéologies comme celle des pratiques religieuses impliquent en elles-mêmes une part d'analyse critique des discours théologiques, dont on pourrait dès lors trouver traces tant chez Weber que chez Durkheim.

Pour ce qui est de Max Weber, la simple lecture de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* ne laisse aucun doute sur son profond intérêt pour les recherches théologiques. Pour autant, il souligne à plusieurs reprises la différence entre la nature de son entreprise et celle des théologiens : « Ce qui importe au premier chef à Troeltsch est la *doctrine* ; ce qui m'importe au premier chef est l'*effet* pratique de la religion » (2003 : 4). Le point de vue, sinon l'objet d'étude, est donc différent. À aucun moment, Weber ne semble envisager d'analyser sociologiquement la constitution de la doctrine protestante, soit la production théologique en elle-même. Bien au contraire, il précise encore, dans son *Anticritique*

1. Je tiens à remercier Gérard Bessière et Louis Quéré pour leurs remarques sur une première version de ce texte.

2. À titre d'exemple, on peut remarquer que la recherche de l'expression « sociologie de la théologie » dans le moteur de recherche GoogleTM (à la date du 3 novembre 2009) aboutit à seulement vingt-trois résultats lorsqu'elle est faite en français, et à quarante et un en anglais.

finale de 1910, que le travail théologique et le travail « purement sociologique » sont deux choses différentes mais également importantes, et qu'il tient en définitive les théologiens pour ses meilleurs interlocuteurs (2003 : 441). Rien de tel sous la plume de Durkheim, dont les *Formes élémentaires de la vie religieuse* furent, du reste, mal accueillies par le clergé catholique (Meslin, 1983). La prise au sérieux de la théologie par Durkheim paraît beaucoup moins évidente, et c'est d'ailleurs sans doute ce qui fait dire à François-André Isambert, dans *Rites et efficacité symbolique* : « La sociologie n'a pas à se cantonner dans les "formes élémentaires de la vie religieuse", en entendant par là l'aspect le moins intellectualisé [de la religion], les formes populaires, etc. Une sociologie de la théologie serait nécessaire, qui donnerait sans doute plus de sérieux à la façon dont les sociologues abordent la théologie contemporaine » (1979 : 149).

Pourtant, il existe peut-être chez les durkheimiens un auteur qui, plus que tout autre sociologue, aurait esquissé ce que pourrait être une authentique sociologie de la théologie : Maurice Halbwachs. Cela n'a rien d'étonnant si l'on considère qu'il était à la fois un fin connaisseur de la théorie durkheimienne des religions (1925) et l'un des durkheimiens les plus sensibles à la sociologie compréhensive et au travail de Weber (Mucchielli, 1993 : 14 ; Marcel, 2001 : 148)³. Toute son œuvre peut être lue comme un dépassement des limites ou apories de celle de Durkheim, un prolongement à la fois fidèle et critique (Marcel, 2001 : 215-218). Cela est particulièrement visible dans le dernier ouvrage publié de son vivant, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*⁴, dont Georges Friedmann notait après guerre qu'elle n'avait pas « été commentée en proportion de son originalité et de son importance » (Friedmann, 1955 : 19), constat qui reste malheureusement toujours d'actualité. Sa récente réédition nous donne toutefois l'occasion d'en réévaluer aujourd'hui la portée. Jusqu'à présent, rares on été les études mesurant la contribution de ce livre à la sociologie des religions, à l'exception notable d'un article quelque peu oublié de Jacques Maître (1966) et de publications plus récentes de Danièle Hervieu-Léger (2001 ; 2008). Dans le prolongement de ces textes, l'objet de cet article est de montrer que *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* peut être lue comme une esquisse de sociologie de la théologie.

Différentes lectures de *La topographie* sont en effet possibles. En la rapportant à son contexte de publication, on peut y voir l'ultime défense d'un rationalisme positiviste, à la fois contre les objections formulées par Marc Bloch (1925) à

3. Sur la réception de Max Weber par les durkheimiens, on peut se référer à Steiner (1992).

4. *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* fut initialement publiée, en 1941, aux Presses Universitaires de France, quatre ans avant le décès en déportation de Maurice Halbwachs. Elle ne fut rééditée qu'une seule fois, en 1971, jusqu'à la dernière et toute récente réédition, toujours aux PUF, dans la collection « Quadrige » (Halbwachs, 2008), qui motive la relecture que nous présentons ici. (Toutes nos citations de *La topographie* dans cet article renvoient à cette troisième édition, qui respecte par ailleurs la pagination de la réédition de 1971).

l'encontre de certaines thèses des *Cadres sociaux de la mémoire* (Halbwachs, 1994)⁵, et contre la faillite de l'optimisme durkheimien, de la foi en la raison mise à bas par le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale (Marcel, 2004 : 63). Il faut certes beaucoup de courage pour publier en 1941 un ouvrage rappelant l'ancrage judaïque de la mémoire chrétienne, ce qui pourrait s'interpréter comme un acte de résistance intellectuelle contre la barbarie nazie de la part d'un professeur qui sera déporté, trois ans plus tard, à Buchenwald où il décèdera⁶. Il est aussi fréquent d'aborder *La topographie* comme une étude de cas « expérimentale » de sociologie de la mémoire, une monographie exemplaire, en appelant d'autres du même genre (Namer, 1997 : 258 ; Marcel, 2001 : 199 ; Heviu-Léger, 2001 : 223)⁷. De ce point de vue, la religion chrétienne serait moins abordée pour elle-même que pour ce qu'elle nous apprend des mémoires collectives en général, qu'elles soient religieuses ou non. Chacune de ces lectures est correcte, mais il nous semble qu'elles n'épuisent pas pour autant la riche matière de l'ouvrage. Georges Friedmann suggère une troisième piste de lecture lorsqu'il remarque : « ce livre, sans qu'il ait été conçu pour cela, se place en marge des grands travaux consacrés, depuis David Strauss et Renan, aux problèmes des origines chrétiennes et tient bien plus qu'il ne promet. Par une sorte d'éclairage indirect (...), les faits de mémoire collective et leur interprétation sociologique viennent mettre en lumière l'explication mythologique et imaginative de la légende de Jésus » (Friedmann, 1955 : 20⁸). Prolongeant ce point de vue, Fernand Dumont, sociologue québécois et théologien catholique, préfacier de la seconde édition de *La topographie*, juge que ce livre « appellerait des rapprochements avec les orientations de l'exégèse biblique » (1971 : IX).

C'est cette perspective de lecture qui, en définitive, reste encore largement à développer. Cet article ne proposera, en ce sens, que quelques pistes puisées dans la démonstration d'Halbwachs : après avoir précisé en quoi on peut parler d'une étude de la « construction sociale de la pensée chrétienne » dans les analyses d'Halbwachs, nous reviendrons plus en détails sur le rôle central joué dans *La topographie* par le mécanisme de production de l'orthodoxie théologique, puis sur la spécificité du regard que le sociologue porte ainsi sur les questions théologiques. Assemblés, ces éléments nous semblent constituer une esquisse de sociologie de la théologie qui mérite d'être considérée non seulement pour elle-même, mais aussi pour ce qu'elle apporte à la sociologie en elle-même – point sur lequel nous concluons.

5. Cette lecture est celle que défend Gérard Namer, notamment dans sa postface à la réédition de *La mémoire collective* (Namer, 1997 : 281-284).

6. Sur cette interprétation, voir entre autres Jaisson (2008 : 92).

7. Tous font référence à la même citation d'Halbwachs qui conclut son introduction en soulignant que son travail n'est « qu'une expérience de psychologie collective » dont les conclusions demanderont « à être confirmées et précisées par des enquêtes du même genre faites sur d'autres faits » (2008 : 7).

8. Texte initialement paru dans la revue *Europe* en janvier 1946.

La construction sociale de la pensée chrétienne

On a souvent pu lire qu'Halbwachs réduisait la religion à un simple phénomène mémoriel. Danièle Hervieu-Léger, dans son texte d'introduction à la nouvelle édition de *La topographie*, revient sur cette critique, et montre qu'elle rate sa cible. Certes, « Halbwachs ne se soucie pas d'isoler ce qui fait le contenu propre de la croyance et de l'expérience religieuse » (Hervieu-Léger, 2008 : 39*). Pour autant, l'étude de l'évolution de la mémoire religieuse ne se suffit pas non plus à elle-même : la fixation de la mémoire chrétienne dans des lieux, qui constitue en propre l'objet de l'étude d'Halbwachs, « n'intervient qu'à partir du moment où la structuration théologique de la croyance chrétienne permet le recouvrement progressif de la mémoire juive par la mémoire chrétienne » (Hervieu-Léger, 2001 : 34*). Partant, Halbwachs ne peut pas manquer de prendre en compte dans son analyse cette structuration théologique de la religion.

Cela l'amène à conférer à la mémoire un sens qui déborde largement celui que nous lui donnons en règle générale. Plus qu'une faculté mentale, la mémoire est pour lui une activité sociale ; plus qu'un stock individuel de souvenirs, c'est une réflexion symbolique collective (Halbwachs, 2008 : 129)⁹. La mémoire ne se contente pas de rappeler des souvenirs ; elle les construit, en mobilisant pour cela des idées, des concepts, des symboles et des formes matérielles. Autrement dit, il faut prendre la peine de mesurer ce qu'Halbwachs veut nous faire entendre lorsqu'il affirme, en concluant *Les cadres sociaux de la mémoire*, que « la pensée sociale est essentiellement une mémoire » (Halbwachs, 1994 : 296). Cela signifie aussi que la mémoire se comprend d'abord comme une pensée. Par conséquent, *La topographie* peut se lire au moins autant comme une contribution à la sociologie de la mémoire qu'à la sociologie de la religion entendue comme sociologie de la *pensée religieuse*. Localisation des souvenirs, mémoire et pensée sont étroitement imbriquées dans la réflexion d'Halbwachs, comme le signale ce passage de *La mémoire collective* : « Les lieux participent de la stabilité des choses matérielles et c'est en se fixant sur eux, en s'enfermant dans leurs limites et en pliant son attitude à leur disposition que la *pensée collective* du groupe des croyants a le plus de chance de s'immobiliser et de durer : telle est bien la condition de la mémoire » (Halbwachs, 1997 : 232)¹⁰.

Suivant ce fil, on peut estimer qu'Halbwachs nous ouvre les voies d'une sociologie de la connaissance¹¹. Ce n'est évidemment pas un hasard si, en référence explicite aux *Cadres sociaux de la mémoire*, le dernier ouvrage de Georges Gurvitch, publié à titre posthume, s'intitulait *Les cadres sociaux de la connaissance* (1966). Roger Bastide (1970 : 72) remarque que cette perspective de recherche

9. Pour de plus amples détails sur ce point, on pourra se référer à Jaisson (2008).

10. C'est moi qui souligne.

11. Sur les rapports entre sociologie de la connaissance et sociologie de la religion, voir Séguy (1970).

s'est moins développée du fait des Européens que d'Américains qui ne citent pourtant ni Halbwachs ni Gurvitch : il pense bien entendu à Peter Berger et Thomas Luckmann, auteurs de *La construction sociale de la réalité* (1996). Pierre Ansart, du reste, confirme pleinement cette lecture, lorsqu'il indique : « La réflexion sur la reconstruction du passé conduit d'une analyse de la mémoire individuelle, puis à la conception de la mémoire collective, à une théorie générale de la mémoire et, plus encore, à une réflexion sur la construction sociale. Et l'on peut légitimement penser que ces travaux ont été l'une des sources des travaux sur la *Construction sociale de la réalité sociale* » (2004 : 27). Augurant de ce prolongement, il ne semble dès lors pas abusif de lire *La topographie* comme une analyse de la *construction sociale de la pensée chrétienne*, c'est-à-dire de la construction sociale de la mémoire des chrétiens, certes, mais aussi de la doctrine chrétienne qui cadre cette mémoire, du processus de structuration théologique dont elle est tributaire¹². Or cela constitue, en propre, l'objet d'une sociologie de la théologie. Par théologie, on peut en effet entendre trois choses distinctes : la constitution d'une mémoire collective orientée vers un témoignage de l'existence de Dieu ; la fixation de croyances et de rites dans le cadre de l'institution d'une Église ; l'essor d'un discours spécialisé sur Dieu porté et débattu par des experts. Ce sont ces trois facettes qui se trouvent imbriquées dans l'analyse que livre Halbwachs dans *La topographie* : l'étude de la mémoire religieuse est indissociable de celle de la structuration des croyances et des idées du présent en un dogme qui est au cœur de l'activité et du discours des théologiens. Il n'est pas possible d'étudier l'évolution de la mémoire chrétienne sans s'intéresser plus largement au « courant de pensée »¹³ dans lequel elle s'insère et que la théologie irrigue.

Il s'en faudrait de peu finalement pour que l'on puisse parler, chez Halbwachs, d'une étude de la construction sociale du *christianisme* (Maître, 1966). Ce qui manque pour cela, c'est une sociologie de la *pratique* religieuse, qu'il évoque au détour de ses réflexions sur les lieux de culte sans jamais l'analyser pour elle-même. Il s'agit là de l'un des points sur lesquels Bastide complètera le travail d'Halbwachs, en étudiant les rapports entre les mythes (les « légendes » chez Halbwachs) et les rites (Bastide, 1960). De son côté, sans doute conscient de cette limite, Halbwachs soutiendra les premiers travaux de Gabriel Le Bras, en l'aidant notamment à publier son important article paru dans les *Annales*

12. Peut-être convient-il de rappeler ici que la pensée, *comprise comme réflexion symbolique*, est indissociable d'un cadrage matériel et d'un ancrage spatial, ce pourquoi justement elle est étudiée dans *La topographie* à partir d'une investigation empirique portant sur des évolutions topographiques et en partie sur des controverses archéologiques. Rien de plus concret, donc, et de moins « spiritualiste », comme approche de la pensée. Ce serait un contresens de penser que la perspective d'Halbwachs relève d'une « sociologie de l'esprit », au sens, par exemple, de Patrick Pharo (1997).

13. La notion de « courant de pensée », à laquelle Halbwachs identifie souvent les traditions qui maintiennent et font vivre la mémoire, joue un rôle essentiel dans son raisonnement. Empruntée à Durkheim, elle est présente dès *Les cadres sociaux de la mémoire* (Namer, 1994 : 361).

sociologiques en 1937, et en faisant référence à lui dès qu'il en a l'occasion (Halbwachs, 1970 : 18 ; 1955 : 34). Loin d'être anecdotique, cette remarque illustre l'intérêt qu'il a toujours porté à l'étude de la religion en elle-même. Si Halbwachs s'assigna pour mission principale d'étudier sociologiquement la mémoire, il n'en avait pas pour autant abandonné toute prétention à nous apprendre des choses sur la religion. Les derniers mots de *La topographie*, à cet égard, ne laissent aucun doute sur la portée véritable de son analyse : « C'est bien l'essentiel du phénomène religieux dont ces pierres dressées et conservées par les foules, par les générations successives des hommes, permettent de retrouver les traces. Traces non pas d'un être individuel, humain ou surnaturel, mais des groupes, animés par une foi collective, émouvante quelle qu'en soit la nature véritable, qui l'ont évoqué à chaque époque » (Halbwachs, 2008 : 164). Une telle affirmation, à vrai dire, n'est en rien surprenante de la part d'un auteur dont Marc Bloch a sans doute raison de penser qu'il considère que « la messe est l'acte social par excellence » (Bloch, 1925 : 76).

Les lieux consacrés étudiés dans *La topographie* sont des lieux de culte avant d'être des lieux saints. En effet, pour qu'un lieu soit religieusement consacré, « il ne suffit pas que s'y rattachent quelques souvenirs individuels. C'est du jour où un culte est organisé, du jour où ce lieu devient le point de ralliement de tout un groupe de croyants, qu'il se transforme en lieu saint, et que la force d'inertie qui est en lui se manifeste au-dehors, dans le monde des consciences humaines » (2008 : 126). En se rassemblant pour se souvenir ensemble, les croyants font plus : ils actualisent la parole du Christ contenue dans l'Évangile, ils rendent présent parmi eux l'Esprit-Saint (Parasie, 2005). Halbwachs l'écrivait, dès 1925, dans *Les cadres sociaux de la mémoire* : « Pour les croyants, la religion d'aujourd'hui n'est pas seulement la commémoration du passé : depuis sa résurrection, le Christ est présent dans l'Église, à tout moment et en tout lieu » (1994 : 220)¹⁴. Aussi n'est-il pas exact d'affirmer qu'il « réduit » la religion à la mémoire, ni qu'il oublie cette dimension fondamentale du religieux qu'est la transcendance¹⁵. La transcendance, en effet, est bien présente en chaque lieu investi par la religion ; elle y est simplement canalisée, au travers des formes matérielles où s'ancrent les vérités révélées du dogme et où s'investit la foi des fidèles.

14. C'est moi qui souligne.

15. C'est notamment la thèse que défend Gérard Namer : « La religion dans *Les cadres sociaux de la mémoire* est tout entière une mémoire » (1994 : 354). Si *Les cadres* peuvent peut-être donner une telle impression, bien qu'il soit permis de douter de la pertinence d'un jugement aussi catégorique (comme en atteste par exemple la précédente citation d'Halbwachs, précisément tirée de ce livre), ce n'est certainement plus le cas de *La topographie* qui, à bien des égards et notamment sur ce point, affine considérablement l'analyse halbwachsiennne. Pour une discussion nuancée de cette thèse de G. Namer, voir Hervieu-Léger (2001 : 228-231).

La production de l'orthodoxie théologique

Le sous-titre de *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* est « étude de mémoire collective ». Mais il serait aussi juste d'y voir une étude de « morphologie religieuse », au sens qu'Halbwachs donne à ce terme dans *Morphologie sociale*¹⁶ : l'étude de la forme matérielle et de la figure spatiale prise par le groupe chrétien. De fait, l'ouvrage de 1941 fait écho à une remarque formulée trois ans plus tôt dans ce livre : « Une histoire du christianisme serait non seulement incomplète, mais pleine d'obscurités et sans doute d'erreurs, si elle ignorait les localisations des premières églises, le nombre des fidèles, et comment ces groupes se sont déplacés et étendus dans l'espace » (1970 : 26). Il est clair que, tout en offrant un cas d'étude exemplaire à sa théorie de la mémoire, Halbwachs a toujours aussi eu dans l'idée de montrer le lien existant entre la construction sociale de la pensée chrétienne et les évolutions de la morphologie sociale de la communauté chrétienne. Autrement dit, il s'agit de rapporter le développement de la théologie chrétienne (qui détermine elle-même la mémoire chrétienne, puisque que comme le montre Halbwachs c'est à partir de la doctrine qu'à chaque époque le passé originel est reconstruit) au processus d'institutionnalisation et d'unification en une Église d'une communauté chrétienne plurielle et traversée de tensions. C'est là ce qu'on peut appeler une étude de la production de l'orthodoxie théologique¹⁷ : la fixation du dogme est concomitante d'une série de transformations de la morphologie sociale, qui voient certaines sectes l'emporter sur d'autres.

Comme le souligne Jacques Maître, l'objet essentiel du livre d'Halbwachs, « ce sont de perpétuels remaniements des traditions en fonction des groupes vivant à chaque époque. La clef de ce processus est constituée par la défaite des idées gnostiques, qui minimisaient l'importance de la matérialité historique de l'incarnation, de la Passion, de la mort et de la résurrection de Jésus. Le courant qui l'emporta et qui élaborait le fameux "symbole de Nicée" (en 325), élaborait au contraire des dogmes historicistes » (1996 : 61). En effet, la source principale d'Halbwachs dans *La topographie légendaire*, celle qui est la plus ancienne et qu'il commente le plus, est le récit dit « du pèlerin de Bordeaux », écrit en 333. Or, à cette date, nous sommes à un tournant de l'histoire du christianisme, un moment crucial pour la constitution de la théologie chrétienne. En 325 a eu lieu le premier concile œcuménique, fixant l'essentiel du dogme chrétien, la croyance en la Trinité et en un Jésus-Christ divin, mort et ressuscité : le concile de Nicée¹⁸

16. Le terme de « morphologie » est alors pris en son sens large, désignant l'étude de la façon dont une société prend place dans l'espace, se dispose sur le sol, par opposition au sens strict, relevant de l'étude des faits de population et de la discipline démographique (Halbwachs, 1970 : 1, 169).

17. À cet égard, le travail d'Halbwachs peut être perçu comme complémentaire de l'analyse réalisée par J.-P. Deconchy (1971) d'un point de vue psychologique.

18. Étrangement, certains commentateurs focalisent leurs analyses de *La topographie* sur le Concile d'Ephèse, en particulier Gérard Namer qui en fait le moment de rupture entre les

qui, comme on le sait, a abouti à l'exclusion des hérésies arianistes et gnostiques (Rubenstein, 2001). Avant qu'elle ne s'institue en une Église, Halbwachs rappelle justement que « la communauté chrétienne comprenait des groupes différents, dont chacun avait ses traditions, et aussi ses textes » (2008 : 149), c'est-à-dire autant de mémoires collectives concurrentes : « ce qui distingue les unes des autres les hérésies, et les doctrines plus ou moins orthodoxes, (...) c'est la façon dont chacune rapporte et comprend une même période du passé » (1994 : 194). La fixation du dogme a, de ce point de vue, mis fin à un état d'indécision de la mémoire chrétienne qui dura quatre siècles, tandis que les chrétiens étaient persécutés et dispersés en de multiples sectes et courants, au cours duquel la communauté chrétienne universelle dut s'accommoder des contradictions entre les traditions divergentes et faire face aux résistances internes auxquelles sa volonté d'unification mémorielle se heurtait. Halbwachs en conclut que le premier cadre des lieux saints, celui qui s'est fixé avant la première conquête arabe de Jérusalem, pas moins d'ailleurs que le cadre que lui substitueront en partie les Croisés à partir du XI^e siècle, « est une construction » (Halbwachs, 2008 : 151). Le cadre dogmatique de la mémoire chrétienne est, en effet, une construction sociale, largement tributaire des rapports de force entre les premiers groupes chrétiens rivaux, et, à ce titre, c'est donc aussi une contingence historique. Jérusalem fut placée au centre de l'attention parce qu'elle était le « théâtre de la passion », et que le dogme fixé au Concile de Nicée focalisa la mémoire chrétienne sur la mort et la résurrection plutôt que la vie et l'enseignement de Jésus : « À Jérusalem, c'est le christianisme orthodoxe, séparé de la Loi, qui s'est peu à peu imposé » (*ibid.* : 152). Cela n'avait rien de nécessaire ni d'inévitable : « Il aurait pu en être autrement » (*ibid.* : 151).

Pour nous en convaincre, Halbwachs se prête à un étonnant jeu de « sociologie-fiction », essayant d'imaginer ce qu'aurait été la mémoire chrétienne universelle si telle ou telle secte n'avait pas été considérée comme hérétique, ou l'avait emporté dans la lutte pour la définition de la ligne dogmatique. Après avoir noté que « si la tradition chrétienne avait été immédiatement fixée par les premiers disciples, on peut penser que les événements autour des derniers jours n'auraient pas été le centre autour duquel tout le reste allait s'organiser » (*ibid.* : 120), Halbwachs passe en revue quelques autres cas de figures envisageables. Si, par exemple, les Ebionites qui disparurent dès le V^e siècle n'avaient pas été exclus de l'orthodoxie, si l'Évangile des Hébreux n'avait pas été rejeté comme apocryphe, il est fort possible que la mémoire collective des chrétiens aurait porté plus d'intérêt à la vie et à l'enseignement du Messie, et que sa topographie se serait centrée en Galilée. De même, si le gnosticisme n'avait pas été condamné au Concile de

deux principales époques de la mémoire chrétienne : la mémoire immédiate des disciples et la mémoire universelle des chrétiens (Namer, 1994 : 359 ; 1997 : 283). Pourtant, ce concile eut lieu un siècle après celui de Nicée, en 431, et Halbwachs ne dit pas un mot à son propos tout au long de *La topographie*.

Nicée, si ses idées avaient au contraire triomphé dans l'Église Romaine, « peut-être n'y aurait-il pas eu de culte des lieux saints en Palestine » (*ibid.* : 154) ! Il n'y avait pas de différence fondamentale entre ces mémoires chrétiennes alternatives, elles sont toutes de même nature : « à l'intérieur de la mémoire collective chrétienne, ce sont autant de mémoires collectives également et dont chacune prétend reproduire plus fidèlement que tout autre ce qui est leur objet commun, la vie et l'enseignement du Christ » (1994 : 216).

À travers cette analyse de la production de l'orthodoxie chrétienne par la concurrence entre les groupes, on découvre un Halbwachs attentif aux tensions et à la composition interne des groupes. Or, selon Bastide, Halbwachs aurait parfois « oublié que tout groupe est structuré, en état de déstructuration ou en état de restructuration » (1960 : 340), alors que « c'est la structure du groupe plus que le groupe qui fournit les cadres de la mémoire collective » (*ibid.* : 343). Selon toute vraisemblance, l'oubli n'est pas total¹⁹. Dans l'analyse que nous venons de retracer, le *conflit* entre des sectes concurrentes au sein de la communauté chrétienne joue un rôle crucial dans sa structuration théologique, et l'on croit reconnaître ainsi un certain *perspectivisme*. Cela, dans les deux cas, évoque Weber autant que Simmel, et rappelle la fine connaissance qu'avait Halbwachs de la sociologie allemande. Il n'est, dès lors, pas étonnant de trouver à cette esquisse halbwachsienne d'une sociologie de la théologie un air de famille avec l'analyse bourdieusienne du « champ religieux » – où la théologie est rapportée à un mouvement de rationalisation et d'autonomisation de la religion (Bourdieu, 1971 : 304) – dans la mesure où celle-ci est fortement inspirée de Weber²⁰. Certes, Halbwachs reste en grande partie tributaire du langage durkheimien que Marc Bloch lui reprocha (1925 : 78). Mais il n'y a manifestement aucun déterminisme qui pèse sur l'évolution de la pensée chrétienne. Comme toute mémoire collective, la mémoire chrétienne n'a pas été construite n'importe comment, son existence observe certaines lois qu'Halbwachs a mises en lumière. Cela étant, la finalité de cette construction n'était pas prévisible à l'avance, elle n'était pas écrite dès le début. Aussi faut-il prendre garde lorsque l'on parle de « finalisme » à propos de l'analyse sociologique chez Halbwachs : Bloch lui reproche d'écrire *comme si* la société avait des visées conscientes, comme si elle *voulait* ce qu'elle fait. Or, s'il y a un finalisme chez Halbwachs, qui prête effectivement parfois des intentions aux groupes, ce finalisme est un *perspectivisme* plus qu'un déterminisme : un collectif produit certains « courants de pensée et de croyances », il ne cherche pas consciemment à se donner précisément ce qu'il désire. Cela, pour

19. Bastide remarque que *La topographie*, ainsi que l'article de 1939 sur « La mémoire collective chez les musiciens » (Halbwachs, 1939) repris comme premier chapitre dans *La mémoire collective* (Halbwachs, 1997 : 19-50), paraissent plus satisfaisants de ce point de vue.

20. C'est en enseignant la sociologie des religions de Weber à la Faculté de Lille durant l'année universitaire 1962-1963, que Pierre Bourdieu eut l'idée du « champ religieux » (Fritsch, 2005 : 97). Sur la sociologie de la religion de P. Bourdieu, voir aussi, plus généralement : Dianteill (2002).

une raison simple : il abrite des groupes rivaux qui ont des désirs contradictoires, et on ne peut jamais savoir à l'avance qui l'emportera. Halbwachs n'annule donc pas la contingence humaine²¹. Sans rien abdiquer de l'explication sociologique, bien au contraire en lui interdisant certaines facilités du sociologisme durkheimien, il fait la preuve que la foi chrétienne est, pour reprendre le mot de Ricœur placé en exergue de cet article, « un hasard transformé en destin » (1996 : 38).

La spécificité du regard sociologique sur les questions théologiques

Dans sa recension des *Cadres sociaux de la mémoire*, Marc Bloch reprocha entre autres à Halbwachs cette remarque un peu rapide : « l'essentiel du dogme et du rite s'est fixé dès les tous premiers siècles de l'ère chrétienne » (1994 : 191)²². Nul doute que Halbwachs y a vu une invitation à approfondir l'analyse et à nuancer son opinion, ce dont, comme on vient de le voir, *La topographie* témoigne largement. Le processus de *production de l'orthodoxie théologique*, dans la mesure où il détermine les cadres de la mémoire chrétienne universelle, est détaillé par Halbwachs autant qu'il lui est possible de le faire avec les connaissances dont il disposait alors²³. Si l'on prenait au sérieux la sociologie de la théologie qu'il propose ainsi, nul doute qu'il y aurait aujourd'hui matière à développer les perspectives qu'il a esquissées, en les confrontant aux avancées de la recherche en exégèse biblique (Lassave, 2007). Halbwachs connaissait manifestement bien les écrits apocryphes chrétiens disponibles à son époque ; et il est assez fabuleux de constater que, alors que *La topographie* a paru en 1941, la bibliothèque de Nag Hammadi, contenant d'importants évangiles apocryphes rédigés dans l'intervalle qui intéresse Halbwachs, entre le I^{er} et le IV^e siècle, fut découverte en 1945, et les manuscrits de la Mer Morte en 1947²⁴... De même, des analyses semblables à celles qu'il ébauche à propos du Concile de Nicée et des controverses de doctrine essentielles auxquelles donnent lieu les premiers

21. Et, par conséquent, contre le reproche de Bloch, Gérard Namer paraît mal inspiré de vouloir grossir le trait, en assenant que la mémoire collective est « une réalité finalisante », qui plus est la seule qui vaille contre « l'univers factice de la reconstruction de type causal » (1997 : 259), et que les lois de la mémoire collective sont « un effet de la finalité collective » (*ibid.* : 284).

22. Cité par Bloch (1925 : 81).

23. Outre les textes bibliques et les récits de pèlerins, les principaux ouvrages sur lesquels Halbwachs fonde ses analyses sont ceux de l'École des Dominicains de Jérusalem (Vincent, Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*), de Gustave Dalman (*Les itinéraires de Jésus. Topographie des évangiles*) et, à un niveau plus littéraire, de Renan dont il discute abondamment la *Vie de Jésus*.

24. Coïncidence non moins notable, et qui devrait inciter à explorer à nouveau les voies de recherche ouvertes par Halbwachs : une édition intégrale en français des manuscrits de Nag Hammadi a été publiée dans la Bibliothèque de la Pléiade, en novembre 2007, un an tout juste avant que ne soit rééditée *La topographie*.

siècles du christianisme pourraient certainement être appliquées à la Réforme et à la Contre-réforme, ou bien encore aux controverses théologiques contemporaines, avec l'essor de la théologie de la libération, par exemple. Malheureusement, les travaux publiés sur ces sujets semblent systématiquement ignorer le travail précurseur d'Halbwachs. Les travaux de Jan Assmann, bien que ne portant pas sur la religion chrétienne, constituent une exception notable à ce constat : directement inspiré des *Cadres sociaux de la mémoire*, son travail sur l'évolution au fil des siècles de la mémoire de « Moïse l'Égyptien » (2001) peut être considéré comme un bon exemple du livre qui reste à écrire sur Jésus en croisant le programme esquissé par Halbwachs dans *La topographie* avec les enseignements de l'exégèse biblique²⁵.

Le seul autre à avoir, d'une certaine manière, suivi les traces d'Halbwachs en ce domaine est probablement le préfacier de la seconde édition de *La topographie*, Fernand Dumont, dont l'œuvre reste fort méconnue en France. Dans son livre *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien* (1987), il entreprend en effet de rapporter la structure de la théologie comme discours savant à la position qu'occupe le théologien tant au sein de la communauté religieuse que dans la société dans son ensemble. Bien qu'il ne prétende pas explicitement faire en cela œuvre de « sociologie de la théologie »²⁶, et qu'il ne fasse à aucun moment, dans cet ouvrage, explicitement référence à Halbwachs, on retrouve dans sa démarche une autre illustration de ce que le regard sociologique, posé sur les objets de la théologie, peut avoir de spécifique. Cette spécificité, Halbwachs la revendiquait sans détour dès les premières pages de *La topographie* : « Il y a toute une série de questions sur lesquelles nous n'avons pas à prendre parti. Jésus a-t-il été un Dieu, un être surnaturel, ou, simplement, un homme qui s'est cru Dieu ou fils de Dieu ? Jésus a-t-il existé ? Les Évangiles ont-ils quelque fondement historique ? » (2008 : 2). Cette posture est aussi celle que revendiquera, quelques années plus tard, François-André Isambert (1979 : 148) : « Le sociologue n'a évidemment pas à se poser le problème de la vérité, ou – comme le disaient les théologiens eux-mêmes, il n'y a pas si longtemps – de la “probabilité” de telle interprétation théologique ». On peut voir là une *neutralité axiologique* toute wébérienne : en aucun cas le sociologue ne doit *juger* la valeur des croyances chrétiennes, il se contente d'analyser comme des faits (sociaux) le *rapport* des chrétiens à leurs croyances, c'est-à-dire aux souvenirs et aux idées qui constituent la pensée chrétienne à travers les âges.

25. Dernière convergence de l'actualité éditoriale à souligner : *La mémoire culturelle*, ouvrage majeur d'Assmann, vient tout juste d'être traduit en français (2010). Sur la différence entre « mémoire collective » chez Halbwachs et « mémoire culturelle » chez Assmann, on se référera à l'utile commentaire d'Éric Brian dans le dossier introductif à la nouvelle édition de *La topographie* (Brian, 2008 : 123*-125*).

26. Selon Raymond Lemieux, Fernand Dumont propose pourtant dans cet ouvrage « une sociologie de la pratique théologique, c'est-à-dire de cette pratique sociale par laquelle l'Église, entendue comme lieu de tradition et d'histoire, communauté de foi dans l'histoire, tend à donner à l'expérience chrétienne ses *références* » (Roberge, Richard, Lemieux, 1989 : 151).

Cette suspension du jugement se justifierait par la nature des sources disponibles pour traiter ces questions. Selon Halbwachs, en effet, aucun des évangiles, ceux du Nouveau Testament comme les apocryphes, ne satisfait aux critères d'un témoignage historique fiable, tout simplement car « les préoccupations historiques telles que nous les concevons (...) étaient bien étrangères aux Chrétiens » qui les ont rédigés et qui cherchaient plutôt à « donner un aliment à la piété des masses » (2008 : 147-149). Halbwachs le notait déjà dans *Les cadres sociaux de la mémoire* : « La préoccupation de remonter aux textes et de reconnaître l'authenticité de ceux-ci (...) est toute récente, et ce n'est pas dans les conciles ou les assemblées religieuses, c'est dans les milieux non ecclésiastiques que la critique historique s'est fait jour, pour s'imposer ensuite aux théologiens » (1994 : 202). Aussi doit-on bien souligner que la découverte de la probable inauthenticité des récits évangéliques est une découverte éminemment *moderne*, résultant du travail critique de la raison. Si les évangiles n'ont jamais été historiquement fiables – ce qui autorise Halbwachs à parler d'une topographie *légendaire* des évangiles – les modernes sont les premiers à en être conscients et à considérer cela comme problématique. Du jour de cette prise de conscience, comme le rappelle Paul Ricœur, « l'Évangile lui-même est devenu un texte, une lettre ; en tant que texte il exprime une différence et une distance, aussi minimes soient-elles, à l'égard de l'événement qu'il proclame. (...) Dès lors la distance, en quelque sorte accidentelle, d'un homme du XX^e siècle, situé dans une autre culture, dans une culture scientifique et historique, – cette distance acquise est le révélateur d'une distance originelle qui est restée cachée tant qu'elle était une distance courte, mais déjà constitutive de la foi primitive elle-même » (1968 : 15).

Le croyant et le savant ne font, dès lors, pas le voyage en Terre sainte dans les mêmes dispositions, ils n'ont pas les mêmes exigences. Le pèlerin veut croire à l'authenticité historique des lieux qu'ils visitent ; aussi vient-il y chercher, aujourd'hui encore, l'introuvable : des vestiges authentiques du passage du Christ. Le miracle de la foi est tel que le pèlerin se comporte *comme si* tout ce qu'on lui montrait renvoyait directement à des vérités historiques, et cette illusion renforce sa foi. Le théologien, lui, *doute*, par profession, de l'authenticité de certaines localisations, mais il a foi en l'historicité des évangiles, et espère pouvoir par ses recherches trouver, prouver et attester ce qui est authentique. Dans son effort pour retrouver le « Jésus historique » derrière les tissus de légende, il ressemble à l'historien qui, comme Marc Bloch l'avait déjà signalé à Halbwachs, se soucie de débusquer « les erreurs de la mémoire collective » (Bloch, 1925 : 80). Le sociologue, enfin, prend les localisations comme des *données*, il ne cherche pas à remonter à leur origine pour éprouver leur fiabilité ; il regarde au contraire en aval ce qu'il advient d'elles, comment elles se déplacent, évoluent, se contredisent, en fonction de l'évolution de la structure théologique de la croyance. La citation est célèbre : « Nous ne cherchons pas si les traditions sur les lieux saints sont exactes, sont conformes aux faits anciens. Nous les prenons toutes formées, à

partir du moment où elles nous apparaissent, et nous les étudions au cours des siècles qui suivent. Si, comme nous le croyons, la mémoire collective est essentiellement une reconstruction du passé, si elle adapte l'image des faits anciens aux croyances et aux besoins spirituels du présent, la connaissance de ce qui était à l'origine est secondaire, sinon tout à fait inutile, puisque la réalité du passé n'est plus là, comme un modèle immuable auquel il faudrait se conformer » (Halbwachs, 2008 : 7) ²⁷.

En refusant de se soucier de l'authenticité des localisations des souvenirs de la vie de Jésus relatés par les évangiles, le sociologue évite de s'enfermer dans le cercle de l'herméneutique biblique qui préoccupe les théologiens. Il se replace aussi dans la posture des premiers chrétiens et dans la dynamique propre de leur mémoire : contrairement aux historiens, il rend justice à leur foi, en refusant de transposer dans le domaine de la connaissance ce qui par essence relève de la confiance. Les évangiles sont peut-être des légendes, mais les chrétiens n'ont jamais eu besoin, pour croire à ces récits, d'avoir la certitude historique que ce qu'ils racontaient était *exact* : il leur suffisait que cela soit *vrai*, non d'une vérité historique, mais de la vérité révélée étayée par la théologie. Il est impossible de saisir l'évolution de la mémoire collective des chrétiens sans prendre au sérieux ce point de vue. C'est pourquoi, dans *La topographie*, l'heure est moins à « la condamnation de toute histoire » (Namer, 1997 : 281) qu'à la condamnation, dans le domaine théologique, de toute *vérité historique*. À cet égard, la réflexion d'Halbwachs n'est pas sans rappeler la portée et les limites de l'entreprise de « démythologisation » de la figure christique entreprise par Rudolf Bultmann (1968) ²⁸ : à bien lire *La topographie*, il semble en effet impossible, derrière le souvenir d'un Jésus surnaturel et peut-être purement légendaire, de parvenir à atteindre un « Jésus historique » ²⁹. Mieux que quiconque, Fernand Dumont avait très tôt souligné, en conclusion de sa préface à *La topographie*, cette probable réticence d'Halbwachs à vouloir aller plus loin : « De la vie et des témoignages des premières communautés – de ce qu'Halbwachs appelle mémoire collective –

27. Cette posture était déjà présente dans *Les cadres sociaux de la mémoire*, mais moins clairement affirmée, elle n'avait pas dû retenir l'attention de Bloch : « Détournons notre attention de l'origine ou du sens profond des mythes. Ne cherchons plus derrière ces traditions les événements (...) dont elles sont peut-être l'écho. Prenons-les pour ce qu'elles sont aux yeux des fidèles » (Halbwachs, 1994 : 187).

28. Le volume en français rassemble deux ouvrages publiés initialement en 1926 et 1958, et livrent donc une réflexion qui est contemporaine du travail de Maurice Halbwachs.

29. En cela aussi le travail d'Halbwachs marque, par avance, les limites de l'ambitieuse entreprise de Jérôme Prieur et Gérard Mordillat (1999 ; 2004) en vue de rendre accessible au grand public un récit se voulant historiquement authentique de la vie de Jésus et de la naissance du christianisme (voir aussi les documentaires audiovisuels : *Corpus Christi* et *L'Origine du christianisme*). À l'inverse, Halbwachs réalise en sociologue pour le Nouveau Testament un travail identique à celui que réaliseront, exactement soixante ans après lui, des archéologues pour l'Ancien Testament, démontrant que la plupart des localisations y sont inexactes et les récits improbables, de sorte que les événements qui y sont rapportés sont probablement légendaires (Finkelstein, Silberman, 2002).

[l'exégèse biblique] essaie de dégager les lois et les structures ; ensuite, mais à la fin seulement, on tâche de retrouver, comme en un noyau, le Jésus historique. Sur la dernière démarche, Halbwachs n'aurait peut-être pas été d'accord » (1971 : IX-X). Il est en effet fort probable qu'Halbwachs, constatant (à regret)³⁰ la rupture de la tradition chrétienne, n'aurait pas admis la validité du passage de la première étape à la seconde. Tout juste pouvons-nous supposer qu'il se serait plus retrouvé dans l'entreprise du philosophe existentialiste Karl Jaspers, elle aussi marquée par une certaine influence wébérienne : « Il ne s'agit pas ici de montrer Jésus comme un personnage historique dont la figure est garantie par des documents irréfutables ; mais à travers les voiles de la tradition, on peut apercevoir la réalité qu'il représente » (Jaspers, 1989 : 252). Chez Jaspers, comme chez Halbwachs, rien n'est accessible au-delà de la représentation, la mémoire chrétienne se présente d'emblée comme pensée symbolique.

La contribution de la sociologie de la théologie à la sociologie de la sociologie

Lorsque, en débutant cet article, nous évoquions quelques noms d'intellectuels ayant consacré leur réflexion tant à la théologie qu'aux sciences humaines, nous aurions très bien pu ajouter celui de Paul Ricœur. Or, si Ricœur n'est pas sociologue, il existe indéniablement, au moins depuis le milieu des années quatre-vingts, des usages de son œuvre qui ont contribué à importer dans la sociologie française des concepts issus de la théologie (Truc, 2005)³¹. Luc Boltanski en témoigne : « La lecture de Ricœur a donné l'autorisation d'un basculement (...), sur le plan de la recherche, qui a été de rendre licite la reprise de concepts issus du corpus religieux, *plus précisément de la théologie*, pour les mettre en œuvre dans le champ des sciences sociales » (2006 : 49-50). Cela est certes moins vrai en Allemagne où, au moins depuis Schleiermacher (que Ricœur a largement contribué à faire connaître en France), les problèmes de l'exégèse biblique ont toujours nourri la réflexion épistémologique sur les « sciences de l'esprit »³². Il reste qu'en France, Boltanski (1990) importa dans son appareil théorique la notion théologique d'*agapè*, et que Nathalie Heinich, au sujet de la sociologie de Bruno Latour qui prolonge par certains aspects celle de Boltanski, a ensuite pu se demander si

30. Il convient sans doute de le rappeler encore, Halbwachs entame sa conclusion en écrivant : « Nous ne pouvons, avons-nous dit, faire que des hypothèses sur les localisations chrétiennes avant le IV^e siècle. Regrettons-le, puisque dans cette période ont pu se former ou se maintenir bien des souvenirs que nous retrouvons ensuite » (2008 : 117).

31. Pour une étude exhaustive de cet « effet Ricœur » dans l'ensemble des sciences humaines, voir Dosse (1995).

32. Je remercie Louis Quéré d'avoir attiré mon attention sur ce point. Voir aussi, au début de cet article, les remarques concernant le dialogue explicite que Max Weber entretenait avec les théologiens de son époque. Du reste, il convient de rappeler que la langue allemande moderne a avec les Écritures des rapports sans doute plus anciens et profonds que le français (Brian, 2008 : 123*).

elle n'était pas en définitive « très catholique » (Heinich, 2007)³³. On pourrait soulever le même problème au sujet d'un concept dont l'usage est encore plus généralisé en sociologie : celui de tradition. « Que le concept de tradition tel qu'il est aujourd'hui communément utilisé par les spécialistes des sciences sociales (...) ait quelque chose à faire avec la notion de tradition telle que l'ont élaborée depuis deux millénaires les théologiens ; et que la réflexion des seconds puisse, sous certains rapports, concourir aux questionnements des premiers : voilà ce que beaucoup ont oublié, et quelques-uns occulté » (Boutry, 1995 : 39)³⁴. Voilà pourtant ce qu'Halbwachs montrait en pleine lumière dans *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*. On peut en effet juger en dernière instance qu'Halbwachs y développe une authentique « sociologie de la tradition » (Hervieu-Léger, 2001 : 231 ; 2008 : 41*), la tradition étant le nom que l'on donne généralement à ce qu'Halbwachs désigne comme un « courant de pensée et de croyance ».

L'importance prise en sociologie par des concepts tirés de la théologie aurait dû depuis longtemps commander un rapport plus réflexif entre les deux disciplines, et stimuler par conséquent l'essor d'une véritable sociologie de la théologie. Il y a là matière non seulement à étendre le champ des connaissances et des domaines d'application de la sociologie, mais aussi à contribuer, indirectement, à une sociologie de la sociologie, en faisant retour sur ce qui semble parfois s'apparenter à un refoulé ou un impensé théologique de la démarche sociologique³⁵. Comme nous avons tenté de le montrer dans cet article, Halbwachs avait ouvert la voie. Avant Ricœur et ceux qui s'en sont inspirés, il doit être reconnu comme le premier, dans la sociologie française, à « avoir levé l'interdit du religieux et, singulièrement, du religieux chrétien » (Boltanski, 2006 : 50)³⁶. Mais sans doute était-ce au pire moment, en pleine Seconde Guerre mondiale, peu de temps avant de

33. Le terme de « catholique » étant entendu par Heinich non pas, certes, au sens littéral ou institutionnel, mais « au sens interprétatif », désignant « un rapport à la vérité scientifique, à la métaphysique, et à la représentation, qui possède de profondes affinités avec la sensibilité catholique – et pas seulement, insistons-y, religieuse ou même chrétienne » (2007 : 14). Ce qui fait problème, selon elle, dans la sociologie de Latour, c'est donc « son projet métaphysique, lui-même succédané d'un projet théologique désormais impossible » (Heinich, 2007 : 25). On voit bien que ce qui semble en jeu est en définitive l'introduction subreptice et apparemment non contrôlée d'un langage et d'une visée théologiques dans l'entreprise sociologique.

34. Sur ce point, voir aussi Boeglin (1998). Il convient d'ajouter que les philologues ont joué en ce domaine un rôle sans doute équivalent à celui des théologiens : cf. Gadamer (1996).

35. Que l'on songe, par exemple, aux dernières lignes des *Méditations pascaliennes* de Pierre Bourdieu : « Et la sociologie s'achève ainsi dans une sorte de théologie de la dernière instance : investi, comme le tribunal de Kafka, d'un pouvoir absolu de véridiction et d'une perception créatrice, l'État, pareil à l'*intuitus originarius* divin selon Kant, fait exister en nommant, et en distinguant. Durkheim, on le voit, n'était pas aussi naïf qu'on veut le faire croire lorsqu'il disait, comme aurait pu le faire Kafka, que "la société, c'est Dieu" » (Bourdieu, 1997 : 288).

36. Il y a plus de soixante ans, Halbwachs n'avait pas non plus attendu Ricœur pour s'intéresser à comment « le récit devient (...) une logique en action » (Halbwachs, 2008 : 149), ce qu'il observait déjà dans l'activité sociale de réflexion symbolique par laquelle la mémoire des récits évangéliques s'entretient. Par les sources mêmes qu'il privilégiait dans son enquête et son refus de considérer l'authenticité des faits originels, il préfigurait ce que l'on a depuis qualifié de « tournant narratif » en sociologie.

mourir, qu'il s'engagea dans cette courageuse entreprise. Telle raison n'est sans doute pas la moindre pour laquelle ce livre est resté jusqu'à aujourd'hui largement méconnu, et son geste fondateur oublié. Gageons toutefois qu'il n'est pas trop tard pour le redécouvrir, et que les sociologues qui ont déjà lu Ricœur se réjouiront en découvrant dans *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, à l'occasion de sa réédition, bien plus qu'une monographie de sociologie de la mémoire.

Gérôme TRUC
 Institut Marcel Mauss – EHESS/CNRS
 Casa de Velázquez – EHEHI Madrid
 gerome.truc@ehess.fr

Bibliographie

- ANSART Pierre, 2004 « Maurice Halbwachs, la créativité en sociologie », in Deloye Y., Haroche C., (dirs.), *Maurice Halbwachs. Espaces, mémoires et psychologie collective*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 17-31.
- ASSMANN Jan, [1997] 2001, *Moïse l'Égyptien*, Paris, Aubier.
- , [1992] 2010, *La mémoire culturelle*, Paris, Aubier.
- BASTIDE Roger, 1960, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, Presses Universitaires de France.
- , 1970, « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année sociologique*, III, pp. 65-108.
- BERGER Peter, LUCKMANN Thomas, [1966] 1996, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.
- BLOCH Marc, 1925, « Mémoire collective, tradition et coutume. À propos d'un livre récent », *Revue de synthèse historique*, vol. XL (nouvelle série XIV), n° 118-120, pp. 73-83.
- BOEGLIN Jean-Georges, 1988, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris, Éditions du Cerf.
- BOLTANSKI Luc, 1990, *L'Amour et la Justice comme compétences*, Paris, Métailié.
- , 2006, « L'effet Ricœur dans les sciences humaines » (table ronde), *Esprit*, 323, pp. 43-67.
- BOURDIEU Pierre, 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12-3, pp. 295-334.
- , 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil.
- BOUTRY Philippe, 1995, « Tradition et écriture. Une construction théologique », *Enquête*, 2, pp. 39-57.
- BRIAN Éric, 2008, « Portée du lexique halbwachsien de la mémoire », in Halbwachs M., *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* (1941), Paris, Presses Universitaires de France, pp. 113*-146*.
- DECONCHY Jean-Pierre, 1971, *L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale*, Paris, Éditions ouvrières.

- DIANTEILL Erwan, 2002, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives de sciences sociales des religions*, 118, pp. 5-19.
- DOSSE François, 1995, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte.
- DUMONT Fernand, 1971, « Préface », in Halbwachs M., *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. V-X.
- , 1987, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides.
- FINKELSTEIN Israel, SILBERMAN Neil Asher, 2002, *La Bible dévoilée*, Paris, Bayard.
- FRIEDMANN Georges, 1955, « Maurice Halbwachs », in Halbwachs M., *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, Paris, Marcel Rivière.
- FRICTSCH Philippe, 2005, « Contre le totémisme intellectuel », in Mauger G., (éd.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Bellecombès-en-Bauges, Éditions du Croquant, pp. 81-100.
- GADAMER Hans-Georg, [1960] 1996, *Vérité et méthode*, Paris, Éditions du Seuil.
- GURVITCH Georges, 1966, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HALBWACHS Maurice, 1925, *Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim*, Paris, Stock.
- , 1939, « La mémoire collective chez les musiciens », *Revue Philosophique*, 3-4, pp. 136-164.
- , 1955, *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, Paris, Marcel Rivière.
- , [1938] 1970, *Morphologie sociale*, Paris, Armand Colin.
- , [1925] 1994, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.
- , [1950] 1997, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
- , [1941] 2008, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HEINICH Nathalie, 2007, « Une sociologie très catholique ? À propos de Bruno Latour », *Esprit*, 334, pp. 14-26.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2001, « Maurice Halbwachs (1877-1945). Religion et mémoire », in Hervieu-Léger D., Willaime J.-P., *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 195-232.
- , 2008, « La religion comme chaîne de mémoire », in Halbwachs M., *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* (1941), Paris, Presses Universitaires de France, pp. 31*-41*.
- ISAMBERT François-André, 1979, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Éditions du Cerf.
- JAISSON Marie, 2008, « Mémoire collective et espace social », in Halbwachs M., *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* (1941), Paris, Presses Universitaires de France, pp. 73*-97*.
- JASPERS Karl, [1956] 1989, *Les grands philosophes*, Paris, Presses Pocket.
- LASSAVE Pierre, 2007, « Ce que les Écritures saintes font à leur science. Vers une sociologie de l'exégèse biblique contemporaine », *Archives de sciences sociales des religions*, 139, pp. 47-66.
- LE BRAS Gabriel, 1937, « Les transformations religieuses des campagnes françaises depuis le fin XVII^e siècle », *Annales sociologiques*, série E, fasc. 2.

- MAÎTRE Jacques, 1966, « La sociologie du catholicisme chez Czarnowski, Halbwachs, Hertz et Van Gennep », *Archives de sociologie des religions*, 21, pp. 55-68.
- MARCEL Jean-Christophe, 2001, *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Presses Universitaires de France.
- , 2004, « Les derniers soubresauts du rationalisme durkheimien », in Deloye Y., Haroche C. (dirs.), *Maurice Halbwachs. Espaces, mémoires et psychologie collective*, Paris, Publications de la Sorbonne, pp. 51-64.
- MESLIN Michel, 1983, « Le sociologue et le théologien, ou l'impossible rencontre », *Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuses*, 17, pp. 13-30.
- MORDILLAT Gérard, PRIEUR Jérôme, 1999, *Jésus contre Jésus*, Paris, Éditions du Seuil.
- , 2004, *Jésus après Jésus*, Paris, Éditions du Seuil.
- MUCCHIELLI Laurent, 1993, « La guerre n'a pas eu lieu : les sociologues français et l'Allemagne (1870-1940) », *Espaces Temps*, 53-54, pp. 5-18.
- NAMER Gérard, 1994, « Postface », in Halbwachs M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, pp. 297-367.
- , 1997, « Postface », in Halbwachs M., *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, pp. 237-295.
- PARASIE Sylvain, 2005, « Rendre présent l'«Esprit-Saint». Ethnographie d'une prière charismatique », *Ethnologie Française*, 2, pp. 347-354.
- PHARO Patrick, 1997, *Sociologie de l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France.
- RICEUR Paul, 1968, « Préface » in Bultmann R., *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 9-28.
- , [1990] 1996, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.
- ROBERGE René-Michel, RICHARD Jean, LEMIEUX Raymond, 1989, « De la situation du théologien à la structure de la théologie. À propos d'un ouvrage récent », *Laval théologique et philosophique*, 45-1, 1989 (<http://id.erudit.org/iderudit/400431ar>).
- RUBENSTEIN Richard E., [1999] 2001, *Le jour où Jésus devint Dieu*, Paris, La Découverte.
- SÉGUY Jean, 1970, « Sociologie de la connaissance et sociologie des religions », *Archives de sociologie des religions*, 30, pp. 91-107.
- , 1972, « Histoire, sociologie, théologie », *Archives de sociologie des religions*, 34, pp. 133-151.
- STEINER Philippe, 1992, « L'Année sociologique et la réception de l'œuvre de Max Weber », *Archives européennes de sociologie*, 33, pp. 329-349.
- TRUC Jérôme, 2005, « Une désillusion narrative. De Bourdieu à Ricœur en sociologie », *Tracés*, 8, pp. 47-67.
- WEBER Max, [1905] 2003, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J-P. Grossein, Paris, Éditions Gallimard.

Résumé

Bien que de nombreux auteurs aient fait œuvre à la fois de sociologue et de théologien, il n'existe pas à proprement parler de « sociologie de la théologie ». L'objet de cet article est de proposer une relecture de La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte de Maurice Halbwachs afin de montrer que ce livre offre autant une étude de sociologie de la mémoire qu'une esquisse de sociologie de la théologie. Après avoir précisé en quoi on peut parler d'une étude de la « construction sociale de la pensée chrétienne » chez Halbwachs, on revient plus en détails sur la façon dont il analyse le mécanisme de production de l'orthodoxie théologique, puis sur la spécificité du regard que le sociologue porte sur les questions théologiques. Enfin, la conclusion est l'occasion de souligner ce que pourrait apporter la sociologie de la théologie à la sociologie en elle-même.

Mots-clés : Halbwachs, théologie, mémoire, topographie, Évangiles.

Abstract

Even if various authors contributed to sociology as well as to theology, nothing like a “sociology of theology” exists. The aim of this article is to offer a rereading of La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte by Maurice Halbwachs, in order to show that this book is not only a study of sociology of memory but also an outline of a sociology of theology. After having defined in what extent we can find a study of “the social construction of the Christian thought” in Halbwachs' work, we turn to the way he analyses the production process of the theological orthodoxy, and then to the specificity of the sociological point of view on theological questions. Finally, the conclusion gives us the occasion to underline what the sociology of theology could bring to sociology itself.

Key words: Halbwachs, theology, memory, topography, The Gospels.

Resumen

Aunque varios autores han contribuido tanto a la sociología que a la teología, no se puede decir que existe realmente una “sociología de la teología”. Este artículo propone una relectura de La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte de Maurice Halbwachs que pretende mostrar que este libro es tanto un estudio de sociología de la memoria que un esbozo de sociología de la teología. Después de haber precisado en qué medida podemos hablar de un estudio de la “construcción social del pensamiento cristiano” en el trabajo de Halbwachs, nos centramos en la manera con la cual analiza el mecanismo de producción de la ortodoxia teológica, y luego en la especificidad del punto de vista sociológico sobre los problemas teológicos. Por fin, la conclusión nos da la ocasión de destacar lo que la sociología de la teología podría traer a la sociología en general.

Palabras clave: Halbwachs, teología, memoria, topografía, Evangelios.