

**Question introductive :** « D’abord, pourquoi nous retrouvons-nous ici, dans la maison Auguste Comte dans le 6<sup>e</sup> arrondissement de Paris ? »

Il est vrai que cela ne semble pas naturel qu’un médiéviste invite des représentants de la revue *Circé* dans la maison Auguste Comte – qui a la gentillesse d’ailleurs de nous ouvrir ses portes. En fait, c’est le fruit d’un hasard et probablement aussi d’un problème de fond me concernant, dont on reparlera peut-être par la suite. Le hasard, du fait que j’appartiens à l’équipe du Centre d’études en sciences sociales du religieux (CÉSor) de l’EHESS, qui a été pendant longtemps, jusqu’en septembre dernier, installé ici, au 10 rue Monsieur-le-Prince. Et lorsque cette équipe, que j’ai dirigée, s’est créée et est arrivée ici, je me suis dit immédiatement : « Mais, c’est de la providence ! » La providence que des gens qui travaillent sur le religieux se retrouvent chez Auguste Comte – puisque nous sommes dans l’appartement, mais c’est l’ensemble de l’immeuble qui est attaché à son image. Auguste Comte qui bien évidemment, du point des interrogations sur la préhistoire des sciences sociales du religieux, ou disons plus concrètement la préhistoire de la sociologie, est une figure fondatrice, puisque c’est même lui qui a imposé l’usage technique du terme « sociologie » à partir de 1839. Pour nos travaux, qui sont très largement liés à la constitution de la discipline des sciences sociales des religions, nous avons là un point d’appui tout à fait naturel. Cette histoire heureuse a été que, pendant un certain nombre d’années, nous avons développé nos travaux avec la coopération du musée Auguste Comte, de son centre de recherche qui est au premier étage ; et j’espère bien d’ailleurs que, malgré notre départ sur le campus Condorcet, nous allons pouvoir continuer ensemble. Et à titre personnel, cette préhistoire de la sociologie m’intéressait particulièrement puisque je travaille maintenant sur les discours de société de l’Église se recomposant sur une base ancienne, et se recomposant au XIX<sup>e</sup> siècle, dans un jeu de miroir tout à fait fascinant entre Église et utopie sociale. Au titre des utopies sociales, Auguste Comte est particulièrement important. D’ailleurs, Auguste Comte et le Moyen Âge, c’est un thème absolument fascinant, malheureusement trop peu connu et trop peu travaillé.

### **Bloc 1. : Une histoire sociale de l’Église**

**Question 1 :** « Vous êtes l’un des spécialistes du renouveau des travaux sur l’Église, au tournant de la fin des années 1970-1980. Jusqu’ici, comment est-ce que les historiens faisaient de l’histoire ecclésiastique ? Et pourquoi cet intérêt pour l’Église comme objet d’étude ? »

À cette époque, – je commence à fréquenter les premiers séminaires de Michel Mollat à Paris IV, très exactement en 1974 – l'histoire de l'Église à l'université laïque n'existe pas. D'ailleurs Mollat, qui s'appelle Mollat du Jourdain à l'étage du dessous pour faire de l'histoire navale, s'appelle Mollat pour bien qu'on comprenne qu'il est de la famille du grand Mollat, Monseigneur Mollat. C'est un enseignement officiel mais relativement marginal, d'ailleurs le public, en dehors de quelques originaux à cheveux longs comme moi ou comme Jacques Berlioz, c'est le gris-souris des ecclésiastiques encore dans l'institution ecclésiale ou des ecclésiastiques qui ont déjà été intégrés, et ils l'ont été dans ces années-là en masse, au CNRS. Mais enfin, disons que c'est de l'histoire ecclésiastique pour elle-même. Nous sommes malgré tout à un moment de renouvellement de génération, où la génération qui m'a précédé, celle de quelqu'un de bien connu comme André Vauchez, les membres du groupe de la Bussière, est en train de prendre la citadelle de l'université laïque à la hussarde, mais nous n'en sommes pas encore tout à fait là, puisqu'ils sont encore maîtres de conférences ou maîtres-assistants à l'époque. André Vauchez est directeur des études médiévales à Rome. C'est une génération qui va investir cette citadelle avec des questionnaires qui ne sont pas du tout les miens ni ceux de la génération que je représente, c'est-à-dire : « Est-il possible dans l'université laïque de prendre notre objet de foi, puisque ce sont des gens qui se sont engagés dans la vie de l'Église ? Est-ce qu'on peut le prendre comme objet d'études ? ». Ils commencent à développer une histoire respectable, qui est une histoire religieuse, mais avec laquelle je ne me sens aucune espèce d'affinité, même si ce sont eux qui nous ont conforté, moi et ma génération, à rentrer dans cette équipée. Et, si vous voulez, il y a eu une équivoque. Une équivoque d'ailleurs qui a été assez dramatique parce que quand il a fallu s'expliquer, il a fallu s'expliquer comme gens qui ne parlent pas du tout de la même chose. L'histoire religieuse pour elle-même, pour essayer d'alimenter la place des laïcs dans un cadre qui est celui du renouvellement de Vatican II, cela ne m'a jamais concerné. Mon histoire personnelle est celle d'un jeune catholique de l'Ouest, ce avec quoi j'ai fait rupture et ce qui m'a mené vers d'autres cieux. La reconversion du thème « Église » dans l'université laïque sur ces deux générations s'est faite sur des bases relativement distinctes et qui se sont, au milieu des années 1980, radicalement dissociées. On tait toutes ces dimensions qui sont celles des inimitiés et des oppositions, des classements ou déclassements institutionnels qui sont liés au fait qu'on est ou qu'on n'est pas dans un cercle d'affinités, là c'est une chose qui a été très vivante au milieu des années 1980 et ensuite 1990, où nous avons vraiment été dans des travaux à front complètement renversé.

**Question n°2 :** « Avec la parution en 1998 d'*Ordonner et exclure. Cluny face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, vous posiez la question de l'Église comme institution ordonnant et englobant

le monde social, quitte à en exclure une partie. Par la suite, vos différents travaux vous ont conduit à penser l'Église comme devenant une "institution totale". Vous parlez même de coextensivité entre l'Église et la société. Comment s'est construite cette relation ? Et pourquoi peut-on dire que la société occidentale s'est définie et construite dans l'intolérance ? »

La question s'est faite en trois temps bien distincts. Le premier temps est celui de mon propre passé et de mes propres déterminants. Je disais à l'instant que je viens d'un monde catholique de l'Ouest – ma mère est angevine – c'est le monde d'opposition entre Républicains et Chouans ; mon père frioulan vient aussi d'un monde catholique. Cela m'a bercé, je suis un produit, évidemment difficilement à imaginer aujourd'hui, de la civilisation paroissiale : l'école était celle de la paroisse, les loisirs étaient ceux de la paroisse avec le patron, avec la colonie de vacances. J'ai été baigné là-dedans et mon accès à la culture s'est fait dans le catholicisme. C'est sûr que cela a complètement déterminé mes intérêts profonds pour un historien de la culture occidentale. Donc premier temps : un objet d'Église mais lorsque j'ai commencé mes études, c'était inavouable. Jamais je n'aurai osé dire, au début des années 1970, à mes copains que la question m'intéressait. D'ailleurs on n'en parlait jamais et elle ne m'intéressait pas. Cela a été la découverte dans un tout autre contexte de l'actualité de l'Église pour les sciences sociales contemporaines : la lecture, à une époque où nous étions tous embarqués dans l'aventure psychanalytique lacanienne, en avril 1974 du grand livre de Pierre Legendre *L'amour du censeur*. À la lecture de ce livre conforté par tous les psychanalystes qui m'entouraient, je me suis plongé avec délice dans cette thèse qui me paraît maintenant un peu excessive : la constitution de la bureaucratie occidentale sur une base canonique ecclésiale. J'ai redécouvert mon passé de jeune catholique fasciné par cette Église en voyant qu'elle avait une actualité contemporaine dans les sciences sociales. Mon aventure s'est nouée là. La lecture de Pierre Legendre a généré l'envie de pouvoir entamer des premiers travaux de recherche ; passant par la maîtrise avec Michel Mollat sur des questions de pénitence. Le livre de Pierre Legendre était très largement inspiré de la bureaucratisation des consciences avec la casuistique pénitentielle qui se mettait en place dans l'Occident avec la pénitence privée au cours du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècle. La lecture commence là.

Puis après l'agrégation et la détermination d'un sujet de thèse, je me suis retrouvé embarqué dans des sujets d'Église puisque c'étaient ceux-là que je voulais aborder. Lorsque je suis rentré, après ma première thèse, au CNRS, le projet déposé portait sur l'ecclésiologie des moines. J'avais travaillé sur les moines de Cluny pour des raisons techniques d'édition de texte pour comprendre mon

travail de l'intérieur à partir de ce qu'était matériellement la documentation. Je pense que c'est aussi symptomatique de ma génération : ne plus écouter nos maîtres, Georges Duby et les autres, déblatérer à l'infini à des distances stratosphériques sur les coquilles de Jacques Paul Migne. Notre boulot est un travail de manuscrit ; j'ai fait une thèse de troisième cycle pour apprendre mon métier sur les manuscrits ; une thèse d'édition de texte. Quand je rentre au CNRS, c'est un thème beaucoup plus large d'ecclésiologie monastique avec l'idée que le discours d'Église qui se construit entre le monde carolingien auxerrois, un milieu de cour et Cluny, contre le monde de l'aristocratie laïque, est un discours de société qui va alimenter la grande réforme grégorienne avec cette question : où place-t-on la césure importante pour le médiéviste : est-ce que c'est la mutation de l'an Mil, la révolution féodale – j'appartenais au cercle des disciples de Georges Duby – ou est-ce que la vraie césure est la césure de la réforme grégorienne ? Lorsque je me suis retrouvé embarqué dans ce travail à long terme, le privilège d'un chercheur du CNRS dans sa première temporalité avec une liberté de travailler plus ou moins vite, j'avais beaucoup de difficultés à définir ce qu'était l'ecclésiologie des moines ; c'est-à-dire la façon dont ils définissaient leur Église et la façon dont ils concevaient la société avec ce sentiment que les termes étaient interchangeables. C'est l'invitation à participer au séminaire de Monique Zerner sur deux ans à Nice, qui a été un grand séminaire fondateur, d'où est ressorti ce livre *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*. Le livre avait pour idée que l'hérésie est quelque chose qui se construit ; on ne connaît pas les hérésiologues et on reconstitue leurs discours à partir du discours d'Église. En étant invité à travailler sur un des grands auteurs clunisiens que j'avais dans mon corpus, Pierre le Vénérable, auteur d'un grand traité contre les pétrobrusiens autour de Pierre de Bruys au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, je suis rentré dans la problématique antihérétique. Je me suis aperçu que j'avais la clé, là : le discours développé par les polémistes antihérétiques servait à construire un rapport doctrinal qui nécessitait des opposants. On était dans une logique chrétienne des origines : le dogme se construit contre ceux qu'on va déclarer hérétiques. La pioche a été bonne : Pierre le Vénérable qui travaillait contre les hérétiques sur des questions distinctes, mais qui pour certaines étaient complètement nouvelles comme le suffrage pour les défunts ou bien l'utilité des lieux de culte, le faisait à contre-front puisqu'il développait des thèses soi-disant canoniques mais qui allaient contre les Pères de l'Église de l'époque d'Augustin, par exemple. Les hétérodoxes n'étaient pas ceux qu'il condamnait : c'était au fond lui-même. C'était une construction d'une doctrine à nouveaux frais, complètement neuve. Ces questions m'ont fasciné et j'ai continué à travailler dessus après. Là où la pioche a été bonne, c'est que cet auteur avait fait un traité sur les hérétiques mais aussi contre les juifs ; il est l'un des premiers à lire le Talmud, c'est-à-dire la littérature rabbinique et le premier traité contre les musulmans avec la première traduction des autorités coraniques. Donc, un ensemble de trois traités

qui composaient une sorte de système global qui va être qualifié quelques années plus tard par Alain de Lille, autre grand polémiste contre les déviants, d'hérésie générale. J'étais dans un contexte où l'hérésie générale pouvait déboucher sur la constitution d'une ecclésiologie globale qui est plus ou moins l'ecclésiologie de la réforme de l'Église de l'époque grégorienne et au-delà.

Le troisième temps pour la coextensivité entre Église et société – le terme est d'Alain Guerreau – est venu dans un contexte collectif. Nous sommes les produits de l'ère du temps : mes questions sont les miennes, c'est moi qui les ai débattues, mais cela s'est fait en communauté. Alain Guerreau était pour nous un grand aîné. Je parlais de la génération des historiens catholiques comme André Vauchez mais il y avait à côté de cela la génération des chartistes ayant fait le pas de l'université avec deux personnages extrêmement importants pour ma génération et moi : Jean-Claude Schmitt et l'ouverture vers l'anthropologie historique et la cohabitation avec l'école de Jacques Le Goff et puis Alain Guerreau qui a été quelqu'un de très important pour toutes les questions qui m'ont intéressé. Il déterre littéralement la question de l'*ecclesia* au milieu des années 1990 et me donne un horizon intellectuel que je n'espérai pas et une légitimité du questionnaire qui m'a permis de poursuivre mes propres questions sur des terrains plus microscopiques que les siens mais disons une macrostructure de pensée dont nous sommes dépendants. Il est certain que sans Alain Guerreau, nous n'aurions pas généré le travail que nous avons mené jusqu'aux questions de spatialité. Cette idée que l'Église va être une structure englobante, une institution totale, elle s'accompagne de l'idée que c'est une structure qui s'impose et qui va spatialement être cohérente. Ce mouvement de contrôle des terres, des hommes et des pouvoirs se passe par un phénomène de fixation qui nous met dans un questionnaire évidemment complètement présent et dont j'avais beaucoup entendu parler comme étudiant puis comme collaborateur proche de Georges Duby, qui était lié au processus d'*incastellamento* de Pierre Toubert et toutes les problématiques de l'encellulement de Robert Fossier. Avec Alain Guerreau, nous pouvions déboucher sur un questionnaire nouveau : finalement, l'Église ne serait-elle pas elle-même une structure favorisant la cellule ? voire, comme va le dire plus tard Michel Lauwers, qui est de la génération d'après : N'est-il pas possible de parler d'*inecclesiamento* ? Autrement dit, de structures principales d'encadrement des populations qui donnent son sens globalement au Moyen Âge central, lié à une structure d'Église. Grâce à Alain Guerreau, se fait quelque chose d'essentiel : dans l'histoire sociale, on intègre l'Église alors que nous combattions, sans avoir toujours les mots, nos aînés qui faisaient de l'histoire religieuse qui ne nous intéressait pas beaucoup parce qu'elle avait sa propre logique qui me paraissait trop parcellaire pour rendre compte globalement du Moyen Âge, et qui ne m'intéressait pas pour le segment du haut Moyen Âge, ou Moyen Âge central sur lequel je travaillais.

Ensuite, la question s'est rebattue lorsque je suis sorti du haut Moyen Âge pour entamer des choses de plus grande envergure où j'ai de nouveau retrouvé la problématique du questionnaire d'histoire religieuse.

**Question n°3 :** « Vous vous êtes intéressé, dans *La Maison Dieu*, au passage de l'Église comme corps social à l'Église comme architecte de la société du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Puis, du XIII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, dans *Cité de Dieu, cité des hommes*, vous explorez la coexistence de cette Église, architecte traditionnelle de la société et de l'État politique émergent, architecte moderne de la cité des hommes, matérialisée dans la ville. Dans une histoire longue de l'Église en Occident, comment évoluerait ce rapport dans les siècles suivants ? Et, d'après vous, la révolution numérique que nous vivons aujourd'hui change-t-elle globalement la manière dont l'architecture de l'espace fait société ? »

La question, au départ, se pose là encore en communautés. Nous sommes dans un moment où toute une communauté d'historiens médiévistes est traversée par la grande question de Jacques Le Goff qui a été aussi un moteur très séminal pour nous, même pour un élève de Duby comme je l'ai été de cette époque où le ciel redescend sur terre et où on se met à construire l'au-delà selon les critères de la vie d'ici-bas avec la fameuse spatialisation de l'au-delà de Jacques Le Goff. Dans ce collectif, je trouve ma place dans le courant des années 1990, au moment où je soutiens mon habilitation à diriger des recherches. J'ai de quoi aborder la question spatiale à partir du bâtiment, du lieu de culte, avec l'enregistrement de la thèse d'Alain Guerreau. La logique du développement spatial de l'Occident est une logique polaire, c'est-à-dire un enracinement dans un pôle qui va travailler par extension. Il est évident que dans la structuration d'ensemble, avant même que l'on puisse parler d'espace plein ou dynamique, on a la constitution réticulaire à partir de pôles qu'il faut identifier et qu'il faut mettre en valeur. Par rapport à cette problématique de pôles, l'Église, l'autel, le cimetière, les aires qui se constituent autour de ce pôle de référence qu'est l'Église, m'intéressent. Il se trouve que dans le traité de Pierre le Vénérable contre les pétrobrusiens, la question qui m'avait le plus passionné, parce qu'elle m'avait le plus surpris, était la question du lieu de culte. Opposé aux hérétiques ou aux soi-disant hérétiques le fait qu'ils doivent intégrer un lieu de culte, alors qu'eux prétendent d'une façon très évangélique et très conforme à la doctrine des premiers Pères qu'on n'a pas besoin de lieu pour se réunir, le Christ a dit « là où vous êtes trois en mon nom, je suis avec vous ». Autrement dit, eux sont orthodoxes ; les polémistes antihérétiques sont hétérodoxes. Cette question m'a passionné car je pensais que de tout temps dans l'histoire de l'Église, le lieu s'était

imposé. Une question magistrale, bien au-delà du Moyen Âge s'est ouverte : comment se fait-il qu'on ait vécu ce renversement de valeur ? D'un rien du tout, d'une communauté qui se pense pour un demain immédiat, on passe d'une Église et une société chrétienne qui s'installe dans l'histoire et qui a besoin d'un bâtiment. Quand se fait la bascule ? Cela a été l'objet de l'étude qui a alimenté la *Maison Dieu*. On pensait à l'époque que cela pouvait alimenter quelques articles. En réalité, cela a été une longue opération qui repose sur une question tout à fait fondamentale : la naissance d'une métonymie. L'Occident invente le rapport église/bâtiment, Église/communauté avec le même terme : l'*ekklesia* en grec, la structure de l'assemblée préchrétienne. L'Église emprunte ce terme pour se décrire en communauté. Pour le bâtiment lui-même et le lieu de culte de façon générale, elle invente ou propose des termes qui sont multiples. C'est le choix de l'Occident de réserver le terme technique d'*ecclesia* pour décrire le lieu de culte autour des années 800. C'est un choix qui est lourd de conséquences. Ils sont bien conscients que le rapprochement des deux termes n'est pas évident. Il est qualifié dès l'époque carolingienne de métonymie qu'on peine à expliquer et à justifier. Cela va être le grand apport de la théologie sacramentelle des XI<sup>e</sup> et surtout des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, de justifier le fait qu'il y a un lieu qui a quelque chose de plus que les autres lieux, qui va être fédérateur et structurant. La *Maison Dieu* est une première étape pour penser la société en des termes architecturés. On a besoin pour créer une communauté, qu'il y ait la référence à un bâtiment dans lequel vont s'effectuer les sacrements.

Pourquoi cette bascule ? Dans l'évolution de l'Occident, la dramatisation qui est liée à l'eucharistie réelle va valoriser le temps de la messe et le lieu de façon telle que c'est un lieu qui est un plus qui s'impose. La notion d'architecture de la société est-elle une notion qui va être structurante en Occident, durablement ? C'est une question ouverte, je ne sais pas si ma réponse est la bonne. Selon moi, il y a un imaginaire de la société architecturée qui se crée dans ce contexte chrétien médiéval et qui va se poursuivre jusqu'à nos jours. L'enquête que j'ai décidé de poursuivre à ce moment concernait un autre temps pour lequel je n'ai pas été préparé car je suis haut médiéviste : j'ai fait au départ beaucoup de philologie. Ma communauté à un moment où malheureusement les disciplines se balkanisent de plus en plus, ma raison d'être professionnelle est avant tout le haut Moyen Âge. J'ai déserté – ce qui est un choix d'ailleurs académique pas évident et pas toujours possible – car l'EHESS m'a accueilli et ça m'a donné une légitimité pour quitter le haut Moyen Âge et rentrer dans des problématiques m'autorisant à travailler dans la seconde partie de l'époque médiévale et puis d'inscrire cela d'une façon tout à fait tangible dans le questionnaire des sciences sociales en le revendiquant auprès d'un public étant prêt à suivre cette démarche-là.

Dans ce qui a suivi dans un second volume intitulé *Cité de Dieu, Cités des hommes*, je me suis posé la question : est-ce que la métonymie est une figure encore opératoire au Moyen Âge et dans la première modernité ? Est-ce que le saut qui marque le passage d'un monde d'Église coextensif avec la société à un moment où l'on parle d'une totalité *ecclesia*, ou d'un second temps du Moyen Âge que Jean-Philippe Genet a qualifié de second christianisme, du XIIIe siècle jusqu'à nos jours, représente une nouvelle configuration de l'architecture de la société, relevant d'une métonymie ? Ce qui me tracassait, c'était la notion aristotélicienne d'architectonique : au milieu du XIIIe siècle en Occident, on redécouvre pleinement l'œuvre politique d'Aristote. L'Aristote politique va doter la pensée occidentale d'une réflexion sur la globalité en termes de pensée pyramidale et d'emboîtement d'architectures qui font sens. Au sommet, la politique, on peut véritablement parler de politique à ce moment. Puis, il y a la théologie. Est-ce que dans ce contexte d'architectonique la notion d'architecture avait un sens ? Et est-ce que la métonymie pouvait s'y retrouver ? Le travail est très largement de seconde main en plongeant sur des sources identifiées dans des problématiques de lecture de seconde main m'a amené à penser qu'on avait effectivement bien une nouvelle métonymie. On passe d'un registre Église/église à un registre ville/cité. Le rapport de contenant à contenu parce que c'est ça la métonymie, on a besoin d'un contenant pour abriter un contenu ou un contenant qui permet de fabriquer un contenu, ce même rapport se retrouvait dans le monde de la philosophie universitaire ou de la pensée politique universitaire de la seconde moitié du Moyen Âge, elle se retrouvait dans la grande pensée civique du monde communal, autrement dit un christianisme laïc – ce qui a été qualifié par André Vauchez et tous ses épigones de *religion civique* –, quelque chose qui, évidemment, parlait à très long terme. Cela va alimenter la philosophie politique, quelque chose de nouveau qui s'inventait mais qui relevait de la dialectique métonymique ville/cité [s'illustrant par] la nécessité d'une ville, au moment du grand essor urbain, de pouvoir abriter quelque chose que l'on qualifie de *cité*, avec, bien évidemment, une reprise de schémas antérieurs – *La Cité [de Dieu]* d'Augustin, en particulier, rebondit à ce moment-là. Quelque chose de la police aristotélicienne aussi, quelque chose de la *civitas* augustiniennne qui se repense dans ce cadre-là mais toujours dans un rapport métonymique.

Le moment de vacillement dans ce travail qui s'est fait en séminaire – un travail qui s'est d'ailleurs prolongé très largement en interrogeant une modernité très engagée puisque j'ai mené l'enquête sur l'aristotélisme, la réception de l'Aristote politique, jusqu'au milieu du XVIIe siècle – a été le moment où je me suis dit que j'avais perdu l'Église dans tout ça ! Le questionnement s'interrompt pour le moment, en attendant la suite, sur le fait qu'il n'y a pas de perte d'Église. Il y a, au contraire, un phénomène d'absorption de l'ecclésial par le politique. Et il n'y a pas de philosophie, de pensée

politique dans l'Occident qui ne soit pas une reprise, une réélaboration, à un autre niveau peut-être, sous un autre registre, de questions qui sont d'abord des questions de théologie latine, enrichie également de la pensée grecque. Et, d'un autre côté, l'Église est une institution qui se renouvelle, qui *se recharge*, comme le disent les sociologues, et qui est capable d'adapter son discours. On peut penser que cette Église a un discours intégré, un discours d'État. On a une configuration dans cette seconde métonymie, qui est une configuration en chiasme en quelque sorte, où l'on ne peut pas parler des instances d'Église et, plus généralement, où l'on ne peut plus parler d'Église sans avoir un rapport à l'État. On est donc obligés de construire un schéma qui est un schéma métonymique inclus dans ce rapport dialectique entre l'Église et l'État. C'est une problématique, vous le voyez bien, qui nous amène à déboucher directement sur l'époque contemporaine et mon enquête actuelle consiste à prendre la séquence du discours d'Église au moment de la fabrique des sciences sociales, c'est-à-dire en prenant comme principe, contrairement à ce que l'on pourrait penser, à un moment où les disciplines sont canonisées et qu'on a tendance à oublier leur préhistoire, qu'il y a eu un temps, entre 1820 et 1920, où l'on ne classait pas les discours sur la société tel qu'on les classe maintenant. Le discours statistique était un type de discours, la littérature, dans le sens du roman social, était un type de discours, l'ecclésiologie était un autre type de discours, les utopies sociales à la Comte – d'où notre présence chez Auguste Comte aujourd'hui –, à la Proudhon, plus intéressant peut-être encore : Fourier et les phalanstères ou Saint-Simon... sont des utopies sociales qui essaient de reconstruire un ordre politique et social en faisant référence à la tradition, à une certaine forme épurée et filtrée du christianisme. L'Église, à ce moment-là – puisque le XIX<sup>e</sup> siècle est le grand siècle de l'Église – reconstruit son discours par rapport à elle-même – elle se définit d'ailleurs comme une société parfaite, une société complète –, par rapport à sa tradition et aussi dans une sorte de jeu de questions-réponses avec les utopies sociales, avec des œuvres qui sont mises à l'index mais qui sont des œuvres dynamiques pour pouvoir se recomposer. Autrement dit, mon hypothèse actuelle est que la question de l'architecture de la société est encore valable, et elle est valable, j'allais dire, simplement en prenant deux lignes de développement qui doivent se croiser. Elle est valable dans la mesure où l'on est prêts à entreprendre une vaste enquête de la généalogie des discours des sciences sociales et en montrant comment l'Église y déploie son rôle et comment elle s'alimente également de tout ce qui va constituer, à terme, la sociologie, mais pas uniquement. Et, d'un autre côté, il s'agit de bien comprendre que, parmi ces discours sur la société, on va privilégier des objets – ce ne sont pas des objets uniques mais des objets qui, socialement, sont très prégnants – qui sont : le monument, l'architecture et la ville. Nous sommes à un moment où va s'imposer dans le discours de la refonte politique – sociologie et socialisme, nous le savons bien, sont deux réalités qui vont de pair – un discours sur l'analyse de la société et sur l'objectif que l'on a pour cette société, qui va

être l'urbanisme. On connaît d'ailleurs très bien toute la préhistoire médiévale de l'urbanisme et c'est quelque chose auquel l'Église a affaire : ici, je fais bien sûr allusion à l'œuvre de Françoise Choay et la façon dont elle a pu montrer comment l'urbanisme qui est un concept des années 1860 va s'alimenter à un mouvement qui n'a pas le mot mais qui est un mouvement que l'on peut faire remonter à l'humanisme, c'est-à-dire le moment où se réalise précisément la métonymie qui m'a intéressé. Les théories du bâti chez Alberti ou chez le Filarète sont des théories de la société : ce qu'on essaye à la fois de construire et de concevoir comme espace – à ce moment-là on peut véritablement parler d'espace homogène – c'est la société. Il est évident que la reprise XIX<sup>e</sup> siècle est de même nature : dans ce discours de reconfiguration, on va recommencer à faire valoir des éléments de la tradition.

En ce qui concerne l'ultra contemporain, le numérique, cela ne fait pas partie de mes interrogations actuelles puisque j'aimerais terminer mon enquête au moment où la sociologie s'impose en tant que science institutionnalisée à l'université, quitte à m'accorder des possibilités de déborder, puisque qu'il est évident que pour des discours d'Église il faut aller chercher jusqu'à Vatican II – les années 1960 ne sont donc pas du tout aberrantes. La post-modernité religieuse que représente le numérique du point de vue des discussions est très intéressante, c'est pourquoi j'y répondrai tout de même brièvement. D'une certaine façon, la contemporanéité des problèmes qui m'intéressent est d'essayer de comprendre que l'Église du XIX<sup>e</sup> siècle et du premier XX<sup>e</sup> siècle s'obnubile sur cet objet qu'est la ville, parce que le monde rural a basculé – tout du moins, les campagnes –, qu'on est dans l'ultra urbain et que la paroisse est obligée de s'adapter à une structure nouvelle et qu'on a le sentiment que cette structure elle-même échappe aux évolutions et que les fameuses revendications de « missions » des catholiques qui consistent, pour eux, à se réconcilier avec la société, montrent à quel point la fixation territoriale que représente la paroisse est désormais une vanité et qu'il faut aller chercher les néo-catholiques là où ils se trouvent, sur leur lieu de travail, d'où, par exemple, le mouvement des prêtres ouvriers. De plus, dans notre ultra modernité contemporaine, on voit bien que la fixation paroissiale n'a plus de sens : nous avons affaire à des catholiques pèlerins, des gens qui se retrouvent par affinité, dans des *lieux d'hospitalité*, comme le dirait Danièle Hervieu-Léger, comme des monastères, des lieux où l'on va faire une retraite, où l'on va se retrouver avec un certain nombre de personnes que l'on ne reverra plus jamais, ou durant les grandes messes que sont les Journées Mondiales de la Jeunesse (JMJ). Dans ce cadre-là, côté catholique, il est évident que le numérique joue : les réseaux sociaux sont une façon de faire communauté et l'internet est également une façon de créer du lien. Du point de vue des évolutions contemporaines, du point de vue de ce qu'est le sens de communauté vu dans la dynamique des travaux qui m'ont intéressé, cela

fait sens. Après cela, les questions du numérique d'un point de vue globalement plus sociologique sont des questions que je peine à aborder, faute de réflexion.

## **Bloc 2 : Histoire, sciences sociales et travail du chercheur**

**Question n°1 :** « À la fin des années 1970, vos premiers travaux ont porté sur la place des femmes dans les pratiques pénitentielles au tournant des années 1110. Depuis les *gender studies* ont pris une grande importance dans les sciences sociales. Vos séminaires à l'EHESS accordent souvent une place importante aux questionnements sur les femmes dans l'histoire et interrogent les rapports de masculinité/féminité. Pourquoi cet intérêt ? Et quels sont, selon vous, les enjeux importants de l'étude des genres en sciences sociales ? »

Le point de départ est né de quelque chose que je peinais à contrôler : pourquoi s'intéresser aux femmes dans le cadre de ce qui a été une maîtrise consacrée à la pénitence chez les ermites réformateurs grégoriens du Bas-Maine ? Cette région est connue pour ses prédicateurs itinérants prêchant pour une société chrétienne épurée, de clercs célibataires. Ces prédicateurs sont entourés de cohortes de femmes, en particulier Robert d'Arbrissel, le fondateur de Fontevraud, et ils sont alors à la limite de ce que l'institution en voie de réforme peut tolérer. J'étais plus intéressé, à l'époque, par la question des marges ecclésiales que par les femmes elles-mêmes. Ces dernières n'en étaient pas moins intéressantes, d'autant plus pour moi qui étais impliqué dans le monde du lacanisme et de la psychanalyse, faisant émerger les questions de rapport au corps et des pénitences. Ces questions faisaient directement écho aux dossiers que j'étudiais sur Robert d'Arbrissel et d'autres prédicateurs itinérants, sur la question du synexactisme, c'est-à-dire une pratique pénitentielle consistant à mettre des renonçants ou des virtuoses religieux, pour reprendre le vocabulaire wébérien, ensemble, sans passage à l'acte. Comment donc la mort au corps était signifiée par le fait que la pulsion sexuelle n'était plus là – ce qui était au cœur de l'affaire des rebouteurs d'Arbrissel. La question des femmes faisait ainsi office de révélateur anthropologique. Cette question m'intéressait et était portée dans l'ère du temps par l'histoire des femmes, militante, portée par des grandes figures fondatrices comme Michelle Perrot, Antoinette Fouque. C'était également l'époque du MLF (Mouvement de Libération des Femmes) et de la fondation des éditions des femmes. Cette question a été ensuite pour moi une « basse continue », c'est-à-dire que si elle n'était pas présente dans l'architecture explicite, elle était toujours là. En effet, ce qui a conduit mes travaux était le devenir de l'institution ecclésiale et comment, dans le long terme de l'histoire occidentale selon l'idée de Pierre Legendre, s'il n'y avait pas eu l'institution qu'est l'Église comme

institution totalisante et totalitaire, nous n'aurions pas nos façons d'être, nos corps politiques actuels. J'ai été accaparé par cette question de l'institution ecclésiale, au point même d'avoir eu l'impression d'un travail, d'une mécanique, trop bien huilés. Assurément, l'institution a des ratés : nos sociétés occidentales n'ont pas basculé dans la théocratie. À ce titre, le second travail que j'ai mené m'a fait du bien, en sortant de l'exclusivisme ecclésial pour entrer dans quelque chose de plus complexe : le second christianisme posant la présence des laïcs, révélant des stratégies différentes et la nécessité pour l'institution de se renouveler. Quand vous abordez frontalement le problème de la constitution de l'institution ecclésiale comme institution totalitaire, la question de la femme émerge nécessairement car il y a toujours des grains de sable qui font que la machine s'enraye. En effet, il y a des hérétiques, des laïcs qui considèrent que leur prérogative est supérieure – ce qui est au cœur de la problématique de la philosophie politique du Moyen Âge – et, parmi les remises en cause centrales de cette institution totalitaire, on retrouve le choix du célibat, le choix de clercs qui sont des pères et pas des clergesses. C'est effectivement la mise de côté de la femme. On peut voir ainsi le cheminement souterrain d'une question jamais réglée et propre à resurgir de multiples façons à de multiples périodes qui est portée par la femme. Je regrette que l'on travaille si peu sur des questions d'ecclésiologie, souvent encore perçue comme une sous-partie de la théologie morale, alors que c'est un intérêt pour le discours de l'Église sur la société et sur elle-même, discours qui se renouvelle et qui a à faire avec les sciences sociales. Je regrette de ne pas contribuer à une histoire de l'ecclésiologie, de ces discours de l'Église sur elle-même, qui représente des éléments dans lesquels le Moyen Âge va jouer un rôle très important et où on aurait des discours ecclésiologiques précoces de femmes qui sont des discours prophétiques. Je pense en particulier à cette grande figure qu'est Hildegarde de Bingen qui est travaillée à foison sur les aspects médicaux ou musicaux mais pas sur l'ecclésiologie, c'est-à-dire la conception qu'elle développe sur l'ordre du monde ou l'articulation entre Église et société. De la même façon, autre exemple fascinant encore seulement entrevu de ce point de vue, c'est Christine de Pisan et la naissance du discours de l'aristotélisme politique systématisé au tournant des années 1400 et inventrice d'un discours social sans Église, ce qui est extraordinaire. Elle montre qu'avec ce qui est à la disposition des penseurs – l'héritage d'Aristote, son filtrage et son adaptation chrétienne par Thomas d'Aquin et sa systématisation au service du prince qu'est Charles V –, on peut construire un discours où le clergé est une instance universitaire et où elle, comme femme, peut s'instaurer comme clergesse et peut développer un discours de société où l'Église n'a plus de place. Ce discours est d'une modernité sidérante, montrant bien que l'on a affaire à une institution qui peine toujours à s'imposer, qui génère suffisamment de contre-réactions pour avoir matière à faire son histoire et, parmi les leviers de cette dynamique, se trouve le discours des femmes. Au XIX<sup>e</sup> siècle, la question est tout à fait

centrale. Dans les renouvellements des discours de l'Église sur le social, les nécessités de se recharger viennent de multiples façons. Mais, comment l'Église peut continuer à se penser et s'affirmer comme une société parfaite ? Tout simplement car elle va développer un discours de contrôle de la famille. Elle reprend et accommode un schéma aristotélicien, d'inspiration néothomiste, qui pense la société comme une structure emboîtée : la base est le couple uni par le mariage, ensuite vient la famille, la cité, le royaume puis enfin l'Église qui a vocation à tout arbitrer. Il est évident, dans ce cadre-là, que l'Église doit assurer un contrôle de la famille et elle développe alors un discours sur celle-ci d'autant plus prégnant que la bourgeoisie s'y retrouve également. Il y a une conjonction objective entre la bourgeoisie et l'Église, les deux puissances qui se définissent comme une société complète, parfaite. L'Église est, à partir de ce moment-là, obligée de développer un discours sur les femmes, d'autant plus que l'agenda contemporain est un agenda aux femmes : les femmes saint-simoniennes qui renouvellent les conceptions de sociétés, les femmes de la littérature, etc. Il est intéressant de noter la panique d'un conservateur catholique comme Balzac, à la sociologie plus émancipée que les conceptions politiques qu'il déclare, voyant que les femmes s'éduquent, qu'elles écrivent, qu'elles peuvent s'émanciper lui montrent l'impossibilité de revenir à l'ordre social d'Ancien Régime. La femme est donc à la fois un élément d'actualité au XIX<sup>e</sup> siècle, obligeant l'Église à se mobiliser, mais aussi un élément interne qu'elle retrouve par rapport à ses questionnaires internes et dans une capacité extraordinaire à reprendre de l'ancien à nouveau terme. Par exemple, la forte présence de la mariologie au XIX<sup>e</sup> siècle, grand siècle du culte de la Vierge avec l'explosion des sites de pèlerinage, pose la question du sacerdoce des femmes. Marie en prêtre, en habits sacerdotaux, est un fantasme qui traverse la spiritualité féminine à cette époque comme peut le montrer l'exemple de la petite Thérèse de Lisieux qui se voit en prêtre et qui pose la question de comment peut-on faire Dieu en étant femme, à travers une adaptation particulièrement prégnante qu'est celle de la Vierge sacerdotale.

**Question n°2 :** « Dans l'article que vous avez écrit pour le numéro *Faiseurs d'histoire*, vous n'hésitez pas à dévoiler votre vie personnelle et à raconter votre parcours professionnel pour expliquer les choix qui vous ont conduit à étudier l'Église médiévale. Pensez-vous que ce travail d'autoréflexion doit être fait par le chercheur ? Qu'est-ce que cela peut lui apporter ? »

Alors mon premier élément de réponse est un élément de conjecture. Je vous ai dit que j'étais un disciple de George Duby. Duby c'est l'historien qui passe au « je », dans son œuvre c'est tout à fait explicite. Et c'est vrai que je vous ai parlé de la figure essentielle pour moi de Géraud mais je suis

venu à l'histoire médiévale avec *Le Dimanche de Bouvines*. Par le choc de cette écriture mais aussi le choc d'un historien parlant à la première personne. C'est évident, je pense que cela a marqué l'ensemble de notre génération. Ce qui me semble intéressant à discuter de ce point de vue-là, c'est le fait que l'on a pu évoluer du « je » au « nous ». C'est ce que dit très bien Patrick Boucheron : il a 12, 13 ans de moins que moi mais il a le sentiment d'avoir appartenu à une génération qui a appris le « nous » après une génération qui a appris le « je ». Je suis extrêmement sensible à cette affaire-là, au fait qu'un « je » à un sens dans une communauté. Donc adopter le « je » a été naturel pour moi. Nous étions les enfants des essais d'égo-histoire comme celui de Pierre Nora. Nous les avons lus avec passion, avec scepticisme parfois mais surtout passion. Il y avait l'évidence de se dire « pourquoi ne pas livrer ce que sont les coutures que l'on fait généralement en histoire ? » Lorsque l'on entreprend nos travaux, on monte un scénario plus ou moins bien léché puis on retire par pudeur ce qui relève de l'implication de l'auteur. On pourrait dire que l'histoire dont l'on a hérité à ma génération était une histoire suffisamment littérisée avec des gens comme Duby pour que l'on puisse prendre le pli d'un cheminement autoréflexif. Alors est-il pour autant facile de passer à l'autoréflexion ? L'expérience de *Faiseurs d'histoire*, qui était une demande et pas une volonté de ma part à l'origine, a été bouleversante. Jamais je n'aurais pensé me mettre dans un rapport aussi émotif à moi-même. Je l'ai fait d'un jet mais dans ce rapport tellement bouleversé au sentiment de la logique des déterminants. Alors bien sûr, rien n'est mécanique, il y a eu la dimension du choix mais les déterminants étaient énormes : je pouvais dire « je » mais ce « je » était la conjonction de tellement de déterminants que j'avais réussi à agencer. Au fond, la conjoncture avait été bonne. En effet, se faire recruter au CNRS dans les années 1980, c'était une chance. Nous avons eu les moyens alors que votre génération n'a pas forcément cette chance. Donc l'autoréflexion est quelque chose de naturel en ce qui me concerne, et je dirais même, cette façon, dans la simplicité, de se donner à voir publiquement.

De ce point de vue, je pense avoir été sensible à une deuxième influence parisienne. Il faut imaginer ce monde où vous fréquentiez certaines personnes, vous fréquentiez certains séminaires d'études donc un monde très fortement socialisé où les gens se connaissent. Ma première influence parisienne donc, c'était Jacques Le Goff. La présence de Jacques Le Goff dans ce qu'il faisait, ça c'était une leçon tout à fait extraordinaire. Cet homme qui acceptait de venir présenter une fois, dix fois, vingt fois, cent fois une enquête en cours avec le risque de trop en dire, d'être contesté. J'ai vu et entendu *Le Purgatoire* se faire en séminaire. Il ne s'agissait pas pour Jacques Le Goff de parler du « je » mais d'aborder cette dimension dont l'on parle trop peu dans nos milieux : faire une histoire ou une enquête personnelle que l'on accepte de livrer par bribes dans la simplicité du débat. Il faut quand même avoir beaucoup de classe. Jacques Le Goff a beaucoup marqué notre génération :

nous avons écouté *Le Purgatoire* et le *Saint Louis* en direct jusque dans les difficultés du chercheur en train d'élaborer son scénario, qui ne trouve pas toujours la bonne porte, qui se fait contester sur l'acceptation de la notion de purgatoire à tel ou tel moment, etc. L'emprise personnelle dans laquelle nous avons été faits, à une époque sans personne, l'époque du structuralisme où on gommait l'influence personnelle. Et je terminerais sur une dernière influence, qui va vous surprendre beaucoup. Quand j'étais étudiant, dans la logique des milieux lacaniens, j'ai fait la découverte, la connaissance de Jeanne Favret, l'anthropologue du bocage, et j'ai travaillé avec elle à sa demande. Avec elle, j'ai travaillé sur des traités de démonologie au tout début des années 1970. Et je me souviens des leçons de Jeanne Favret ; des leçons adressées, entre autres, à Lévi Strauss avec l'idée que le « on » anthropologique est intenable et qu'il n'y a que le « je ». Et cela s'inscrivait dans une discussion que vous imaginez bien : dans le rapport entre *Tristes Tropiques*, l'anthropologie structurale et comment situer le chercheur.

**Question n°3 :** « Le titre de votre chapitre dans *Faiseurs d'histoire* s'appelle justement "Faire communauté". Vos travaux ont souvent concerné l'étude de communautés, monastiques comme hérétiques par exemple, mais vos recherches ont aussi été l'œuvre d'un travail collectif. Vous avez entamé depuis 2015 avec Frédéric Gabriel et Alain Rauwel un cycle de séances de séminaire préparatoire à la rédaction d'un imposant dictionnaire critique de l'Église. Quelle est selon-vous la place du collectif dans le travail du chercheur ? »

C'est une question qui me tient beaucoup à cœur. Le travail est solitaire ; il ne faut pas se masquer le fait que le vrai boulot d'élaboration c'est soi-même à sa table et personne d'autre n'est capable de le faire. Mais il est infaisable si on ne socialise pas ses questions. Et quand je vous disais mon admiration pour Jacques Le Goff, amenant son questionnaire, ses doutes, c'est à ça que je pensais. Par ailleurs il y a un élément de conjoncture ; je trouve qu'au moment de ma première thèse en 1984, on était une génération sacrifiée. Tous les postes avaient été pris par la génération d'avant, arrivée sur le marché du travail au moment de la grande refondation d'après 1968, et il n'y avait plus que les bribes. Le destin c'était d'être professeur dans le secondaire. Après tout, il y a plus terrible, surtout à l'époque ; les classes n'étaient pas trop difficiles. Et puis j'ai bénéficié avec d'autres de cet extraordinaire élan qui a été représenté par la génération Mitterrand, l'arrivée au pouvoir des socialistes, les États Généraux de la Recherche en 1982, la décision prise à un niveau central à une époque où on ne se préoccupe pas d'équilibre budgétaire du fait qu'il y ait une priorité de recrutement dans la recherche, qui va ensuite générer une priorité de recrutement à l'Éducation

nationale, spécialement à l'université. Je suis passé comme ça, directement du rien au « un peu tout », puisque les postes ouverts au concours au CNRS ont été, je crois, doublés du jour au lendemain. Donc j'ai été recruté au CNRS. J'étais un chercheur CNRS très heureux parce que, comme vous l'avez senti, je suis un peu un chien fou, peu classable du point de vue disciplinaire et un organisme dans lequel on laisse les gens faire un peu ce qu'ils veulent – soyons honnêtes, avec un pari sur la moralité c'est-à-dire qu'on les paye, ils travaillent – moi ça m'a bien convenu. Mais avec ce grand désavantage qui est que prendre l'option de fonctionnaire de la recherche, ce qui a été l'option des socialistes, est très dangereux. Quarante ans de recherche, il faut tenir la route. Et chercheur CNRS, cela me convenait s'il était possible de socialiser le travail. C'était comme une espèce de nécessité. Et socialiser le travail ça veut dire appartenir à des laboratoires. Il est certain que dans la conjoncture de ces années-là, 1980-1990, le laboratoire a été la grande matrice à travaux collectifs, avec le problème des rapports des gens du CNRS et de l'université – c'est encore une autre histoire – mais disons que les laboratoires et les enquêtes collectives ont été vraiment pour moi quelque chose de très important.

Et puis j'allais dire que le hasard nous a amenés avec quelques-uns – Georges Duby notamment – à créer une structure hors université qui était le Centre d'Études Médiévales d'Auxerre (CEM), qui a ensuite rejoint le giron du CNRS mais beaucoup plus tardivement, et qui a été créé dans le contexte de la politique de délocalisation dont nous étions contemporains, c'est-à-dire le moment où les régions intègrent des pouvoirs et des moyens régaliens de l'État et ont donc de gros moyens. En Bourgogne donc, bénéficiant de ces aides, dans des structures para-universitaires comme le CEM, c'était merveilleux parce qu'on a pu créer absolument ce qu'on voulait. Et moi j'ai vécu quasiment vingt ans d'ateliers créés sur pièce pour répondre à mes questions avec celles des collègues, dont le milieu d'ailleurs se souvient. Finalement la socialisation dans des journées, 3-4 journées, complètement coupés du monde à Auxerre ou à Cluny pour travailler ensemble, ça a été absolument nécessaire pour moi et j'ai appris à faire communauté. Et je dirais que faire communauté était d'autant plus essentiel que la principale difficulté de notre métier est psychologique. Nous avons peu de problèmes intellectuels, on peut appartenir à des cultures différentes, on peut appartenir à des questionnaires différents mais le principal problème est psychologique. Ce n'est pas facile de parler à l'autre. Ce n'est pas facile de mener un débat dans lequel on se cherche encore. Il y a toute une dimension, j'allais dire « personnage », dans la sphère publique qui est très problématique. Faire communauté, cela a été de se défaire des pesanteurs de sa propre histoire pour essayer de se mettre un peu de plain-pied avec d'autres. C'est ce rapport des uns avec les autres qui peut être extrêmement dynamique, d'autant qu'on se pose des questions

en commun, qu'on appartient à un air du temps qui est partagé, qui est, qu'au fond, c'est une machine qu'on fait avancer ensemble.

Ensuite, j'ai eu la chance d'être recruté, après une courte période à la Sorbonne, à l'EHESS, non pas comme médiéviste mais dans le domaine des sciences sociales des religions ; autrement dit de m'affranchir complètement de ce qu'était ma demande professionnelle du départ pour m'intégrer dans un ensemble infiniment plus ouvert et qui ne peut fonctionner que si les gens dialoguent. Intégrer une équipe comme celle à laquelle j'appartiens actuellement, que j'ai créée d'ailleurs, le CéSoR, sur la base de plusieurs autres équipes – j'ai d'abord intégré l'équipe créée par Danièle Hervieu-Léger, le Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR) – c'est intégrer une équipe dans laquelle vous avez devant vous un sociologue, un anthropologue, quelqu'un qui vient de l'histoire des sciences politiques... qui ont comme objet commun le religieux, ce composant complètement instable. C'est une culture commune de séminaires. J'ai donc eu la chance il y a maintenant plus de dix ans de découvrir ce qu'était un travail fait réellement en séminaire, autour d'une table, où on vient de cultures différentes, et où on accepte de surmonter nos inhibitions collectives. En mettant les choses sur la table, en se disant qu'on peut structurer une réflexion commune chacun venant de là où nous venons, [nous arrivons à quelque chose comme ce] qu'a été l'extraordinaire expérience du *Dictionnaire des faits religieux*, qui en est maintenant à sa seconde édition. J'ai été conforté dans ce sentiment de départ, qui était que rien ne se faisait mieux qu'en communauté, et avec maintenant le grand plaisir de voir qu'on peut se parler entre générations – je dois dire qu'être entouré par des gens plus jeunes, de cultures différentes, amène une espèce de dynamisme qui est propre – avec évidemment, dans le cas présent, le fait qu'on est chevillé au corps par une question pour nous vitale : imposer l'Église dans le domaine des sciences sociales, c'est-à-dire par cette espèce de ressort qui fait que vous avez envie de vous battre. On fait communauté pour se battre ensemble, comme si on était sur un front avec une baïonnette à la main et qu'on allait l'emporter, et on a besoin de troupes jeunes qui se renouvellent pour ça.