

V^e section de l'EPHE vs *Année sociologique*

Une querelle intellectuelle au cœur de l'institutionnalisation des sciences religieuses

Patrick Cabanel



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/29718>

DOI : [10.4000/assr.29718](https://doi.org/10.4000/assr.29718)

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 35-50

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Patrick Cabanel, « V^e section de l'EPHE vs *Année sociologique* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 180 | octobre-décembre 2017, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 17 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/29718> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.29718>

Patrick Cabanel

V^e section de l'EPHE vs *Année sociologique*

Une querelle intellectuelle au cœur de l'institutionnalisation des sciences religieuses

Sans trop emprunter à l'ethnologie proposée par David Lodge dans ses romans, on peut parler de poliorcétique ou d'art de la guerre à propos des institutions universitaires et de la vie intellectuelle. Trait banal entre tous : la jeune génération chasse la précédente, en mêlant novation méthodologique ou problématique et conquête des positions de pouvoir. Cette dernière est du reste plus souvent la résultante d'une victoire intellectuelle que l'objectif premier des jeunes combattants. Rappelons la mise à mort de l'école dite « méthodique », en histoire, par les fondateurs de celle des *Annales* : ou comment Marc Bloch et Lucien Febvre ont tué Charles Seignobos et Charles-Victor Langlois, y compris dans le récit historiographique jusqu'à nos jours. Évoquons, une génération plus tard, la manière, plus personnelle, dont Fernand Braudel a éliminé Robert Mandrou dans la course à l'héritage symbolique du même Febvre¹. Et venons-en à ce qui nous intéresse ici : à la manière dont de jeunes gens pressés (le pléonasmisme est-il évitable ?), Durkheim, Mauss et Hubert, ont mis à mort, dès la fin du XIX^e siècle, l'école française des sciences religieuses qui régnait au sein de la section éponyme de l'École pratique des hautes études.

Le parallèle est du reste assez saisissant entre les batailles perdues par les pères fondateurs, dans le domaine intellectuel, de la Troisième République : d'un côté, Charles Seignobos et la *Revue historique* confrontés à l'équipe des *Annales* ; de l'autre, Albert et Jean Réville et la *Revue de l'histoire des religions* confrontés à l'équipe de *L'Année sociologique* ; peut-être encore Ferdinand Buisson et le *Dictionnaire de pédagogie*, première version, confrontés... au même Émile Durkheim, mais que le génie plastique et politique de Buisson réussit à intégrer dans la deuxième version du *Dictionnaire*, en 1911. À chaque fois deux générations s'opposent, à la fois par les dates de naissance des intéressés (les deux Réville, Gabriel Monod, Seignobos, Buisson, Maurice Vernes, sont nés entre 1826 et 1854 ; Durkheim, Marcel Mauss, Henri Hubert, Febvre, Bloch, entre 1858 et 1886) et surtout par le traitement des problématiques. Si Monod et Buisson n'ont guère vu leur étoile pâlir, leurs camarades de génération ne sont plus guère connus que des spécialistes de leur discipline. Or il importe de rappeler brièvement le rôle

1. Pièces du dossier dans la réédition de Mandrou, 1998.

fondamental qu'ils ont joué dans la mise en place de l'armature intellectuelle et académique de la République et de la laïcité : on leur doit des revues aussi importantes que la *Revue historique*, la *Revue pédagogique*, la *Revue de l'histoire des religions*, ou encore la *Critique philosophique* de Charles Renouvier ; le travail mené à la chaire d'histoire des religions au Collège de France (Réville père et fils s'y succèdent), à la V^e section de l'EPHE, au ministère de l'instruction publique dont Buisson est le directeur de l'enseignement primaire de 1879 à 1896, etc. Relevons un trait qui ne saurait être un hasard biographique : les six hommes – sept avec Renouvier – qui viennent d'être cités sont tous protestants, certes à des titres différents, puisque les Réville sont pasteurs libéraux, Buisson a été un théologien libéral, Vernes a enseigné à la faculté de théologie protestante de Paris avant d'en être exclu pour rationalisme, Monod est connu pour ses quatorze cousins germains pasteurs, Renouvier est un converti, seul Seignobos appartenant à la vieille tradition huguenote méridionale, en l'occurrence ardéchoise.

Qu'autant de protestants, dont la minorité d'appartenance représentait, depuis 1871, moins de 2 % de la population, aient joué un tel rôle, non pas politique mais proprement académique et intellectuel, suffit à dire la spécificité du moment républicain et laïque dans les années 1870-1880 (Cabanel, 2003). Moment de transition, de « révolution culturelle » douce, à l'opposé des violences symboliques et réelles perpétrées sous la Commune et jadis sous la Révolution, et au cours duquel la France, nation catholique par excellence (la « fille aînée de l'Église »), met sur le chantier un programme considérable : la sortie du catholicisme, au sens d'une structure théologico-politique qui englobe et informe l'ensemble de la vie collective. Deux solutions au moins, « clé en main », se trouvaient sur le marché, mais les dirigeants républicains n'en ont pas voulu. Soit la sortie par voie de réforme religieuse, comme au XVI^e siècle – il s'est trouvé au moins un philosophe de premier plan, Renouvier, pour tenter, en vain, de substituer un théologico-politique protestant et républicain au cléricalisme détesté ; soit la sortie par voie de révolution, dans la grande tradition française (si l'on peut oser l'oxymore), avec les programmes quasi utopiques de 1789 comme de 1848, mais l'échec même de 1848, avec cette naïveté d'un suffrage universel masculin avant que l'obligation scolaire n'ait pu l'instruire, a averti la nouvelle génération. La voie moyenne, que l'épithète d'*opportuniste* qualifie assez bien, a consisté à proposer une sortie qui ne fût ni religieuse, ni utopique, mais proprement réformatrice, au sein d'une laïcité de première génération, soucieuse de la part religieuse de l'homme et de la société. C'est ce qui explique que des intellectuels protestants (quel qu'ait été le contenu de ce protestantisme, qui importe peu ici) aient été soit les agents, soit les bénéficiaires de ce programme dont il suffira de dire, pour en définir à la fois la rupture et la continuité avec la civilisation chrétienne, qu'il a remplacé la morale religieuse par la morale kantienne, le « prochain » par « autrui », le « aimons-nous les uns les autres » par l'impératif catégorique.

Cette génération décisive dans la sécularisation intellectuelle de la France a toutefois très vite été « dépassée » : doublée sur sa gauche laïque, en d'autres termes. Comme si l'essence de son action avait été toute transitoire : celle d'un tournant à faire prendre au pays entre deux grands moments majoritaires, catholique en amont, laïque en aval. Un tournant, avec ce qu'il faut de sinuosité maîtrisée et par là opératoire, à l'inverse du « 90° » des révolutions politiques, qui risquent

de se perdre en cassure sans lendemain. Cette expérience de la transition, la France l'avait déjà faite, y compris au cœur de la Révolution : c'est l'histoire du girondinisme² et du « fédéralisme ». Après l'élimination physique des premiers révolutionnaires, dans le cas de la Terreur de 1793, l'élimination devient plus pacifiquement intellectuelle, puis institutionnelle, dans celui qui nous occupe ici.

La démonstration en avait été faite par un adversaire de la laïcité scolaire, l'historien catholique Georges Goyau, dès 1899, dans un livre aussi critique que remarquablement informé, *L'école d'aujourd'hui*. Directement interpellé, Buisson a lui-même résumé la thèse de Goyau, selon lequel, au début des années 1880 :

L'opinion publique « tâtonnait lamentablement », ne sachant qui suivre, perplexe entre le radicalisme politique, le positivisme scientifique, l'athéisme fanatique, le matérialisme, le socialisme et je ne sais quoi encore, ballottée de la Ligue de l'enseignement aux convents maçonniques, de Ferry à Paul Bert, de M. Spuller à M. Goblet, du ministère de l'instruction publique au conseil municipal de Paris. Le protestantisme libéral propose un terrain d'entente, c'est-à-dire de fausse entente. (Buisson, 1900 : 239)

Lisons un autre témoin, certes passé à l'Action française, mais après avoir été un espoir de l'Union pour l'Action morale, l'un de ces cénacles discrets où s'est cherchée une possible spiritualité républicaine ; il s'agit d'Henri Vaugois, et à propos des mêmes années 1880 :

On ne pouvait donc s'en tirer par une simple prétérition. On ne pouvait pas passer sous silence la difficulté religieuse dans l'éducation. Il fallait, d'une manière ou d'une autre, trouver une solution qui fût à peu près tolérable, la plus tolérable possible pour les catholiques et même pour le clergé catholique, et qui cependant ne fût pas subversive de l'idée et du principe républicain français, lequel est, vous le savez, avant tout anti-romain et anti-catholique. Il fallait trouver un compromis dans l'ordre spirituel, une espèce de concordat dans cet ordre infiniment plus délicat que peuvent l'être l'ordre diplomatique et l'ordre militaire. Il fallait trouver un concordat avec cette Rome éternelle qui a ses assises et ses monuments dans les cœurs de tous les jeunes Français, nés de parents français. C'est à l'élaboration de cette entente, nécessairement boiteuse, que les politiciens invitèrent les universitaires, les professeurs, les éducateurs, les gens dont c'était le métier d'enseigner ces matières délicates, désintéressées. [...] On s'adressa donc à certains philosophes, penseurs, moralistes, et on leur demanda d'élaborer les principes de la morale soi-disant laïque, mais nécessairement tout de même encore un peu religieuse, que l'on enseignerait dans les écoles de l'État. Ce n'était pas chose facile. (Vaugois, 1917 : 75-76)

La solution, continue Vaugois, est venue d'une religiosité protestante et de la morale kantienne. Il ne s'agit pas pour l'historien d'adhérer à une thèse « catholique » qui relève de ce que nous appellerions aujourd'hui les théories du complot ; mais de reconnaître un élément objectif : une laïcité spiritualiste de frappe

2. Notons que le philosophe Jules Levallois a défini le protestantisme libéral comme un « girondinisme religieux » (Levallois, 1866 : XVI-XVII).

protestante libérale a effectivement accompagné ou caractérisé le moment « 1880 » de l'histoire de la France, avant que, très vite, ne s'impose une laïcité proprement « laïque » – laïciste, auraient dit ses adversaires catholiques.

Mon hypothèse de travail est qu'un processus historique similaire a été à l'œuvre dans le domaine de l'histoire des religions, domaine très académique en apparence, mais très sensible politiquement, parce que directement lié au mouvement de sécularisation et à la déprise d'un théologico-intellectuel catholique. Que s'est-il passé ici ? La génération du tournant, déjà sécularisateur mais encore spiritualiste, a fait franchir à la France un pas décisif, celui de l'institutionnalisation des sciences religieuses ; mais une génération plus tard, ce pas est jugé insuffisant, cette sécularisation trop peu sécularisée, cette science trop peu scientifique encore. Ce sera l'heure de la sociologie religieuse naissante, et de son affrontement avec l'école que l'on dira du sentiment religieux. Ici encore, dans un pays en travail de sécularisation, la section des Sciences religieuses de l'EPHE a pu fonctionner comme une étape, un sas. L'enjeu ne pouvait être perçu comme tel par ses acteurs ; la théorie complotiste, dans sa sagacité affichée, n'est qu'une fiction. Mais l'historien, lui, peut mesurer légitimement l'œuvre d'une génération, ce mélange de novation et de tradition qui a rendu intellectuellement et socialement plus acceptable une mutation majeure, que d'autres allaient pousser jusqu'à son terme, sur un terrain qu'ils ont trouvé déblayé et préparé.

Que retenir de cette génération « 1886 », année de création de la V^e section³ ? Au-delà d'une confirmation d'ordre confessionnel : cinq des onze premiers titulaires nommés étaient protestants, quatre étant même pasteurs ou ex-pasteurs⁴. C'est tout d'abord une domination des lieux de pouvoir institutionnel et intellectuel – que le monde catholique a pu ressentir avec d'autant plus d'agacement ou de rancœur que la V^e section est directement issue des dépouilles budgétaires de la Faculté de théologie catholique de Paris, jusque-là comprise dans l'Université. Outre ces chaires, outre celle, inaugurale, au Collège de France en 1880, cette génération a créé et animé la *Revue de l'histoire des religions* (1880), des collections bientôt prestigieuses publiées sous les auspices du musée Guimet, et a envoyé les meilleurs des siens bénéficier au Royaume-Uni des *Hibbert* et des *Gifford Lectures*. Elle délègue au Parlement des religions, à Chicago en 1893, l'unique représentant de la France, le pasteur libéral Gaston Bonet-Maury⁵, et trois communications signées par les Réville et Léon Marillier, un de leurs proches, également membre de la V^e section de l'EPHE, y sont lues. Elle organise enfin à Paris, en septembre 1900, le Congrès international d'histoire des religions.

Cette génération, à vrai dire, est moins créatrice que traductrice, auteure que passeuse d'une influence étrangère décisive : celle de l'école hollandaise de science des religions, entièrement issue du protestantisme et de ses facultés de théologie, et pionnière en Europe par la sécularisation sur place, introduite en 1876-1877,

3. J'utilise ici une série de données publiées dans Cabanel, 1994.

4. Ce sont Albert et Jean Réville (*Histoire des dogmes* et *Histoire de l'Église chrétienne*, respectivement), Auguste Sabatier et Louis Massebieau (respectivement directeur adjoint et maître de conférences, *Littérature chrétienne*) et Maurice Vernes (*Religions sémitiques* ; le seul qui n'ait pas été pasteur).

5. Bonet-Maury, 1895. Voir la notice de l'auteur dans Cabanel, Encrevé, 2015.

qui a permis de franchir le pas de la théologie aux sciences religieuses. Son histoire est bien connue, grâce notamment aux travaux d'Arie L. Molendijk (2005 ; Molendijk, Pels, 1998). Professeurs de l'Université de Leyde, Jean Scholten et surtout Abraham Kuenen et Cornelis Petrus Tiele sont les maîtres à penser de leurs collègues français. Albert Réville s'était lié aux trois hommes, au cours de son long séjour à Rotterdam, particulièrement à Tiele, pasteur remontrant (libéral) à Rotterdam de 1856 à 1873. Il traduit de Scholten l'*Étude historique et critique sur le quatrième évangile* et le *Manuel d'histoire comparée de la philosophie et de la religion* (1861) ; il donne en 1882 une préface à la traduction par G. Collins, pasteur de l'Église réformée wallonne de Rotterdam, de l'*Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques* de Tiele⁶. Vernes traduit du même auteur la leçon inaugurale du cours d'histoire des religions à l'Université de Leyde, puis l'ouvrage qui va être considéré comme le classique de la nouvelle science : le *Manuel de l'histoire des religions, esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes* (1880). Il traduit en 1883 l'ouvrage de Kuenen, *Religion nationale et religion universelle : islam, israélitisme, judaïsme et christianisme, buddhisme*. Il saluait en 1881 le lancement par un éditeur de Haarlem d'une « remarquable collection » sur l'histoire des principales religions, avec au catalogue les études de Tiele sur le zoroastrisme et de Kuenen sur la religion d'Israël⁷. Le dernier auteur hollandais à l'influence notable sur l'école française est Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, professeur aux Universités d'Amsterdam puis de Leyde, qui publie en allemand, en 1887 à Bâle, son *Lehrbuch des Religionsgeschichte*⁸.

Auguste Sabatier, pasteur, théologien et membre de la V^e section, a rappelé l'apport méthodologique de Kuenen : « C'est un théologien hollandais, Kuenen, qui, il y a trois quarts de siècle, [...] formulait [...] la méthode d'exégèse historique devenue d'application stricte dans toutes les Facultés et pour tous les textes sans exception aucune : bréviaire moderne de tout esprit critique »⁹. L'autre caractéristique des écoles hollandaise puis française est l'intérêt accordé au *sentiment religieux*. Dans la préface à l'édition française de son *Manuel*, Tiele déclare s'occuper de l'histoire de la religion plutôt que de l'histoire des religions, c'est-à-dire de « *ce grand fait psychologique*, auquel nous donnons le nom de religion, [et qui] s'est développé et manifesté sous des formes variées chez les différents peuples et dans les différentes races qui occupent l'univers¹⁰ » (je souligne). Max Müller définissait de même la religion comme « une faculté mentale qui, indépendamment, parfois même en dépit du bon sens et de la raison, rend l'homme capable de saisir l'infini sous différents noms et diverses formes. [...] Nous pouvons entendre dans toutes les religions un gémissement de l'esprit, un effort pour concevoir l'inconcevable,

6. Collins traduit également et résume pour la *Revue de l'histoire des religions* [désormais RHR] l'ouvrage du professeur de Leyde, H. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde* (RHR, 1881-2, p. 149-165, etc.). C'est un autre protestant, le belge Victor Chauvin, qui traduit du néerlandais l'*Essai sur l'histoire de l'islamisme*, de Reinhart Pieter Anne Dozy (Leyde, 1879).

7. RHR, 1881-1, p. 269.

8. Compte rendu de Jean Réville dans RHR, 1887-2, pp. 230-234.

9. *Revue Internationale de l'enseignement*, 1898, p. 406.

10. Tiele, 1885 : XXI-XXII. Cité dans RHR, 1880-1, p. 289.

pour exprimer l'inexprimable, un soupir vers l'infini¹¹ ». Albert Réville propose cette définition dans ses *Prolegomènes* : « La religion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni » (A. Réville, 1886 : 34). Et d'avancer qu'il entre dans la formation de la religion de la crainte mais aussi « une sorte de volupté secrète, capable d'acquérir un degré d'intensité extraordinaire » :

Celui qui ne connaît pas, par expérience, au moins un peu de ce charme souverainement doux à l'âme ne [...] serait pas [...] préparé à l'étude rationnelle que nous entreprenons. Il faut avoir l'oreille religieuse pour étudier avec compétence les phénomènes de l'ordre religieux. L'homme qui n'aurait aucun sentiment du beau dans l'art pourrait-il en faire l'histoire ? (*ibid.* : 44)

En dépit de ses brillants résultats et de son insertion dans les courants européens des sciences religieuses, cette génération a connu des échecs politiques et intellectuels. Je n'insiste pas ici, pour l'avoir traitée longuement ailleurs (Cabanel, 1994), sur la tentative d'un Maurice Vernes pour introduire l'histoire des religions à tous les échelons de l'enseignement public, universités, lycées, écoles normales d'instituteurs, écoles primaires... Ce sont les limites internes d'une science en formation qui doivent nous retenir : y compris l'hésitation d'un Jean Réville au moment de l'organisation du congrès international d'histoire des religions, à Paris. Il s'est opposé au projet de *Congrès universel des religions*, lancé à partir de 1895 par l'abbé Victor Charbonnel, tout en se disant séduit par l'idée d'un « concile œcuménique »¹² : il redoutait l'absence de représentants autorisés de l'Église catholique – Charbonnel, du reste, allait bientôt rompre avec son Église. Deux ans plus tard, Jean Réville évoquait ce *Congrès religieux universel*, qui réunirait « des hommes religieux de toute confession et de toute dénomination religieuse, [...] mais simplement en qualité d'hommes religieux, c'est-à-dire en qualité d'adhérents au principe même dont le Congrès entend être l'affirmation¹³ ». On peut être à bon droit surpris par la non-scientificité de cette position, qui n'a pas été suivie, Jean Réville devenant en 1900 l'un des deux secrétaires du Congrès international, proprement universitaire, dont son père est le président de la Commission d'organisation. Entre Chicago et Paris, en effet, il y avait tout ce qui sépare l'interreligieux du scientifique, une assemblée de dignitaires religieux d'un congrès d'universitaires ; rien moins que le rapport scientifique et séculier au religieux ; or Jean Réville ne semble pas s'être rangé spontanément de ce dernier côté.

Les autres limites dont les tenants de la première génération de la V^e section ne semblent pas avoir pris conscience tiennent au privilège qu'ils continuent à accorder au christianisme et à leur définition même de la religion comme expérience et sentiment – très loin de l'approche sociologique. C'est sur ce terrain là que la jeune école de l'*Année sociologique* est venue les attaquer : du Christ aux totems, de l'âme aux rituels collectifs, il y a deux univers conceptuels, et le premier restait trop évidemment christianocentré et européenocentré. Dans l'un des premiers articles de

11. Cité par A. Réville, 1886 : 31. Voir une traduction légèrement différente dans Müller, 1873 : 14.

12. *RHR*, 1895, 2, p. 73-79.

13. *RHR*, 1897, 1, p. 266-267. Voir Molendijk, 2010 ; Cabanel, 2017.

l'*Année sociologique* (1897-1898), « De la définition des phénomènes religieux », Durkheim s'attache aux *faits*, et non à la *religion* elle-même : « Les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances¹⁴ ». Remaniant l'article pour en faire le premier chapitre de ses *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), il en vient bien à la religion, mais pour en donner une définition très voisine de la précédente, n'était l'obligation, qu'il estime avoir affirmée de manière trop formelle : « Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent ». Le chapitre s'achève sur ces mots : « La religion doit être une chose éminemment collective » (Durkheim, 1994 : 65). L'article initial reprochait à Albert Réville comme à Max Müller de « vouloir exprimer d'emblée le contenu de la vie religieuse¹⁵ », alors que ce contenu ne peut être approché qu'au terme de l'étude de la forme extérieure des phénomènes religieux, la seule immédiatement accessible, c'est-à-dire le culte, les rites, les pratiques.

Le compte rendu que Marcel Mauss donne de *Elements of the science of religion*, de Tiele¹⁶, dans le même volume de l'*Année sociologique*, met bien l'accent sur ce qui distingue deux approches des sciences religieuses – on pourra aussi apprécier la sévérité de la charge du jeune Mauss (1872-1950) à l'encontre du vieux Tiele (1830-1902).

Nous chercherions vainement dans l'œuvre de M. T. une définition rationnelle, provisoire ou définitive, de la religion. De même, sa méthode consiste en une spéculation très générale portant immédiatement sur l'ensemble des faits et des religions. Sans doute, cette classification générale des religions a son utilité [...]; mais elle est loin d'être un acquis pour la science. On peut même penser que semblable tentative restera longtemps infructueuse.

Tiele fait de la philosophie et de la psychologie de la religion; lui échappent par là les « phénomènes religieux », « les faits de l'ordre religieux » que la méthode sociologique fait apparaître comme « choses objectives et naturelles », dotées d'une fonction sociale¹⁷. Coup suprême, l'historien néerlandais est accusé, dans le compte rendu suivant, de faire « au fond [...] œuvre d'édification » :

Les postulats théologiques sont manifestes. M.T. croit, pour ainsi dire, a priori que les intérêts de la vraie science et les intérêts de la religion coïncident. [...] Par moments, surtout quand il parle du dieu intérieur, il semble vraiment enseigner une théologie, déduite d'une philosophie des religions. En second lieu, sa méthode de démonstration est presque exclusivement dialectique et idéologique. Il n'analyse pas, aussi à fond que possible, des séries de faits méthodiquement définis et historiquement déterminés.

14. *Année sociologique*, 2, 1897-1898, p. 22.

15. *Ibid.*, p. 16.

16. Il s'agit du texte des conférences prononcées par C. P. Tiele dans le cadre des *Gifford lectures* à l'Université d'Édimbourg en 1896 et publiées en néerlandais à Amsterdam et en anglais à Édimbourg et Londres, 2 vol., 1897 et 1899.

17. *Ibid.*, p. 187-193.

Il procède par bloc, en quelque sorte ; sa spéculation porte sur de vastes ensembles, aux contours flottants. C'est dire qu'il analyse non les faits pris en eux-mêmes, mais l'idée qu'il s'en fait, l'idée de la prière, celle du sacrifice, en illustrant d'exemples cette analyse, toute philosophique, de concepts. [...] En somme, M. T. procède comme si, entre cette philosophie très générale, qu'il appelle science des religions, et l'histoire concrète des religions particulières, il n'y avait pas de milieu ; comme s'il n'y avait de possible que de vastes et vagues généralisations ou des descriptions individuelles. Or, en réalité, d'autres sortes de comparaisons peuvent être tentées, plus restreintes, plus définies, vraiment méthodiques. Par la méthode sociologique, on peut donner aux faits religieux assez de consistance, d'objectivité, pour qu'ils puissent être observés et comparés autrement que d'un point de vue ou trop concret ou trop abstrait. Mais alors il faut suivre une marche inverse à celle qu'a suivie notre auteur. Le côté social de la religion, la propriété qu'a tout phénomène religieux d'être commun à un groupe d'hommes, devient le caractère essentiel. Partant de là, on peut suivre la filière des faits et passer des manifestations les plus extérieures aux conditions plus lointaines et plus intimes de la vie religieuse. Mais quand on essaie d'atteindre celles-ci du premier coup, par simple introspection, on met ses préjugés, ses impressions personnelles et subjectives à la place des choses¹⁸.

D'autres attaques ont été portées, notamment par Henri Hubert dans l'introduction à la traduction française du *Manuel d'histoire des religions*, de Chantepie de la Chaussaye (1904) :

La science que nous concevons [...] porte sur ceux des faits religieux qu'on peut étudier en eux-mêmes, abstraction faite de l'objet insaisissable auquel ils se rapportent. Elle doit extirper de son domaine propre l'inconnaissable et en bannir la théologie. [...] Elle doit [...] tâcher d'expliquer, autant que possible, les pratiques et les croyances religieuses comme des gestes ou comme des rêves humains. (Hubert, 1904 : XIX-XX)

Si Albert Réville se tait, son fils Jean, qui lui a succédé en 1906 au Collège de France¹⁹, réplique à plusieurs reprises. Il a pour ce faire à sa disposition la *Revue de l'histoire des religions*, qu'il dirige depuis 1884. Il y rend compte précisément, dans le premier volume de 1905, de cette introduction de Hubert, dans laquelle il voit un manifeste de la « nouvelle école ». Les coups qu'il porte à son « honorable collègue » sont adoucis dans la forme²⁰, hommage est rendu à des « monographies d'une très sérieuse valeur et qui les classent [les représentants de la "jeune école dite sociologique"] au premier rang des travailleurs scientifiques dans l'ordre de nos études », mais la conclusion sur le fond est très nette : Jean Réville ne voit aucune nouveauté dans la méthode suivie par Hubert et les siens. Dire que les faits religieux sont des faits sociaux ? Mais tout historien moderne en est persuadé, il ne

18. *Année sociologique*, 3, 1898-1899, p. 195-198. Compte rendu de la deuxième partie de l'ouvrage, paru en 1899.

19. Ajoutons qu'il a donné, de 1899 à 1906, un cours d'histoire générale des religions à la Faculté de théologie protestante de Paris, ce qui montre la permanence de ses liens avec cette institution.

20. « De la discussion amicale il ne peut sortir qu'une précision et une clarté plus grandes des idées », compte rendu de la préface de Hubert, *RHR*, 1905, 1, p. 75-82 [p. 78].

viendrait à aucun l'idée de prendre « l'homme religieux “en soi” » pour objet de son étude. La rupture se fait sur la conception du rôle des individus dans l'histoire : la position de Réville semble ici bien conservatrice sur le plan des sciences humaines. Passons sur l'attaque qui vise de manière presque triviale « les exagérations des sociologues pour lesquels la vision de la forêt finit par devenir tellement obsédante qu'ils ne voient plus les arbres²¹ ». La suite vaut pour manifeste :

En religion, comme dans les autres domaines de la vie et plus peut-être que partout ailleurs, c'est l'individu qui est le facteur du progrès ou tout au moins du changement. Le milieu social est essentiellement conservateur ; il n'a aucune initiative. Et comme en histoire ce qui importe, c'est de saisir la genèse et la nature des modifications qui seules constituent la succession et l'enchaînement des faits, il en résulte que malgré tout l'étude de l'individualité religieuse garde une importance de premier ordre pour l'historien. De plus, en histoire nous ne connaissons le plus souvent le fait social que par des témoignages individuels ; la seule chose à faire c'est donc d'étudier ces témoignages individuels et de les comparer pour parvenir à en dégager des faits d'une valeur générale. [...] C'est par l'analyse critique des témoignages et par la psychologie appliquée à l'individu étudié dans le milieu social dont il fait partie intégrante, que nous pouvons reconstituer l'histoire religieuse du passé²².

Le rôle de l'individualité étant beaucoup plus faible dans les groupes sociaux non civilisés que dans les civilisations avancées, avance Réville, l'histoire de ces groupes est beaucoup plus simple et uniforme – on devine à travers les lignes que leur histoire religieuse peut effectivement mieux se prêter à l'analyse sociologique ; mais même chez les non-civilisés il faut éviter de se fonder sur un ordre de phénomènes aussi mal connu que le totémisme et dont le caractère spécifiquement religieux est très discuté, pour fonder une théorie « d'après laquelle ce n'est pas l'individu “qui projette son âme dans la société”, c'est de la “société qu'il reçoit son âme” (p. XXXV)²³ ».

Jean Réville enfonce le clou dans sa leçon d'ouverture de sa chaire d'histoire des religions au Collège de France, le 14 avril 1907 (il y succède à son père). C'est, autour de ce « quelque chose », on va le voir, une leçon de méthode qui se situe, sans que ce soit dit explicitement, aux antipodes de la sociologie durkheimienne :

Rites et mythes, doctrines et institutions, croyances et pratiques, autant d'expressions différentes dans lesquelles se traduit la religion et à travers lesquelles seules nous pouvons arriver à la connaître. Mais, quelle que soit leur importance, l'historien n'a pas achevé sa tâche, quand à l'aide des témoignages conservés il a reconstitué leur teneur exacte. Il lui manque encore quelque chose, et ce quelque chose, c'est

21. *Ibid.*, p. 81. L'attaque est presque aussi vive dans la même revue, 1906, 2, p. 360 : Théodore Reinach y est crédité d'avoir « si justement revendiqué la place de l'élément individuel dans la religion contre ceux qui sont hypnotisés par la sociologie » ; il a montré « que la religion n'est pas seulement un phénomène sociologique, comme on est trop disposé à le soutenir actuellement chez nous ». Réville rend compte ici d'un ouvrage collectif (Reinach *et al.*, 1905), qui a fait l'objet d'une recension sévère par Hubert dans *L'Année sociologique*, 9, 1904-1905, p. 171-174.

22. *RHR*, 1905, 1, p. 81-82.

23. *Ibid.*, p. 82.

justement cela même qui a fait que les rites ont été pratiqués, souvent à grands frais et au prix de lourds sacrifices, avec une dévotion inusitée pour d'autres coutumes, que les mythes ont été non pas simplement des fables sollicitant l'imagination, mais des conceptions chères à l'âme et revêtues d'un caractère sacré [...]; ce quelque chose, c'est Mesdames et Messieurs, ce qui est spécifiquement religieux en eux. Voilà ce qu'à mon sens on oublie trop souvent quand on fait de l'histoire des religions. On étudie les phénomènes religieux du dehors, comme un peintre qui reproduirait le corps humain, mais qui ne peut rendre la sensibilité nerveuse ni la puissance motrice dont ce corps est animé et qui, après tout, en constituent la valeur, – ou bien encore comme un anatomiste qui dissèque un cadavre, mais qui ne semblerait pas se douter que dans ce corps mort il y a eu un cœur dont les battements assuraient la vie. Cette étude du dehors est nécessaire assurément. Elle n'est pas suffisante à elle seule. C'est dans l'âme humaine qu'il faut chercher l'explication dernière et véritable des phénomènes religieux, dans l'imagination, dans le cœur, dans la raison, dans la conscience, dans les instincts et dans les passions. Il y a dans l'homme un instinct religieux, des besoins religieux, des aspirations religieuses²⁴ [...]. Dans toutes nos études nous aurons donc à nous demander sans cesse: non pas seulement, quels ont été les rites? quelles ont été les doctrines? quelles ont été les institutions? mais également: en quoi ces rites, ces doctrines, ces institutions ont-ils apporté au besoin religieux de l'homme une satisfaction qui en fût pour lui la justification? En d'autres termes: quelle en a été la valeur religieuse? non pas pour nous, bien entendu, d'après notre propre jugement [...], mais pour ceux qui les ont acceptés et pratiqués, parce que de leur temps, dans leur milieu, dans les conditions où ils vivaient, ils y ont trouvé la satisfaction dont ils avaient besoin. C'est là une tâche délicate sans doute, puisqu'il faut, pour l'accomplir, se remettre soi-même au point de vue des hommes du passé, s'introduire en quelque sorte dans leur personnalité, *sich hineinleben* comme disent les Allemands, non seulement pour les comprendre d'une façon intellectuelle, mais encore pour arriver à revivre avec eux les expériences intimes, les sentiments, les émotions qu'ils ont éprouvés. L'histoire de la vie religieuse et morale de l'humanité est à ce prix. Elle exige une certaine dose de cette divination réclamée déjà chez l'historien par l'illustre maître qui a administré pendant de longues années ce Collège de France [...]. Elle exige surtout une grande dose de sympathie pour le drame religieux qui se déroule tout le long des annales de l'humanité, puisqu'en pareille matière nous ne pouvons vraiment comprendre que ce que nous sommes capables d'éprouver nous-mêmes²⁵.

24. Réville a remarqué plus haut qu'une chaire de psychologie des religions aurait tout son sens.

25. J. Réville, « Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions », *RHR*, 1907, 1, p. 188-207 [202-206, passim], texte repris dans J. Réville, 1909: 1-38. L'auteur avait exprimé une position identique à l'occasion d'une polémique déclenchée par Maurice Vernes, en 1886: l'historien de la religion, écrivait-il alors, doit être doublé d'un psychologue: « Et – pourquoi ne le dirais-je pas? – [il faut] qu'il sache par expérience ce qu'est un sentiment religieux ou une pensée religieuse. Autrement, fût-il le plus érudit du monde, il ne nous offrira jamais qu'une momie au lieu d'un organisme vivant », « L'histoire des religions, sa méthode et son rôle d'après les travaux récents de MM. Vernes, Goblet d'Alviella et du P. Van den Gheyn », *RHR*, 1886, 2, p. 359.

La première série de leçons professées à la suite et publiées à titre posthume²⁶ dans *Les phases successives de l'histoire des religions*, en 1909, attaque plus frontalement l'approche durkheimienne. Jean Réville rattache le succès de l'interprétation *sociologique* des religions à « l'entraînement général qui porte nos contemporains vers les études sociales et vers la sociologie », en une époque « où le socialisme habitue les hommes à la subordination complète de l'individu à la société ». Cette dernière remarque sonne de manière très conservatrice, mais sans doute faut-il la rattacher à l'individualisme si fortement ancré dans la tradition protestante, face au « collectivisme » catholique, puis à d'autres formes de collectivisme. Réville cite immédiatement, du reste, un livre que le groupe de Buisson et Félix Pécaut a détesté, tout en reconnaissant sa force, *L'irréligion de l'avenir. Étude sociologique* (1887), du philosophe prématurément disparu Jean-Marie Guyau. Puis il indique en note les grands articles pionniers de Durkheim, Hubert et Mauss (et aussi Bouglé) parus dans *L'Année sociologique*, avant d'affirmer que ces ethnographes et sociologues en arrivent parfois, à force de définir les religions comme des phénomènes sociaux, à « méconnaître à peu près complètement l'élément individuel de la religion ». Il voit là, à nouveau, un effet d'études uniquement consacrées à l'anthropologie et à l'ethnologie primitive :

Pour beaucoup de nos historiens actuels des religions, il semble qu'il n'y ait que des religions de non-civilisés, que c'est chez ceux-ci seulement que l'on peut étudier l'histoire religieuse. Non contents de relever les survivances des religions non civilisées dans les religions supérieures, ils ont une tendance à ramener celles-ci tout entières aux seuls éléments qu'ils ont dégagés dans les religions primaires : ils voient partout des tabous et des totems. Alors qu'il y a de grandes religions dont nous pouvons suivre l'évolution à travers de longs siècles, par exemple le Bouddhisme, le Judaïsme, le Christianisme, l'Islamisme, ils s'abstiennent délibérément de s'occuper de ce qui caractérise les phases supérieures des religions, en alléguant leur complexité, mais en oubliant, d'autre part, que nous sommes documentés à leur sujet d'une façon singulièrement plus précise et plus continue. (J. Réville, 1909 : 223)

Jean Réville disparu, signalons que son questionnement a été en partie repris par le pasteur Marc Boegner à l'occasion d'une conférence de Durkheim devant l'Union de libres penseurs et de libres croyants pour la culture morale, un cénacle philosophique et religieux issu de l'ancienne Union pour l'action morale, et qui organise au cours de l'hiver 1913-1914 une série de huit entretiens sur *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*²⁷. Durkheim, invité à s'exprimer sur « La conception sociale de la religion », y résume à grands traits *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Ses discutants sont le philosophe Gustave Belot et, donc, Boegner. Tous deux proposent des lectures critiques de l'approche sociologique de la religion. Boegner en rejette « une conception exclusivement sociale », qui manquerait selon lui « l'action extraordinaire exercée par les grands initiateurs,

26. L'auteur étant mort prématurément, peu après son élection au Collège de France.

27. Notons que le dernier entretien, sur « L'avenir du sentiment religieux », le 29 mars, a été confié à Ferdinand Buisson. La sténographie des entretiens a été publiée en 1914 en fascicules, puis dans Anglas *et al.*, 1919.

quels qu'ils soient » (Anglas *et al.*, 1919 : 137-138 ; il cite Confucius, Jérémie et Jésus). Et il pose par écrit, Durkheim n'ayant pu assister à toute la séance, cinq questions, dont deux, la première et la troisième, reprennent les éléments essentiels de l'argumentaire d'un Réville face à l'école sociologique.

1 – Est-il légitime de chercher les éléments essentiels de la vie religieuse dans ses formes les plus rudimentaires ? N'y a-t-il pas lieu, pour déterminer ces éléments, de tenir le plus grand compte des formes les plus parfaites, les plus achevées, de cette vie religieuse ?

[...]

3 – Est-il possible de retrouver dans la conscience collective d'un temps donné tous les éléments que renferme la conscience religieuse des grands initiateurs de ce temps ? par exemple d'un Jérémie, d'un Jésus, contre les tendances de la conscience religieuse collective de leur époque ?²⁸

Durkheim élude cette question 3²⁹, mais répond attentivement à la première : une science qui débute doit se poser les problèmes sous leurs formes les plus simples, et se fixer pour premier objectif de comprendre les religions très élémentaires, dont les éléments essentiels sont plus faciles à discerner, avant de passer à d'autres ; cependant :

Il est bien clair que l'étude des formes plus avancées de vie religieuse a, elle aussi, de très grands avantages. Je puis même ajouter qu'une certaine connaissance de ces formes plus avancées aide à comprendre les formes plus simples.

On retiendra cette sorte de concession en direction, peut-être, des croyants et plus spécifiquement des tenants de la génération scientifique des Tiele et Réville. Et surtout on relira non sans quelque surprise, au terme de cet article, un conseil proposé par Durkheim aux libres penseurs, et qu'un Albert Réville aurait pu signer de bout en bout – c'est quasiment le plagiat d'une phrase de ses *Prolegomènes* citée plus haut :

En résumé, ce que je demande au libre penseur, c'est de se placer en face de la religion dans l'état d'esprit du croyant. C'est à cette condition seulement qu'il peut espérer la comprendre. Qu'il la sente telle que le croyant la sent, car elle n'est véritablement que ce qu'elle est pour ce dernier. Aussi quiconque n'apporte pas à l'étude de la religion une sorte de sentiment religieux ne peut en parler ! Il ressemblerait à un aveugle qui parlerait des couleurs³⁰.

28. Ces questions sont publiées à la suite de la sténographie de l'exposé de Durkheim, dans le volume de 1919 cité à la note précédente ; le tout a été repris, avec des présentations de Constant Hamès, dans *Archives de sociologie des religions* [désormais ASR], 27, 1969, p. 73-77 (Durkheim), et d'Émile Poulat, *ibid.*, 30, 1970, p. 89-90 (Boegner). Je remercie Pierre Lassave qui m'a signalé ces textes.

29. « La question des grandes personnalités religieuses et de leurs rôles est assurément importante. L'étude que j'entreprenais ne la comportait pas. Je n'ai pas à faire d'hypothèse relativement à un problème aussi complexe et qui n'a jamais été étudié systématiquement ».

30. ASR, 27, 1969, p. 75.

Serait-ce que les positions des uns et des autres n'étaient pas aussi éloignées que leurs revues rivales l'ont d'abord donné à penser ? Toujours est-il qu'à l'heure où Durkheim s'exprimait devant l'Union de libres penseurs et de libres croyants, l'école sociologique, pour reprendre les termes de Jean Réville, avait entrepris la conquête des positions institutionnelles dans le domaine des sciences religieuses. Dès 1900, Mauss assure temporairement l'enseignement des religions de l'Inde ; en avril 1901, le décès du pasteur et théologien Auguste Sabatier, responsable de la chaire de littérature chrétienne et directeur adjoint de la section, est l'occasion de grandes manœuvres. Mauss et Hubert songent à se présenter, mais redoutent des obstacles qui n'ont rien de scientifique : Isidore Lévy pense que les membres de la section « ont peur de nommer un nouveau juif et que je suis seul capable de détacher des Réville les protestants de la boîte », écrit Hubert à Mauss ; et ce dernier de lui répondre, après une conversation avec Sylvain Lévi, un autre directeur d'études : « Il est évident que les protestants vont présenter un successeur à Sabatier. Il paraît que la chose est depuis longtemps préparée et que l'héritage était distribué avant la mort »³¹. Mais « les protestants » n'avaient pas de candidat – signe supplémentaire de l'épuisement d'une génération –, et la conférence n'est pas même maintenue, en dépit du soutien de Vernes et Jean Réville à une candidature de Loisy ; la section hésite entre une conférence sur la religion assyro-babylonienne (une idée soutenue par Albert Réville et Léon Marillier, et qui aurait laissé la future conférence dans le cercle des études bibliques au sens large) et une sur les religions primitives de l'Europe, qui représentait une vraie rupture et correspondait au profil d'Hubert. Le débat pourrait se résumer ainsi : origines du christianisme (les protestants de la V^e section y excellent) ou origines de l'humanité et des dieux (*l'Année sociologique* est ici en position de force) ? Hubert l'emporte finalement, Durkheim se félicitant de la pénétration de la sociologie à l'EPHE³². Pénétration renforcée au lendemain du décès accidentel, en octobre 1901, de Léon Marillier, chargé de la conférence d'histoire des religions des peuples non civilisés. Après discussion³³, la conférence est maintenue et Mauss élu sans difficulté. Il est à noter que Tiele comme Albert Réville lui ont apporté leur soutien³⁴.

Six ans plus tard, la commission du budget de la Chambre des députés a refusé la création au Collège de France d'une chaire de « psychologie des phénomènes religieux » que Louis Liard et Charles Bayet voulaient voir échoir à Raoul Allier, un ancien professeur de la faculté de théologie protestante de Paris : selon Gaston Richard, le biographe d'Allier, et lui-même sociologue, ce sont les

31. Je suis ici le chapitre que Marcel Fournier consacre à l'élection de Mauss à l'EPHE : Fournier, 1994 : 179-199 (citations p. 182).

32. *Ibid.*, p. 185-186. L'opposition d'Adhémar Esmein, titulaire de la chaire d'histoire du droit canonique est symétriquement caractéristique : « Nous sommes avant tout une section des sciences religieuses ; les recherches sur les religions primitives servent plus à la sociologie qu'à la science des religions. L'étude en est intéressante pour nous mais pas essentielle » (*ibid.*, p. 184-185).

33. Deux autres candidats ont proposé la transformation de la conférence en histoire des religions germaniques et scandinaves (ce qui retient l'attention de la section) ou en histoire de la dogmatique protestante, ce qui semble être passé inaperçu (le candidat, Ernest Bertrand, est probablement Ernest Bertrand-Vigne, pasteur, avocat, candidat malheureux aux législatives dans la Drôme en 1902). *Ibid.*, p. 187.

34. *Ibid.*, p. 186-187.

durkheimiens qui auraient manœuvré afin de faire échouer « la création d'une chaire qui ne leur était pas offerte »³⁵. En revanche, lorsque le Collège de France doit choisir un successeur à Jean Réville, décédé en mai 1908, ce n'est pas Mauss qu'il élit en janvier 1909 – ni Maurice Vernes, également candidat – mais Loisy³⁶.

Sur un autre plan, Durkheim est devenu, en 1911, l'un des nouveaux et plus importants contributeurs du *Nouveau Dictionnaire de pédagogie*, Buisson lui ayant confié la rédaction de notices sensibles, « Éducation », « Pédagogie », parfois au détriment des premiers rédacteurs, ceux des années 1878-1882, tenants de la laïcité spiritualiste évoquée plus haut³⁷. Cette élimination n'est que très partielle, Buisson ayant conservé la haute main sur son dictionnaire, à la suite d'une longévité mais aussi d'une plasticité et d'une évolution assez exceptionnelles. En matière de sciences religieuses, le désaccord entre les deux hommes existe bien, comme Buisson en fait part à Célestin Bouglé, dans une longue lettre dont je citerai seulement quelques lignes. Le vieux pédagogue a fait une ascension, au cours de l'été 1913, en emportant pour le relire un article de Bouglé, « Religion, morale et sociologie ». Sa lettre discute ce texte, tout en laissant de côté la sociologie, « non pas comme un parent pauvre, mais au contraire parce qu'elle ouvre une série toute nouvelle de problèmes dont je devinerais la portée quand même vous ne la démontreriez pas ».

Je suis très sensible à la démonstration que vous appuyez sur les travaux de Durkheim. Mais plus j'approuve sa tendance, plus je crains qu'elle ne déplace le problème au lieu de le résoudre. Je lui accorde tout de suite tout ce qu'il réclame pour le rôle social de la religion. Et après ? Il n'y a qu'un problème religieux, il n'est pas social ou il ne l'est que par contrecoup. Le problème religieux, au vrai, c'est – à tous les degrés de civilisation et en cela je donne pleinement raison à Durkheim et surtout à Marillier – c'est le problème que voici. La science, l'expérience (soit naïve et fruste, soit développée jusqu'aux dernières conquêtes de nos derniers savants ; et cela continue) nous laisse ignorer totalement le pourquoi de tout, l'origine et la fin des individus et des mondes. Elle ne nous en apprend rien. Et je crois bien qu'elle ne nous apprendra pas davantage au cours des siècles. Plus la science se perfectionnera, plus elle s'interdira négations ou affirmations sur l'ensemble des choses. Et l'état d'esprit religieux consiste précisément à s'en préoccuper, ce que seul peut-être l'homme a fait³⁸.

Nous ne connaissons pas de réponse de Bouglé à cette lettre. Mais il importe surtout à l'historien de noter les passages et les combats de générations, et d'abord de prendre la mesure de ce qui fut un moment, au sens fort, sans toujours apparaître comme tel à ses acteurs ou témoins. Les dirigeants politiques

35. Richard, 1948 : 236. Ouvrage laissé inachevé par l'auteur, terminé et publié par le pasteur Daniel Couve.

36. Sur cette élection : http://alfred.loisy.free.fr/pdf/pierre_burger_2003.pdf.

37. La notice « Enfance » est corédigée par Buisson et Durkheim (Buisson seul dans la première édition).

38. BNF, Manuscrits, Nouvelles acquisitions françaises, 28 228, Fonds Bouglé, 19 juillet [1913], 8 p. (non folioté). J'ai cité la lettre assez longuement dans ma biographie de Ferdinand Buisson, Cabanel, 2016 : 300-301.

et intellectuels des années 1880 étaient bien avertis, eux, du fait qu'ils vivaient une sorte de « crise de la conscience française », pour paraphraser un titre bien connu de Paul Hazard.

Nous passons en ce moment, en France, par une période de renouvellement et de transformation. Nous sommes occupés à faire une des plus grandes œuvres de l'histoire, à constituer une grande démocratie organisée et centralisée de quarante millions d'âmes. Cela ne s'est encore vu nulle part.

Ces phrases sont d'Albert Réville, et précisément dans sa leçon inaugurale de la chaire d'histoire des religions au Collège de France, en 1880³⁹. Les sciences religieuses, dans leurs versions spiritualiste puis sociologique, ont été un chapitre de plein exercice de cette mue d'une nation. Et si Buisson et Durkheim se sont associés en 1911 pour le *Nouveau Dictionnaire de pédagogie*, après que le premier eut choisi le second comme suppléant puis successeur dans sa chaire à la Sorbonne (1902-1906)⁴⁰, une anthologie de textes sur l'histoire de l'histoire des religions en France ne pourrait que présenter à la suite Vernes, les Réville, Mauss et Durkheim – pour ne rien dire des auteurs étrangers, alors si fortement traduits. Au lecteur de percevoir, à distance, ce qui unissait ces œuvres en dépit de leurs différends : la puissance de la sécularisation et du décentrage, même trop lent chez certains, à l'égard d'un christoeuropéocentrisme si naturellement dominateur quelques décennies encore auparavant.

Patrick CABANEL

EPHE

patrick.cabanel@wanadoo.fr

39. A. Réville, « L'histoire des religions », *Revue Politique et Littéraire*, 1880-1, p. 847.

40. Voir C. Rol et D. Merllié, « Correspondance d'Émile Durkheim à Ferdinand Buisson (1898-1915) », *Sociologia Internationalis. Europäische Zeitschrift für Kulturforschung*, 2013, 2, p. 121-155.

Bibliographie

- ANGLAS Jules Philippe Louis *et al.*, 1919, *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, Paris, Vrin.
- BONET-MAURY Gaston, 1895, *Le Congrès des religions à Chicago en 1893*, Paris, Hachette.
- BUISSON Ferdinand, 1900, *La Religion, la Morale et la Science, leur conflit dans l'éducation contemporaine*, Paris, Librairie Fischbacher.
- CABANEL Patrick, 1994, « L'Institutionnalisation des "sciences religieuses" en France, 1879-1908. Une entreprise protestante ? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 1, p. 33-80.
- , 2003, *Le Dieu de la République. Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- , 2016, *Ferdinand Buisson. Père de l'école laïque*, Genève, Labor et Fides.
- , 2017, « Histoire et sociologie des protestantismes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*, 124, p. 305-314.
- CABANEL Patrick, ENCREVÉ André (dir.), 2015, *Dictionnaire biographique des protestants français de 1787 à nos jours*, tome 1 : A-C, Paris, Les éditions de Paris Max Chaleil.
- DURKHEIM Émile, 1994 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige ».
- FOURNIER Michel, 1994, *Marcel Mauss*, Paris, Fayard.
- HUBERT Henri, 1904, « Introduction à la traduction française », in Chantepie de la Saussaye P.D., *Manuel d'histoire des Religions*, traduit sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, Paris, Armand Colin.
- MANDROU Robert, 1998, *Introduction à la France moderne, essai de psychologie historique, 1500-1640*, préface de Pierre Goubert, postface de Monique Cottret, Philippe Joutard et Jean Lecuir, Paris, Albin Michel.
- MOLTENDIJK Arie L., 2005, *The Emergence of the Science of Religion in the Netherlands*, Leyde, Brill.
- , 2010, « Les premiers congrès d'histoire des religions, ou comment faire de la religion un objet de science ? », *Revue germanique internationale*, 12, p. 91-103.
- MOLTENDIJK Arie L., PELS Peter (eds.), 1998, *Religion in the Making. The Emergancy of the Sciences of Religion*, Leyde, Brill.
- RÉVILLE Albert, 1886, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, 4ème édition, Paris, Librairie Fischbacher.
- RÉVILLE Jean, 1909, *Les phases successives de l'histoire des religions*, Paris, Éditions Ernest Leroux.
- RICHARD Gaston, 1948, *La vie et l'œuvre de Raoul Allier*, Paris, Éditions Berger-Levrault.
- TIELE Cornelis Petrus, 1885, *Manuel de l'histoire des religions : esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes*, Paris, Éditions Ernest Leroux.
- LEVALLOIS Jules, 1866, *Déisme et christianisme*, Paris, Germer-Baillière.
- MÜLLER Max, 1873, *La science de la religion*, traduit de l'anglais par Herman Dietz, Paris, Éditions Germer Baillière, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine ».
- REINACH Théodore, PUECH Aimé, ALLIER Raoul, LEROY-BEAULIEU Anatole, CARRA DE VAUX SAINT-CYR Bernard, DREYFUS Hippolyte, 1905, *Religions et sociétés. Leçons professées à l'École des hautes études sociales*, Paris, F. Alcan.
- VAUGEOIS Henri, 1917, *La morale de Kant dans l'Université de France*, Paris, Nouvelle librairie nationale.