



**HAL**  
open science

## Introduction Portraits en groupe

Pierre Lassave

► **To cite this version:**

Pierre Lassave. Introduction Portraits en groupe. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2020, hors-série, pp.11-40. <halshs-03260209>

**HAL Id: halshs-03260209**

**<https://shs.hal.science/halshs-03260209v1>**

Submitted on 14 Jun 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

## INTRODUCTION

Portraits en groupe

[Pierre Lassave](#)

Éditions de l'EHESS | « [Archives de sciences sociales des religions](#) »

2020/1 Hors-série | pages 11 à 40

ISSN 0335-5985

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2020-1-page-11.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## Introduction

### Portraits en groupe

*Introduction. Group Portraits*

*Introducción. Retratos de grupo*

*Introduzione. Ritratti di gruppo*

**Pierre Lassave**

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/49852>

ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 27 février 2020

Pagination : 11-40

ISBN : 9782713228223

ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Pierre Lassave, « Introduction », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], Hors-série | 2020, mis en ligne le 27 février 2020, consulté le 21 février 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/49852>

---

## Portraits en groupe

L'histoire des sciences de la société est en général l'affaire de disciplines qui se distinguent les unes des autres et se qualifient à travers le récit de leurs propres fondations, filiations et traditions. Les manuels et les dictionnaires de spécialité en livrent le cours raisonné et autorisé. Mais il arrive parfois que présent et passé se télescopent dans des conjonctures réflexives qui déstabilisent la marche des paradigmes. Les oubliés de la mémoire, souvent les vaincus de controverses dépassées, remontent alors à la surface pour mettre en question les normes et valeurs de vérité jusqu'alors tenues pour acquises. L'épuisement momentané des modèles dominants et leur éclatement en de multiples variantes concurrentes peuvent aussi coïncider avec le passage de témoin d'une génération à l'autre. C'est particulièrement le cas en sociologie des religions aujourd'hui en France où l'entrée en archives après décès d'une cohorte de « fondateurs » d'après-guerre intervient au moment même où s'opère la prise de relais entre leurs successeurs qui s'éloignent à leur tour de la scène et les élèves de ces derniers qui prennent poste. Cet échange symbolique plutôt tacite se déroule de surcroît dans une période charnière où la question religieuse resurgit dans l'espace public et le sens commun après avoir été longtemps reléguée par les institutions laïques dans les lieux de mémoire.

Le rassemblement des cinq vies de recherche que l'on va découvrir procède de ce moment de transition où les expériences de connaissance ne peuvent se comprendre sans les tribulations intimes et les changements culturels et sociaux qui les sous-tendent et les accompagnent. Il est le fait de chercheurs relevant d'au moins deux générations et de différentes disciplines mais qui ont adopté la perspective biographique pour faire face au classement des archives des premiers membres du « Groupe de sociologie des religions » (GSR) créé au sein du Centre d'Études Sociologiques (CES) du jeune Centre

National de Recherche Scientifique (CNRS) dans l'immédiat après-guerre<sup>1</sup>. Ce Groupe, petite équipe de recherche pionnière résolument inscrite dans la filiation plus ou moins cultivée d'Émile Durkheim et de Max Weber, s'est distingué dès l'origine par sa rupture avec les savoirs érudits ou auxiliaires des confessions. On doit à ses fondateurs la création d'une revue en 1956, *Archives de sociologie des religions*, devenue *Archives de sciences sociales des religions* en 1973 et aujourd'hui bien vivante avec sa collection de près de 200 numéros et son rayonnement international. Dans le sillage du Groupe et de sa revue on compte également au présent une centaine de chercheurs permanents principalement répartis en deux laboratoires<sup>2</sup> et quelques chaires tant à la V<sup>e</sup> qu'à la VI<sup>e</sup> section de l'École Pratique des Hautes Études (cette dernière section de l'EPHE étant devenue École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS, en 1975); tous lieux actuellement fort sollicités par l'exigence renouvelée de sens à donner à ce qui se dit et se fait au nom du religieux.

## Naissance d'un groupe de recherche

Parrainé par Gabriel Le Bras (1891-1970), doyen de la faculté de droit et membre du premier bureau exécutif du Centre d'Études Sociologiques (aux côtés de Georges Gurvitch et d'Henri Lévy-Bruhl), un noyau initial réunit en 1954 quatre futurs chercheurs professionnels venus à la rencontre de la sociologie en train de renaître de ses cendres d'entre-deux-guerres. Leurs origines sont assez différentes les unes des autres. D'abord Henri Desroche (1914-1994), l'aîné et l'initiateur des premiers temps: un animateur d'études économiques et sociales au sein de l'ordre dominicain (groupe *Économie et Humanisme*), dont les propres travaux d'exégèse sur Marx seront condamnés par Rome. Au tournant des années 1950, cet intellectuel entreprenant mais compromettant quitte l'ordre et rejoint le CNRS en ouvrant un vaste chantier d'études sur les mouvements messianiques et l'économie du développement dans le Tiers Monde. À ses côtés, François-André Isambert (1924-2017), agrégé de philosophie et

1. Sur ce travail documentaire, voir la rubrique « Archives du Groupe de sociologie des religions » sur le site de la revue (<https://journals.openedition.org/assr/>). Précisons qu'à l'exception du Fonds Poulat, déposé à l'Institut d'études avancées de Nantes, les quatre autres fonds (Desroche, Isambert, Maître, Séguy) sont destinés à la conservation et à la consultation au sein du futur Grand Équipement Documentaire du Campus Condorcet (Aubervilliers). Le Fonds Isambert a été inventorié au service des archives de l'EHESS par Goulven Le Brech et ceux de Maître et de Séguy par Isabelle Weiland. Le premier est provisoirement accessible à l'EHESS, les deux autres aux Archives nationales (Pierrefitte-sur-Seine). Outre les divers auteurs des textes qui suivent, il faut associer à leur travail biographique plusieurs historiens qui l'ont fidèlement accompagné depuis cinq années, notamment (par ordre alphabétique) Pierre Antoine Fabre, Thomas Hirsch, Dominique Iogna-Prat, Claude Langlois et Yann Potin.

2. Groupe sociétés, religions, laïcités (UMR 8582, EPHE-CNRS); Centre d'études en sciences sociales du religieux (UMR 8216, EHESS-CNRS). Sur cette évolution, voir Pierre Lassave, « Le Groupe de sociologie des religions (1954-1995). Éléments de parcours », dans Céline Béraud, Bruno Duriez, Béatrice de Gasquet (eds), *Sociologues en quête de religion*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Sciences des religions », 2018, p. 15-25.

assistant de Georges Gurvitch à la Sorbonne, est passé par la Résistance et la Première armée de libération. Avec Desroche et sous la commande de Le Bras, alors titulaire de la nouvelle chaire de sociologie religieuse créée en 1948 à la VI<sup>e</sup> section de l'EPHE, Isambert participe au rassemblement des enquêtes de fréquentation dominicale des églises et de vie paroissiale lancées par Le Bras depuis les années 1930, ainsi qu'à l'établissement d'un premier bilan de la sociologie des religions dans le monde pour le compte de l'Unesco. C'est au cours de cette coopération que naît l'idée de créer une équipe de recherche au sein du Centre d'Études Sociologiques en train de se définir, à l'instar d'autres domaines de spécialité qui prennent alors forme (la sociologie industrielle autour d'Alain Touraine et sous la tutelle de Georges Friedmann, la sociologie urbaine avec Paul-Henry Chombart de Lauwe, la sociologie des loisirs avec Joffre Dumazedier, la sociologie rurale avec Henri Lefebvre et Henri Mendras, etc.). Au noyau initial se joignent dès l'origine Émile Poulat (1920-2014) et Jacques Maître (1925-2013). Le premier, prêtre insoumis lié au mouvement des prêtres-ouvriers dont il sera l'historien, s'est également reconverti à la sociologie avec l'appui d'Ignace Meyerson, créateur de la psychologie historique. Le second, lui aussi passé par la résistance armée, sous le commandement de son jeune professeur de philosophie à Toulouse (Jean-Pierre Vernant), est un autre assistant de Gurvitch mis à contribution par Le Bras. Une cinquième personnalité s'est jointe au Groupe pour être associée par la suite à son noyau fondateur : Jean Séguy (1925-2007), postulant jésuite dramatiquement éconduit par sa Compagnie, professeur d'anglais et auditeur de Desroche (chaire de sociologie de la coopération créée en 1957 à la VI<sup>e</sup> section de l'EPHE) qui le fait recruter au CNRS pour ses enquêtes historiques d'inspiration wébérienne sur les sectes anabaptistes.

Autant de profils qui, pour paraître aujourd'hui « atypiques », ne s'inscrivent pas moins dans la norme « aventurière » des recrues d'après-guerre ainsi que l'a précisé Jean-René Tréanton dans sa chronique de témoin des premières années du Centre d'Études Sociologiques :

C'est ainsi qu'on rencontra parmi les premières recrues du CES des militaires en rupture de ban, des prêtres-ouvriers lâchés par l'Église, des militants d'action populaire soucieux d'élargir leurs horizons, des romanciers en mal d'inspiration, etc. : bref, une population d'aventuriers aux yeux de l'*establishment* universitaire<sup>3</sup>.

Ajoutons à ces traits synthétiques le témoignage suggestif de Jean Duvignaud, l'un de ces aventuriers de la connaissance :

1955-1956 – une année de rencontres. Des vies parallèles se rejoignent en une complicité de hasard et d'affinités : individus d'âge à peu près voisin et d'expériences comparables, plus ou moins hérétiques du « grand système », critiques d'une société que des aînés ont bricolée à la Libération, mêlant aux restes confus de Vichy le

3. Jean-René Tréanton, « Les premières années du Centre d'études sociologiques (1946-1955) », *Revue française de sociologie*, 32-3, 1991, p. 391.

christianisme, le gaullisme et un vague socialisme. Inconcevable à cette époque : aucune doctrine ne les unit et encore moins l'une ou l'autre des images d'une liberté trop conceptuelle pour être heureuse. Inconcevable, aujourd'hui, quand j'écris : aucun de ces errants ne cherche la notoriété, des places, une influence politique. Ils sont là, simplement, et ils en appellent à la conscience, ni bonne, ni mauvaise, la conscience. « L'homme seul, pour cette heure, sans secours étranger, armé seulement de ses seules armes ». L'ombre de Montaigne<sup>4</sup>.

Plus généralement, au sortir de la guerre, la sociologie, alors spécialité marginale au sein du cursus philosophique, fait face à un double handicap : celui du retard pris par les sciences de la société par rapport au développement des sciences de la nature et celui de l'avance prise par le modèle nord-américain en matière tant d'enquêtes sociales et économiques que de théories et écoles afférentes (fonctionnalisme, choix rationnel, interactionnisme symbolique, etc.). À l'instar de divers nouveaux organismes d'études, tels l'Institut national d'études démographiques (INED) ou l'Institut national de la statistique et des études économiques (INSEE), la création en 1946 du Centre d'études sociologiques au sein du jeune CNRS tend à combler ce retard tout en se heurtant à de sérieux obstacles : hostilité de certains intellectuels marxistes à l'encontre d'une discipline « bourgeoise », ironie des existentialistes envers un savoir « policier » qui réduit les faits sociaux à de simples choses, mépris du monde universitaire pour une spécialité trop ambitieuse qui prétend s'émanciper de la philosophie et de l'histoire. L'esprit de modernisation et de renouvellement démocratique du pays qui anime alors nombre d'intellectuels et d'administrateurs du Plan éclairés par l'exemple du New Deal américain d'avant-guerre vient au-devant de la sociologie sur la base de programmes et contrats de recherche finalisés sur les questions vives du quotidien : la reconstruction des villes, l'organisation du travail, la vie ouvrière, le monde rural, l'éducation et l'enseignement, l'avènement des loisirs, etc. De fait, la vie religieuse est alors loin de faire partie de cette actualité, ce qui accroît la marginalité de l'équipe naissante à cet égard. Son aventure suivra pourtant le cours de l'institutionnalisation progressive de la discipline avec notamment la création en 1958, grâce aux efforts de Raymond Aron, professeur à la Sorbonne, de la licence et du doctorat dans les facultés de lettres et de sciences humaines. Comme on l'évoquera plus bas, le Groupe, qui n'était à l'origine qu'une équipe d'une dizaine de personnes, collaborateurs techniques et administratifs compris, prend rang de laboratoire à partir des années 1970 avec une trentaine de membres.

Pour l'heure, notre équipe pionnière résulte ainsi de la rencontre entre clercs qui ont eu maille à partir avec l'Église romaine et résistants engagés dans le mouvement progressiste chrétien proche du Parti communiste. Ceux-ci partagent aussi le projet de révolutionner les sciences religieuses par une approche sociologique qui ne se réduise pas à cette seule discipline en

4. Jean Duvignaud, *L'oubli ou la chute des corps*, Arles, Actes Sud, 1995, p. 112.

s'appuyant résolument sur la perspective historique. Ces intellectuels tôt heurtés au totalitarisme d'outre-Rhin ou à l'intransigeance romaine embrassent la carrière de chercheur, alors offerte par le nouveau CNRS, comme planche de salut pour donner sens aux conflits traversés et aux ruptures personnellement vécues. L'ancrage dans le catholicisme est leur lot commun mais chacun de ses membres s'en détachera variablement moyennant la transformation plus ou moins consommée d'une croyance et d'une culture en objet de recherche, quitte pour certains à se vouer subrepticement à un succédané de « religion de la science ». Ce transfert de perspective a déjà toute une histoire, à tout le moins pour faire image, depuis la célèbre « prière sur l'Acropole » d'Ernest Renan (1876), profession de foi de l'ex-séminariste en l'avenir de la science par miracle grec interposé. Évoquons-en brièvement et en manière de parenthèse quelques traits marquants qui font déjà tradition.

Depuis les lointaines relations de confrontation critique avec les « nouveaux mondes », ses « naturels anthropophages » et ses « dieux fétiches », l'esprit éclairé des philosophes n'a cessé de penser les origines des religions hors du fonds judéo-chrétien de la culture dominante. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, l'orientalisme et le primitivisme d'inspiration romantique ont progressivement donné lieu, en Europe comme aux États-Unis, à diverses œuvres de philologie, d'archéologie et de mythologie comparée avec théories de l'évolution des civilisations à l'appui. En France, après l'expédition d'Égypte (1798-1801) et sa « pierre de Rosette » qui fit faire un bond au déchiffrement des hiéroglyphes, la Monarchie de Juillet (1830-1848) est marquée par le déploiement de théories et enquêtes historiques et comparatives des religions à l'échelle d'aires culturelles élargies. Dans une atmosphère de tension entre Église et État, la Troisième République donne à l'histoire non confessionnelle des religions ses cadres institutionnels durables avec ses premières chaires, notamment au Collège de France (1879) et à la V<sup>e</sup> section de « sciences religieuses » de l'EPHE fondée en 1886. Exploration érudite des récits, lois et modes de vie lointains dans le temps et dans l'espace et critique historique des traditions religieuses les plus familières ou folkloriques, qui ne tardent pas à rencontrer les cadres de pensée de la sociologie naissante. Dès 1895, Durkheim, selon son témoignage, a l'intuition de la puissance impersonnelle qui préside tant à la prohibition de l'inceste qu'au festin sacré par lequel les hommes, grâce au sacrifice d'une victime, lient un pacte d'alliance entre eux et avec leurs dieux. Réactivée par ces moments d'effervescence, une force collective (mana) délimite en effet la frontière entre le permis et l'interdit (tabou), dote le groupe (clan) d'une figure d'identification (totem) et forge le vocabulaire de ses catégories de pensée et d'action. On sait le coup de force épistémologique par lequel le sociologue a saisi les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) des aborigènes d'Australie pour fixer la nature sociologique du qualificatif religieux et placer celui-ci au centre d'une théorie de la socialité et de la connaissance. Son approche prototypique, qui l'amène par exemple à mettre en équivalence le totem aborigène et le drapeau national, provoque la critique. Les historiens se demandent ainsi ce que deviennent dans ce schéma les figures prophétiques singulières qui marquent les formes complexes de la

vie religieuse forgées par les monothéismes historiques; les anthropologues mettent en doute la relation univoque entre clan et totem; les philosophes objectent que les catégories de l'entendement doivent autant aux nécessités techniques de l'échange des biens qu'aux classifications totémiques. Le reproche de « sociolâtrie » rallie les adversaires du monothéisme sociologique tant chez les intellectuels catholiques de l'entre-deux-guerres que chez les fondateurs laïques de la discipline après la Libération.

En ce temps de transition critique ponctué de guerres mondiales, l'autre figure de référence déjà citée et qui va prendre l'ascendant dans la vie de notre Groupe est celle de Max Weber. C'est à la faveur, si l'on peut dire, d'une profonde dépression personnelle au tournant du <sup>xx</sup>e siècle que le brillant juriste et économiste de l'empire allemand découvre le primitif ou la pensée sauvage en lui-même, au creux des insomnies, phobies et angoisses qui le mortifient pendant cinq années de dérive. Cette crise existentielle conduit précisément le futur sociologue à traverser le miroir des raisons et des conduites, à déceler la part de magie et d'irrationalité qui cohabite intimement avec toute construction rationnelle du monde, qu'elle se veuille théologique ou scientifique. Comme l'écrit Isabelle Kalinowski, traductrice française de la seconde génération :

À l'exhibitionnisme d'intellectuels en quête d'expériences vécues, Weber oppose un usage plus secret de sa connaissance des méandres de la souffrance et de la mortification, qui n'est pas sans rappeler l'initiation du magicien, préalable caché mais irremplaçable de la capacité à voir et à déceler les ressorts des pratiques<sup>5</sup>.

L'étude comparative et forcenée des grandes traditions de salut jusqu'à la fin de sa vie (protestantisme, judaïsme antique, confucianisme et taoïsme, hindouisme et bouddhisme) s'offre à lui comme thérapie quand bien même celui qui renoue avec le savoir confesse son insensibilité à la « musique de la religion<sup>6</sup> ». Si Durkheim a découvert le principe recteur de séparation entre profane et sacré, Weber voit en cette seconde polarité une qualité d'immuabilité qui résiste au flux du temps et que le rite tente de retenir par ses répétitions. Mais ce sont les propagandistes qui soutiennent surtout l'économie de salut à travers leurs différences mêmes de rôles et de statuts: magiciens, prêtres, prophètes et laïcs aux positions et charismes variés suivant la conjoncture. Pierre Bourdieu a tiré son concept de champ de leur jeu de positions et d'investissements entre les mondes d'ici-bas et de l'au-delà. Bientôt confrontés au sens à donner à l'histoire

5. Isabelle Kalinowski, « Introduction », dans Max Weber, *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Classiques », 2013, p. 69.

6. « Certes, je suis absolument "insensible à la musique" de la religion et je n'ai ni le besoin ni la capacité d'ériger en moi des "constructions" psychiques de caractère religieux, quelles qu'elles soient; ça ne marche pas ou bien je m'y refuse. Mais, tout bien examiné, je ne suis ni antireligieux ni areligieux » (M. Weber, lettre à Ferdinand Tönnies du 19 février 1909, traduite et commentée par Jean-Pierre Grossein dans son « Introduction » à M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1996, p. 72). Sur cette crise fondatrice dans la vie du savant, voir également Jürgen Kraube, *Max Weber. Une vie entre deux époques*, trad. par Sacha Zilberfarb, Paris, Éd. de la MSH, coll. « Bibliothèque allemande », 2016 [2014].

des mouvements utopiques qu'ils ont pris pour terrains historiques, certains membres du Groupe, tels Desroche puis surtout Séguy, ne se contenteront pas des illustres prédécesseurs, par exemple le Friedrich Engels de *La guerre des paysans* (1850) ou l'Ernst Bloch de *Thomas Münzer, théologien de la révolution* (1921). À l'instar de chercheurs de plus en plus nombreux d'après-guerre, ils puiseront leurs règles de grammaire sociologique dans les catégories wébériennes, que ce soit en termes de formes de communalisation religieuse (ecclésiale, sectaire, réticulaire), de dispositions vocationnelles, de types de rationalité et de charisme ou d'affinités électives entre éthique et économie.

Ainsi se dessine le transfert attendu dès l'entre-deux-guerres qui va des sciences religieuses positivement descriptives (archéologie, philologie, histoire) vers un savoir englobant qui appréhende le religieux comme « fait social total » ainsi que Marcel Mauss a pu le définir. Le dépliant de lancement des *Archives* en 1956 met ainsi en avant les historiens Henri-Charles Puech et Paul Vignaux qui dans leur tableau des sciences sociales en France pouvaient écrire en 1937 :

C'est seulement dans la sociologie qui prend à son tour pour matière les données de la science comparative des religions que le fait religieux sera entièrement défini et expliqué par la société et c'est seulement par la sociologie que la science des religions pourra être intégrée à l'ensemble des sciences sociales<sup>7</sup>.

De ce texte mis au frontispice de la nouvelle revue, nous ajouterons ces lignes plus précises encore :

Non seulement les sociologues ont réglé le comparatisme, lui ont donné un caractère plus méthodique, mais encore, précédant la phénoménologie, ils nous ont appris à raisonner sur des types d'actes religieux, tels que le sacrifice, la prière, davantage, leur méthode a attiré l'attention sur des éléments jusqu'alors négligés, les facteurs objectifs de la vie religieuse, rites, dogmes, doctrines, langages. De plus en plus il apparaît qu'une mystique elle-même, ce n'est pas une expérience pure, un sentiment brut : elle suppose une technique d'expression et une théologie. Le point de vue sociologique rejoint ainsi l'histoire de l'Église et des dogmes. La science des religions ne se perd plus dans le vague des sentiments, ou de leur explication, elle trouve consistance dans la consistance de son objet<sup>8</sup>.

Pour la petite histoire si l'on peut dire, le dépliant publicitaire mentionné n'aurait pas été diffusé faute d'accord reçu de son « parrain », le Doyen Le Bras, qui craignait qu'il ne froisse, par sa radicalité sociologiste, la part

7. Henri-Charles Puech, Paul Vignaux, « La science des religions en France » (1937), texte repris dans Henri Desroche, Jean Séguy (eds), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, Cujas, coll. « Genèses », 1970, p. 35. La citation s'inscrit dans une augmentation du texte initial. Ajoutons que les savants réunis par l'Exposition universelle de 1937 visaient l'intensification des relations internationales afin de repousser les menaces de guerre mondiale, comme le précise la préface de Célestin Bouglé au collectif *Les sciences sociales en France. Enseignement et recherche*, Paris, Hartmann, coll. « Centre d'études de politique étrangère », 1937.

8. H.-C. Puech, P. Vignaux, « La science des religions en France », art. cité, p. 35.

ecclésiastique de son lectorat alors encore attendu<sup>9</sup>. Nous entrons là dans les paradoxes de la conversion de perspective évoquée tant au plan épistémique qu'interpersonnel.

Les anniversaires offrent souvent aux institutions l'occasion de s'interroger sur ce qui les constitue et parfois de se construire une histoire légitime. Voici donc comment, pour les quarante ans de la revue, François-André Isambert, alors à la retraite, concluait sa rétrospective :

On aura pu comprendre que constituer un groupe de recherches et une revue de sociologie des religions, bien que dans le prolongement de la sociologie religieuse qui avait pignon sur rue dans la sociologie française, était dans les années 50 une opération délicate. Contrairement à ce qui s'était passé à la fin du siècle dernier où la sociologie des religions s'était constituée, pour des raisons de théorie sociologique et du dehors des confessions établies, puis s'était coulée dans le mouvement laïque, on ne voit pas qui, en dehors de personnalités religieusement motivées, aurait pris l'initiative de relancer cette branche de la sociologie. Or, parmi les « patrons », seul Le Bras pour le catholicisme et Léonard pour le protestantisme répondaient à cette condition. Les rapports entre Le Bras et Léonard furent toujours excellents et Léonard collabora même aux *Archives*. Mais Le Bras était plus entreprenant et rencontra Desroche, sans qui rien n'aurait été fait, puis les autres mousquetaires<sup>10</sup>.

Dix années plus tard, André Mary, alors rédacteur en chef, ajoute à la forme interrogative :

Entre le doyen Le Bras, catholique bretonnant traditionnel, familier de Dieu et du diable, « prince du droit canonique », proche de la hiérarchie catholique et de Rome, et même « conseiller pour les affaires religieuses » (CAR) du ministère des affaires étrangères – pas très à l'aise, au-delà des relations d'amitié personnelle, vis-à-vis de ce groupe de « sociologues » inspirés par le marxisme –, un ex-dominicain Charles-Henri Desroches, en rupture d'Église et en quête de communauté utopique et d'esprit coopératif à la Fourier, et un Émile Poulat, historien critique de l'Église, réveillant les enjeux de la crise moderniste et soulevant sérieusement la question explosive des prêtres-ouvriers, l'entente n'était pas si évidente. On peut se demander comment ces « trois mousquetaires » qui formaient avec F. Isambert et J. Maître, les « cinq doigts de la main » – tous des hommes d'engagement – ont pu se retrouver sur un projet scientifique de sociologie objective, positive et descriptive des « faits religieux », à distance des partis pris idéologiques et confessionnels<sup>11</sup> ?

9. Selon le témoignage de Simone Desroche, la gardienne des archives de son mari, qui explique ainsi le carton de dépliants restés en rade dans son garage.

10. François-André Isambert, « Quarante ans déjà... », *Archives de sciences sociales des religions*, 93, 1996, p. 20.

11. André Mary, « Les Archives... Cinquante ans... après », *Archives de sciences sociales des religions*, 136, 2006, p. 16-17.

## Sous l'aile de Gabriel Le Bras

L'expression légendaire des « cinq doigts de la main » sortie de la bouche fleurie de Le Bras place celui-ci au centre de cette histoire énigmatique. Son absence dans notre portrait de groupe peut étonner et mérite donc explication. Avançons deux raisons. La première tient de la conjoncture de recherche : les archives du Doyen, aussi volumineuses que dispersées entre instituts et ministères, domicile parisien et maison familiale de Bretagne, ne sont qu'à peine rassemblées. Outre les notices autobiographiques, nécrologiques et de dictionnaires qui n'ont pas manqué depuis sa disparition en 1970, la matière reste à inventorier pour une première biographie qui donnerait à voir la pluralité du personnage et l'étendue de son influence sur la reconstruction des sciences sociales après la Seconde Guerre<sup>12</sup>. La seconde raison est plus fondamentale et on l'a sans doute deviné : outre le décalage de génération entre le « parrain » et ses protégés, ces derniers n'ont fait « groupe » qu'en rupture avec la « sociologie religieuse » initiée dans les années 1930 par le premier, sorte de sociographie des pratiques culturelles qui répond plus à une vocation pastorale ou missionnaire qu'à un programme anthropologique. André Mary précise à cet égard :

Le second paradoxe est que l'entreprise scientifique fondatrice de ces « sociologues des religions » du CNRS ait pu être « patronnée » (et cautionnée) par un maître qui n'en était pas vraiment, qui se méfiait des « initiateurs et fondateurs » et préférerait les « mainteneurs »<sup>13</sup>. Ses disciples ne cesseront de faire comprendre que le maître ne partageait pas l'enthousiasme des convictions et des espérances de cette aventure scientifique. Ne parlons pas du patronage protestant du maître É.-G. Léonard, le croyant réformé, grand historien du protestantisme et directeur d'études, qui selon les explications mêmes de G. Le Bras n'appréciait guère les méthodes sociographiques et encore moins les typologies sociologiques, et surtout craignait avant tout dans cette entreprise la tentation de « réduction du divin à l'humain » (*In memoriam*, G. Le Bras, 1961)<sup>14</sup>.

Dans les pas de la morphologie sociale énoncée par Durkheim et mise en œuvre par Maurice Halbwachs qu'il a rencontré à la faculté de Strasbourg dans les années 1920, Le Bras, alors nouveau titulaire de la chaire d'histoire du droit canonique à la faculté de Paris et membre de la Société d'histoire ecclésiastique, expose dès 1931 sa célèbre distinction tripartite entre les « conformistes saisonniers, troupes de passants, de migrants, pour lesquels la religion se définit par trois rites, baptême, mariage, sépulture », les « pratiquants

12. Thomas Hirsch, « Gabriel Le Bras ou le ministère des sciences sociales », 2018 (inédit, avec la collaboration de Yann Potin), Pierrefitte-sur-Seine, Archives nationales.

13. Émile Poulat, *L'ère postchrétienne*, Paris, Flammarion, 1994, p. 64. La note est d'André Mary.

14. A. Mary, « Les Archives... Cinquante ans... après », art. cité, p. 17. *In memoriam* Émile-G. Léonard, signé de G. Le Bras, figure dans *Archives de sociologie des religions*, 14, 1962, p. 3-5.

qui assistent à la messe et communient à Pâques », les « personnes pieuses ou zélées qui font partie des associations » diverses, « assistent aux vêpres, communient chaque semaine ou chaque mois<sup>15</sup> ». Le sociologue Henri Mendras livre dans ses mémoires un aperçu pittoresque de ce moment où le professeur de droit, son « maître au sens fort du terme », passe une partie de son temps libre sur le terrain :

Avec une aide financière modique de Bouglé (sur les fonds de Rockefeller), il se mit à parcourir la France à pied de 1935 à 1939, avec une besace et une chemise de rechange, allant de presbytère en presbytère, pour interroger les curés de campagne. Les recteurs bretons le recevaient dans des maisons bourgeoises et affirmaient voir toutes leurs ouailles à l'église chaque dimanche, sauf quelques « fortes têtes » et « brebis galeuses ». Dans la Creuse, un pauvre prêtre dans une cure délabrée lui disait que les hommes n'entraient jamais à l'église, même pour les enterrements<sup>16</sup>.

Sans doute le mémorialiste enjolive-t-il un peu le tableau quand on sait combien l'idée de compter le nombre de catholiques pratiquants à l'instar du cheptel des campagnes fut d'abord pour son audacieux initiateur un long travail de recrutement d'enquêteurs bénévoles dans un milieu ecclésiastique qui pouvait assurément craindre que la vie chrétienne se réduise à des chiffres qui alimentent de surcroît la chronique déprimante de la déchristianisation du pays<sup>17</sup>. Dans une de ses nombreuses notes d'étape et d'appel à l'élargissement de son petit réseau de clercs à l'enquête, l'initiateur se prenait même à rêver de société savante, tel cet « Heptacorde » imaginaire réunissant dans une ville de province un agrégé de philosophie, un archiviste départemental, un folkloriste, un avocat « historien local et bibliophile », un militaire « expert en langues romanes et en politique étrangère », un abbé « aumônier des lycées, docteur ès lettres et en théologie », et *last but not least* un « professeur honoraire des facultés de droit », M. Bérulle<sup>18</sup>. Thomas Hirsch en résume aujourd'hui l'édifiant propos :

Après les propositions de communication du philosophe (« Conjectures sur les croyances des Rhadé ») et du folkloriste (« Esquisse de la préhistoire des Heruntos ») – tous deux associés par la suite à la sociologie –, le juriste invite la compagnie à porter l'attention « sur un pays situé entre le 42<sup>e</sup> et le 52<sup>e</sup> degré », où « vivent quarante-deux millions d'habitants, dont nul ne connaît les habitudes religieuses ». C'est l'occasion de présenter une nouvelle fois les motifs, les moyens, quelques résultats ainsi que les buts de l'enquête mais surtout d'exposer et de répondre aux

15. Gabriel Le Bras, « Statistique et histoire religieuses. Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 17-77, 1931, p. 425-449.

16. Henri Mendras, *Comment devenir sociologue. Souvenirs d'un vieux mandarin*, Arles, Actes Sud, 1995, p. 26.

17. Dominique Julia, « Un passeur de frontières. Gabriel Le Bras et l'enquête sur la pratique religieuse en France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 92, 2006, p. 381-413.

18. G. Le Bras, « La pratique religieuse des paysans français », *Études*, 235-6, 1938, p. 145-163.

différentes objections qu'elle peut soulever, savantes ou religieuses. Bérulle y délivre certains résultats provisoires et fait part de ses convictions sur l'état de la pratique et de la christianisation du pays, en soulignant que douze âmes ardentes peuvent représenter « une richesse de foi plus grande que ces centaines d'habitues de la messe mondaine » et en mettant en relief, après les pertes de terrain consécutives à la Révolution et à l'établissement de la III<sup>e</sup> République, une « reprise générale de vitalité », dont il convient de scruter et d'établir les différents « signes ». Le juriste ne manque pas d'emporter l'auditoire : « Depuis deux heures, mon cher Bérulle, il n'y a plus parmi nous des croyants et des incroyants, des sceptiques et des dogmatiques, des Grecs et des Romains, mais des hommes qui ont transféré leur passion sur le plan du savoir, et qui ne veulent savoir que pour mieux partager les ardeurs ou apaiser les inquiétudes ou simplement comprendre la conscience des hommes »<sup>19</sup>.

Notre Bérulle du troisième type, qui lui est bien vivant (après le célèbre cardinal penseur du Verbe incarné et fondateur de la société de l'Oratoire au Grand Siècle et après le juriste provincial de l'heptacorde), nourrit depuis longtemps l'idée de mettre au jour l'origine sociale des règles et l'effet de celles-ci sur la société. Ses anciens élèves relèvent son goût du concret :

Au-delà des chiffres et des statistiques c'est la « qualité » des pratiquants qui sollicite son intérêt : le mode d'assistance aux offices a plus de justification que la simple présence : quelle solidarité entre le fidèle attentif, priant, chantant, et le moutonnier qui sommeille ou le plaisantin qui folâtre<sup>20</sup> ?

Ainsi, G. Le Bras savait voir l'approche sexuelle dans ces messes où les hommes étaient séparés des femmes, mais où les jeunes gens lançaient des boulettes dans le cou des jeunes filles. Brassens en eut fait une chanson. G. le Bras y trouvait un élément significatif dans son inlassable collecte d'observations prises sur le vif. La typologie constituait chez lui une préoccupation héritée de l'école durkheimienne<sup>21</sup>.

Celui qui accumule les observations et mobilise les bonnes volontés dans les diocèses marche également dans les pas d'André Siegfried, qui trouvait dans ses statistiques électorales d'avant la Première Guerre qu'en Vendée « le granit produit le curé et le calcaire l'instituteur », bocage pratiquant d'un côté, plaine fertile et déchristianisée de l'autre<sup>22</sup>. Mais d'autres influences président encore à l'investissement du canoniste dans la géohistoire de la pratique religieuse, notamment l'intérêt qu'il partage avec Marc Bloch, autre

19. T. Hirsch, « Gabriel Le Bras ou le ministère des sciences sociales », art. cité, p. 11.

20. D. Julia (« Un passeur de frontières. Gabriel Le Bras et l'enquête sur la pratique religieuse en France », art. cité, p. 394-395) qui cite la communication faite par Le Bras le 2 février 1935 à l'Institut français de sociologie, alors dirigé par Marcel Mauss, et parue dans les *Annales sociologiques*, série E (dirigée par Maurice Halbwachs), fascicule 2, 1937, p. 15-71.

21. Jacques Maître, « Gabriel le Bras, briseur de barrages (1891-1970) », *Revue française de sociologie*, 11-4, 1970, p. 578.

22. « On voit ainsi que terrains anciens, population éparse, grande propriété et politique de droite vont ensemble ; tandis que terrains calcaires ou d'alluvions, population agglomérée, propriété morcelée et politique démocratique vont de pair » (André Siegfried, *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la Troisième République*, Paris, Armand Colin, 1913, p. 20).

collègue de l'époque strasbourgeoise, pour la psychologie collective dont Ignace Meyerson fondera par ailleurs le programme. Dans son ambitieuse *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (1942), Le Bras écrit ainsi :

Attitudes collectives : causes sociales. Si l'immense majorité des ruraux de la Bretagne non bretonnante assistent à la messe dominicale tandis que les églises de la Creuse marchoise sont vides, si le bourgeois tient aux solennités saisonnières tandis que l'ouvrier les néglige, ce n'est point par élection individuelle ou par caprice divin que l'on peut expliquer le contraste. La réponse appartient à la science sociale<sup>23</sup>.

Au cours des années 1930, « l'heptacorde » prend progressivement tournure nationale en enrôlant diverses sociétés savantes qui vont de certains cercles catholiques à la Société du folklore français en passant par ce qui survit de l'héritage durkheimien, sans oublier le soutien de la fondation Rockefeller<sup>24</sup>. Voici comment l'enrôleur d'alors évoque de mémoire et tardivement en 1966 dans les *Archives* sa rencontre en 1935 avec l'Institut français de sociologie :

Le public (où se rencontrent beaucoup d'universitaires) se représentait une secte, dans une chapelle, avec ses dogmes, ses clôtures et sa vanité. Que de fois ai-je recueilli cette légende, chez des maîtres savants et bons ! En fait, j'ai connu un groupe accueillant, sans préjugés, dont l'unique souci était de contribuer à l'avancement de la sociologie. Un « tala » y respirait à l'aise aussi bien qu'un agnostique. Mauss, notre patriarche, savait tout, par charisme et répandait ses dons sans attendre le contre-don. La méditation continue, la modestie sans borne d'Halbwachs en faisait comme un être surnaturel. La fine culture, l'exquise gentillesse de Bouglé, la puissante et austère pensée de Granet, le généreux prophétisme de Massignon nous séduisaient. Simiand savait la mathématique des dieux, Henri Lévy-Bruhl leurs artifices juridiques et il leur dérobaient des trésors de bonté<sup>25</sup>.

À partir du second conflit mondial, le connecteur de réseaux savants multiplie offices et responsabilités en de nombreux domaines. L'« officier du deuxième bureau » pendant la « drôle de guerre » est devenu dirigeant du Front National Universitaire et échappe de peu en 1942 aux griffes de la Gestapo (au dire du rapport de citation à la médaille de la Résistance attribuée en 1947). L'affable quinquagénaire, qui a su résister aux offres compromettantes du régime de Vichy et accueille avec lyrisme en 1945 le chef de la France Libre pour la réouverture de la Sorbonne, cumulera désormais présidences, chaires et comités dans un espace politico-savant singulièrement élargi : V<sup>e</sup> et

23. G. Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, Paris, Puf, 1942, p. 18-19.

24. De 1935 à 1938, les enquêtes de pratiques religieuses initiées par G. Le Bras dans les diocèses ont été en partie financées par le *Fluid research fund* (fondation Rockefeller), par l'intermédiaire du Conseil universitaire de la recherche sociale (CURS). Voir : Ludovic Tournès, « La fondation Rockefeller et la construction d'une politique des sciences sociales en France (1918-1940) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 63-6, 2008, p. 1371-1402.

25. G. Le Bras, « Note sur la sociologie religieuse dans l'Année sociologique », *Archives de sociologie des religions*, 21-1, 1966, p. 52.

VI<sup>e</sup> sections de l'EPHE, Institut d'études politiques, directoire du CNRS, décanat de la faculté de droit, présidence de la Société d'histoire de l'Église, conseiller aux affaires religieuses au ministère des Affaires étrangères, comité national de l'Association France-URSS, proche des milieux communistes<sup>26</sup>. Jusqu'alors distillé avec parcimonie selon ses auditoires, le mot sociologie devient comme pour bien d'autres son drapeau. Cette science empirique du monde humain est censée défier les dogmatismes de tous bords, qu'ils proviennent du marxisme ou du techno-libéralisme, sans parler des traditionnelles clôtures théologiques. Dans une de ses nombreuses professions de foi du tournant d'après-guerre, celui que la fondation Rockefeller désigne alors comme une des deux *rising stars* des sciences sociales en France (avec Lucien Febvre)<sup>27</sup> présente son programme de « sociologie religieuse » en y incluant son histoire du droit canon et en inscrivant la quête des formes complexes de la « vitalité religieuse » moderne dans la suite des formes élémentaires théorisées par Durkheim à partir des aborigènes d'Australie<sup>28</sup>. En cela son appel à l'enquête, conforme à l'influent empirisme américain du moment, ne résiste pas moins aux relégations de la théorie durkheimienne au rang de « phlogistique sociologique stérile et paralysant » ainsi que ne craignait plus de l'affirmer Jean Stoetzel sur les lieux mêmes de la chaire bordelaise du grand ancêtre<sup>29</sup>. Mais dès l'Occupation ses longs efforts antérieurs de recrutement d'enquêteurs ont finalement trouvé écho et relais dans l'Action catholique

26. « Pour la seule année 1945, un premier et rapide dépouillement parmi les centaines d'enveloppes où il entreposait en vrac et conservait néanmoins précieusement sa correspondance, témoigne de son appartenance au “Comité adjoint à la nouvelle Direction générale des arts et des lettres”, à la “commission d'études pour la réforme de l'enseignement supérieur”, au “Comité consultatif provisoire de la Lecture publique”, à la “Commission d'Histoire de l'Occupation et de la Libération de la France”, auxquels s'ajoutent le “Centre de coordination et de synthèse des études sur la reconstruction” pour le ministère des PTT ou encore le “Jury du prix Sully-Olivier de Serre des sciences sociales agricoles” au ministère de l'Agriculture » (T. Hirsch, « Gabriel Le Bras ou le ministère des sciences sociales », art. cité, p. 14).

27. Dans un rapport d'information de 1948 pour la fondation Rockefeller, le géographe Jean Gottmann voit ainsi deux grands courants animer la vie intellectuelle en France au sortir de la guerre : le marxisme d'un côté et les sciences sociales de l'autre, desquelles émergent deux grandes figures, celles de Lucien Febvre et de Gabriel Le Bras. Le premier est à l'origine avec Marc Bloch de l'École des Annales ; le second, moins connu, n'en est pas moins un savant entreprenant à la charnière de divers réseaux. Le très large spectre politique des relations de Le Bras, qui vont du Vatican à Moscou, semble, en ce temps de guerre froide naissante, faire quelque peu problème pour en faire un correspondant tout à fait sûr (information communiquée par Yann Potin). Sur les relations entre la fondation Rockefeller et le développement des sciences sociales en France, voir Brigitte Mazon, *Aux origines de l'École des hautes études en sciences sociales. Le rôle du mécénat américain (1920-1960)*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1988 ; L. Tournès, *Sciences de l'homme et politique : les fondations philanthropiques américaines en France au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2011.

28. G. Le Bras, « Secteurs et aspects nouveaux de la Sociologie religieuse », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1, 1946, p. 39-66.

29. Loïc Blondiaux, « Comment rompre avec Durkheim ? Jean Stoetzel et la sociologie française de l'après-guerre (1945-1958) », *Revue française de sociologie*, 32-3, 1991, p. 416.

alors en plein réveil missionnaire<sup>30</sup>. Sa rencontre en 1944 avec le chanoine Fernand Boulard, aumônier national de la Jeunesse Agricole Catholique, est décisive à cet égard. Cet organisateur hors pair transformera l'essai pendant les Trente Glorieuses en s'entourant de dizaines de collaborateurs. Le sociologue Alain Chenu constate aujourd'hui :

De 1946 à 1966, les enquêtes de pratique catholique habituelle ont concerné environ dix millions de personnes. De 1949 à 1970, les recensements organisés lors des messes dominicales ont touché plus de quatre millions de fidèles. En dehors de la statistique publique, jamais en France des investigations aussi vastes n'avaient été menées, et ce record est resté inégalé<sup>31</sup>.

L'un des résultats les plus spectaculaires de l'entreprise est l'établissement de cartes inédites d'intensité variable de la pratique que l'historien François Furet a saluées en ces termes :

J'ai connu le chanoine Boulard quelques années avant sa mort, au hasard d'un travail sur l'histoire de l'alphabétisation en France. De lui, je ne connaissais alors que la fameuse carte de la pratique religieuse au milieu du xx<sup>e</sup> siècle, qui est un des documents les plus forts et les plus mystérieux sur la France et son histoire : un ouest très pratiquant, de la Mayenne au Finistère et de la Vendée au Cotentin ; une zone centrale déchristianisée qui prend en écharpe le pays, des Landes jusqu'aux Ardennes, incluant le nord-ouest du Massif Central et tout le Bassin Parisien ; à l'inverse, un arc de forte pratique religieuse qui va du Pays Basque à l'Alsace en épousant les courbes sud et sud-est du Massif Central. Cette division grossièrement tripartite du territoire national, qui est la découverte d'une vie de travail scientifique, pose tant de questions, et des questions si diverses, à tant de chercheurs, qu'elle constitue à la fois une énigme centrale et un répertoire d'énigmes<sup>32</sup>.

30. Indiquons seulement la trilogie d'essais qui circulent via les éditions du Cerf dans le clergé soucieux de renouveler l'évangélisation en s'appuyant sur l'instrument sociologique : Henri Godin, Yvan Daniel, *La France pays de mission ?* (1943) ; Fernand Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale* (1945) ; Georges Michonneau, *Paroisse, communauté missionnaire* (1946). Le pape Pie XII commente : « On note parmi les catholiques de France, particulièrement dans l'Action Catholique, un effort de lucidité qui retient à juste titre l'attention du monde. Les progrès de la sociologie sont fructueusement utilisés dans les domaines où ses données sont valables ; on cherche à voir clair pour agir efficacement » (*Osservatore Romano*, 1953).

31. Alain Chenu, « Les enquêteurs du dimanche. Revisiter les statistiques françaises de pratique du catholicisme (1930-1980) », *Histoire & Mesure*, 26-2, 2011, p. 177-221. Quelques éléments de bilan ecclésial de cette exceptionnelle mobilisation sociographique de clercs qui a tourné court dans les années 1970 : Yvon Tranvouez, « Clercs et sciences humaines dans les conflits pastoraux du catholicisme français (1945-1978) », *Port Acadie*, 24-25-26, 2014, p. 317-334 ; Guillaume Cuchet, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2018.

32. François Furet, « Avant-propos », dans F. Boulard, *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français (xix<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éd. de l'EHESS-Presses de la FNSP-CNRS Éd., 1982, p. 9-10, ici p. 9.

Mais comme l'assène Poulat, fort de l'histoire du décrochage non moins spectaculaire de la pratique catholique au milieu des années 1960, le « destin paradoxal » des enquêtes que Le Bras a suscitées avec Boulard « aura été de faire entrer le peuple chrétien de France dans l'histoire de l'Église au moment où, de plus en plus, divergeait leur histoire<sup>33</sup> ». C'est dans cet écart que naît « l'autre sociologie », moins géographique et plus historico-anthropologique, dont Le Bras offre la place aux recrues qu'il a attirées au CNRS. Conscient que la vitalité religieuse ne se réduit pas aux observances qui n'en donnent qu'un signe plus ou moins trompeur, celui qui après-guerre n'a de cesse de parcourir les continents en plénipotentiaire de l'Université française mais aussi en observateur attentif des communautés bouddhiques ou islamiques comme des syncrétismes de par le monde va ainsi à la rencontre de la volonté de savoir qui réunit chaque membre de l'équipe de Desroche. C'est par là que passe et se lance notre histoire de groupe avec quelque fracture inaugurale à la clé.

Dans son texte programmatique du premier numéro des *Archives* (1956), Le Bras délimitait en effet le domaine d'objet de la sociologie des religions à « la structure et la vie des groupes organisés dont le sacré est le principe et la fin » et plus précisément encore à la dimension « communuelle » du phénomène, déléguant sa dimension « supranaturelle » à la théologie. Peu avant, dans sa préface aux *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* de Boulard (1954), il précisait encore la limite à ne pas dépasser du côté catholique de la sociologie religieuse : « Il y a des secteurs que le catholique s'interdit d'explorer : celui de la Révélation. Car si les mythes des peuples archaïques sont une invention, une explication, une réplique (ou si l'on veut une hypostase), de la tribu, du clan, les mystères chrétiens sont une dictée de Dieu à l'homme, qui se borne à traduire en son langage<sup>34</sup>. » Parfum de naphthaline néocoloniale mis à part, cette phrase a été souvent citée pour faire le départ entre une « sociologie religieuse » autolimitée par la théologie augustinienne de la grâce divine irréductible à tout agissement humain et une « sociologie des religions » qui postule la réduction méthodique et réflexive de toute élaboration d'êtres et de mondes surnaturels à un fait social *hic et nunc*, hors de toute prédisposition antireligieuse.

Dans le même numéro inaugural des *Archives*, à l'instigation de Desroche, tout un dossier est consacré à l'œuvre du sociologue Joachim Wach (1898-1955) qui venait alors de disparaître. Ce dernier est un chercheur allemand émigré à Chicago sous le régime nazi et qui a inscrit son approche des religions dans la double filiation de la théologie luthérienne et de la phénoménologie allemande, courants intellectuels qui tendent à distinguer le sentiment religieux de ses formes symboliques. En s'appuyant sur cette tension duale qui remonte à Friedrich Schleiermacher et passe par Ernst Troeltsch et Rudolf Bultmann, Desroche déplace ainsi la frontière abstraite entre mondes communiel et surnaturel selon Le Bras vers le jeu plus historique entre expérience et

33. É. Poulat, *L'ère postchrétienne*, op. cit., p. 64.

34. G. Le Bras, « Préface », dans F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Éd. ouvrières-Économie et Humanisme, coll. « Sociologie religieuse », 1954, p. 7-8.

expression religieuses, l'une servant l'autre et réciproquement. Par là, pendant une vingtaine d'années, il débattait avec ses collègues de l'équipe et sur la place internationale du cercle herméneutique selon lequel, d'un côté, on se méprend sur l'expérience en ne s'attachant qu'à l'expression et, de l'autre, on sous-estime à l'inverse l'expression par excès d'attention à l'expérience spirituelle. Ce n'est pas dans la théologie qu'il cherche une issue mais plutôt dans l'anthropologie qui lui offre de surcroît un langage et une grammaire. Claude Lévi-Strauss commentant Marcel Mauss vient ainsi au secours de la discussion en appréhendant le rapport à l'objet religieux à l'égal de tout autre investissement ethnologique :

Pour comprendre totalement un fait social, il faut l'appréhender totalement, c'est-à-dire du dehors comme une chose, mais comme une chose dont fait cependant partie intégrante l'appréhension subjective (consciente et inconsciente) que nous en prendrions si, inéluctablement homme, nous vivions le fait comme l'indigène au lieu de l'observer comme ethnographe. Le problème est de savoir comment il est possible de réaliser cette ambition qui ne consiste pas seulement à appréhender un objet simultanément du dehors et du dedans mais qui demande bien davantage : car il faut que l'appréhension interne (celle de l'indigène ou tout au moins celle de l'observateur revivant l'expérience indigène) soit transposée dans les termes de l'appréhension externe fournissant certains éléments d'un ensemble qui pour être valable doit se présenter de façon systématique et coordonnée<sup>35</sup>.

Une affaire de traduction donc où le travail de compréhension est mis à l'épreuve de l'altérité culturelle. La rupture de ton, de référence et de finalité avec la comptabilité des pratiques selon des catégories « émiqes » qui répondent à quelque finalité pastorale est ici patente. Elle intervient plus globalement, faut-il le rappeler, dans un moment de concurrence entre utopies régénératrices, comme le marxisme ou le personnalisme, que mine malgré tout le choc en retour de la mauvaise conscience d'après-guerre. Si l'autolimitation épistémique des enquêtes pastorales de pratique religieuse ouvre un boulevard à l'équipe de sociologie du CNRS, le parrainage de *Le Bras* n'est cependant pas allé de soi du côté de l'entreprise critique qu'il a mise en branle. Anticipant sans doute sur la réception négative du premier numéro des *Archives* dans un milieu clérical lui-même fort divisé depuis le coup de force de la condamnation romaine des prêtres-ouvriers, *Le Bras* se retire dans le même temps, en 1956, de ses responsabilités tant auprès de la revue que du Centre catholique de sociologie religieuse, créé en 1952 comme chambre d'écho des enquêtes pastorales, en invoquant sa fatigue et son désir de mener à bien ses chantiers d'histoire de l'Église et du droit canonique<sup>36</sup>. La déconfessionnalisation ultérieure de

35. Citation de Claude Lévi-Strauss (« Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 1950, p. xxviii) dans H. Desroche, *Sociologies religieuses*, Paris, Puf, coll. « Le sociologue », 1968, p. 217-218.

36. Dans son évocation des rapports complexes entre Desroche et *Le Bras*, André Mary (chapitre 1) revient sur cet épisode.

ce Centre, à l’instar de nombre de sociétés savantes qui aux États-Unis et en Europe sont à l’origine des associations laïques de sciences sociales des religions aujourd’hui, n’est pas allée non plus sans courants d’opposition à la sociologie comme nouvelle théologie anticléricale<sup>37</sup>. Jusqu’aux années 1970, à tout le moins, les pionniers du GSR assumeront leur écrasante tâche de refondation d’une spécialité disciplinaire qui n’a jamais vraiment vu le jour auparavant et qui, à la différence d’autres branches de la sociologie, comme on l’a évoqué, répond si peu à la demande sociale d’un pays en reconstruction et dont la laïcisation reste plus ou moins source de conflit. L’œuvre commune de l’entreprise est son propre instrument, la revue, notamment son bulletin bibliographique qui, sur le modèle de *L’Année sociologique* d’avant la Première guerre, recense tout ce qui s’écrit au nom de la connaissance rationnelle (pour ne pas dire occidentale) du religieux de par le monde<sup>38</sup>. La bibliométrie des vingt premières années atteste de la productivité exceptionnelle de cette petite équipe qui ne se contente pas d’écrire pour son réseau thématique mais s’efforce d’être présente et influente dans les revues de sciences sociales qui se créent alors dans le pays<sup>39</sup>. Avant d’entrer plus avant dans cette production spécifique, colorons d’une touche affective la césure entre le parrain et ses protégés en évoquant ce petit mot d’excuse que le premier adresse aux seconds en 1968 pour ne pouvoir assister à leur réunion du fait d’une mauvaise grippe qui le cloue au lit :

Peut-être vous exprimerai-je mieux par écrit les sentiments qui m’animent à l’égard de votre Groupe ? D’abord l’admiration pour votre travail exemplaire, votre passion juvénile pour les recherches, votre délicatesse envers les anciens ; le plaisir de voir se constituer une science où je n’ai apporté jadis qu’un petit caillou : comme je l’ai écrit récemment au directeur du CNRS, vous avez fait passer au plan de la science, avec des techniques modernes – et quelle objectivité ! – de modestes recherches empiriques, et, selon mon désir, vous avez contracté alliance avec toutes les sciences ; enfin une amitié qui a toujours grandi pour ceux d’entre vous que j’ai la chance de rencontrer souvent. Tout ce que peut un retraité pour votre groupe – modèle d’équipe fraternelle – et pour chacun d’entre vous ai-je besoin de vous dire que je le ferai ? Ce sera un des plaisirs de mon vieil âge<sup>40</sup>.

37. B. Duriez, « La sociologie dans ou sur la religion ? Du Centre catholique de sociologie religieuse à l’Association française de sciences sociales des religions (AFSR) », dans C. Béraud, B. Duriez, B. de Gasquet (eds), *Sociologues en quête de religion*, op. cit., p. 27-40.

38. Danièle Hervieu-Léger, « Le B.B. : un outil de la formation d’une communauté savante », *Archives de sciences sociales des religions*, 136, 2006, p. 53-61.

39. Patricia Vannier, « Les caractéristiques dominantes de la production du Centre d’études sociologiques (1946-1968) : entre perpétuation durkheimienne et affiliation marxiste », *Revue d’histoire des sciences humaines*, 2-1, 2000, p. 125-145.

40. Lettre citée et commentée dans Yann Potin, « Le passeur et la barrière. Gabriel Le Bras, le Groupe de sociologie des religions et la mémoire de Durkheim », *Archives de sciences sociales des religions*, 159, 2012, p. 113-133.

## L'objet et le mobile

La condition minoritaire de cette productive équipe élève le niveau d'exigence de légitimation d'un objet fondamentalement ambivalent car consubstantiel à la fondation de la sociologie française au début du siècle mais resté en marge des programmes de renouvellement des sciences sociales d'après-guerre. La solidarité de destin de nos cinq premières recrues explique le choix de notre cohorte de vies de recherche. Malgré des trajectoires intellectuelles qui ne convergeront pas vraiment toutes entre elles comme on va le voir, leur attachement à la revue qu'ils ont fait vivre et rayonner dans un espace international élargi de correspondants, d'auteurs et de lecteurs a créé une mémoire commune. Certains traits extérieurs peuvent qualifier le groupe par rapport aux autres équipes de transfuges : l'expérience critique du christianisme, une certaine proximité avec le catholicisme de gauche (sauf pour Séguéy), l'absence de séjour initiatique aux États-Unis compensée par l'engagement d'échanges internationaux intenses, la division du travail entre approches quantitatives (Isambert et Maître) et qualitatives mais sans expérience d'observation ethnographique ou participante de longue durée (sauf éventuellement Poulat, mais au second degré, dans son dialogue à vie avec l'Église catholique), la démarche historique au cœur de chaque œuvre, la mise à distance réflexive de tout paradigme à prétention hégémonique tels le marxisme ou le structuralisme, le croisement de traditions sociologiques multiples à l'exclusion de l'ethnométhodologie et de l'interactionnisme symbolique (sauf à la limite Isambert dans son approche pragmatique de l'efficacité symbolique du rite). On le voit, pour peu que l'on cherche quelques traits extérieurs communs au noyau initial d'une équipe qui se diversifiera au fil des recrutements, les individualités pointent leur nez. Les bilans internationaux sur l'institutionnalisation de la sociologie des religions n'évoquent pas d'ailleurs d'« école » à propos du cas français<sup>41</sup>.

Un temps, le charisme entreprenant de Desroche instaurera un esprit de collégialité et créera une sensibilité commune à la généalogie des utopies dont les sciences sociales sont issues. Ainsi se coordonneront divers travaux précurseurs sur l'associationnisme ouvrier au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle (Owen, Saint-Simon, Fourier, Buchez, etc.) dans le cadre du Centre de recherches coopératives (VI<sup>e</sup> section de l'EPHE), structure parente du Groupe. Mais, à l'exemple de nombre de refondateurs d'après-guerre, la reconnaissance d'une discipline comme d'une spécialité passe par la construction d'œuvres singulières sinon concurrentes. La vie quotidienne d'un laboratoire affublé d'une revue avec ses impératifs techniques et administratifs ainsi que les conflits de transmission de postes d'autorité académique suffiront à malmenier quelque

41. Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Paris, Librairie Droz, 1992 ; Liliane Voyé, Jaak Billiet (eds), *Sociology and Religion. An Ambiguous Relationship*, Louvain, Leuven University Press, coll. « Kadoc-Studies », 1999. Sur la notion problématique d'école en sciences sociales : Jean-Louis Fabiani, « Faire école en sciences sociales », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, 36, 2005, <https://openedition.org/ccrh/3060>.

peu les liens initiaux de solidarité. Il en fut ainsi par exemple de la question de la direction de l'équipe après le retrait de Desroche au début des années 1970 (reprise en main par Poulat pour répondre aux exigences organisationnelles croissantes d'un laboratoire en expansion) ou à la même période du retrait de Séguy au profit d'Isambert pour la reconquête de la chaire vacante de « sociologie religieuse » léguée par Le Bras à la VI<sup>e</sup> section de l'EPHE. De même, à la fin de cette décennie critique, verra-t-on Poulat rendu à deux doigts de la crise cardiaque lors d'une assemblée mémorable de laboratoire où Isambert et ses collègues Paul Ladrière et Jean-Paul Terrenoire firent « sécession » en allant créer un nouveau laboratoire dédié à la sociologie de l'éthique, conflit public sur l'avortement et les bébés éprouvettes aidant.

Initialement centré dans les années 1960 sur des enquêtes socio-historiques au cœur des utopies sociales du XIX<sup>e</sup> siècle, des mouvements messianiques en Afrique et en Amérique latine, des dissidences protestantes et autour de la sécularisation du catholicisme, le collectif s'est en effet développé en laboratoire à cheval entre le CNRS, l'EHESS et l'EPHE, avec équipes thématiques autour des traditions précédentes mais aussi du judaïsme et de l'islam puis des nouveaux charismatiques dans le monde. Au tournant des années 1980, après la révolution chiite en Iran et l'élection d'un pape d'attestation (Jean-Paul II) artisan de l'effondrement communiste, la symbolique religieuse commence à refaire surface politique. Avec les années 1990 qui s'annoncent sous le signe de la « revanche de Dieu<sup>42</sup> », le laboratoire à équipes et réseaux multiples connaîtra une mutation décisive par recomposition en deux unités mixtes de recherche. C'est alors, comme on l'a évoqué, le moment de la mise à la retraite de nos pionniers et du passage de relais aux « héritiers », notamment Danièle Hervieu-Léger qui crée le Centre d'études interdisciplinaires du religieux auprès de l'EHESS (1993), centré sur les manifestations de la modernité religieuse en période d'individualisation du croire, et Jean Baubérot qui crée le Groupe Sociologie, Religions et Laïcités auprès de l'EPHE (1995), orienté vers les processus institutionnels de laïcisation des sociétés de tous continents. Cette division du travail n'ira pas sans tensions épisodiques mais la revue commune demeure le principal lieu de rencontre et de confrontation des programmes, des disciplines et des méthodes bien au-delà des laboratoires recomposés. L'instauration progressive de règles d'évaluation anonyme des articles et d'élection périodique des instances de rédaction et d'orientation (avec son réseau de correspondants internationaux) traduit d'ailleurs la sortie de l'époque charismatique et d'interconnaissance de proximité des origines. Reflétant ainsi des remaniements d'ensemble au sein des sciences sociales, l'histoire et l'anthropologie de l'ici et de l'ailleurs, du présent et du passé, gagneront progressivement sur la sociologie au cours des dernières années alors que la science politique, pourtant fort sollicitée par l'actualité religieuse, tend à délaisser les lieux académiques pour des audiences publiques plus larges.

---

42. Gilles Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.

Mais pour revenir à nos initiateurs, ce serait plutôt en creux, c'est-à-dire à travers les solutions variables apportées au problème d'un objet sociologique trop lié à l'existence même de chacun, qu'un effet de groupe pourrait être trouvé. Solutions discursives plus ou moins explicites selon les cas en même temps que résolutions implicites et moins verbales au fil des choix empiriques qui se déploient le long des différentes trajectoires au sein d'un champ intellectuel évolutif. Dans une conférence qui a marqué notre milieu spécialisé depuis le début des années 1980, Bourdieu a essayé d'éclaircir ce rapport complexe à l'objet sous la forme d'un chiasme évocateur, « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues<sup>43</sup> ». L'inscription du religieux dans l'histoire d'une société qui en vient à le désigner comme fait de croyance aussi fondamentale qu'individuelle et tacite tend à créer un écart entre les chercheurs qui y croient ou « en sont » et ceux qui n'en sont pas, les premiers étant tentés de faire comprendre sans expliquer, les seconds d'expliquer sans comprendre. D'où le double jeu possible de ceux qui cumulent les profits associés du savoir théologique et de la méthode sociologique, l'ensemble réuni en une sorte de science édifiante. Le professeur au Collège de France invitait dès lors ses collègues à la socio-analyse de leur rapport existentiel à l'objet afin de faire la part des choses tout en encourageant chacun à l'étude de traditions extérieures à sa culture d'origine. Les circonstances ont fait que, pour Desroche et Ségué, le terrain d'investissement protestant avec ses messianismes et ses dénominations en cascade s'est imposé dès l'origine comme mise à distance d'une histoire personnelle trop marquée par les doutes et les revers du don de soi à l'institution catholique. Tourné vers l'utopie salvatrice qui soulève les montagnes ou fait vibrer les communautés de volontaires et de virtuoses, l'objet religieux prend ainsi l'allure d'un plan de connaissance comparative entre constructions imaginaires qui défient le travail de sape du temps en puisant dans l'âge d'or du passé la force symbolique d'une vision d'avenir. Ce n'est certes pas le cas des trois autres mousquetaires qui ont cultivé le jardin catholique de leur propre culture. Mais leur quête de la bonne distance à l'objet diffère grandement d'un parcours à l'autre.

Poulat est sans doute celui qui a le plus exploré les arcanes tortueux de l'institution catholique tout en explicitant le moins les motifs de sa volonté de savoir. La critique acerbe de la sociographie pastorale semble avoir été d'abord son premier paravent. C'est ainsi qu'il fut à l'origine de l'une des plus virulentes attaques contre la thèse des « régions culturelles » qui, dans la célèbre carte du chanoine Boulard, expliquerait les variations territoriales de pratique religieuse sur la longue durée. Dans un débat mis en scène par les *Archives* en 1970, il accuse ainsi les « sociographes » de sous-estimer la corrélation entre densité ouvrière et déchristianisation et de surestimer en revanche le lien entre investissement pastoral et fréquentation des églises qui justifie l'enquête. L'insistance qu'il met à faire valoir le changement social comme variable

---

43. Conférence plénière donnée en 1982 à l'Association française de sociologie religieuse (AFSR) : Pierre Bourdieu, « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions*, 63-1, 1987, p. 155-161.

principale au détriment de variables connexes comme l'histoire des territoires et de leur « pastoration » n'est sans doute pas étrangère au désappointement profond du critique face à la déchristianisation des classes populaires, lui l'ancien compagnon du mouvement des prêtres-ouvriers et le futur théoricien à vie de l'intransigeantisme catholique. En sens inverse, comme le souligne Chenu parlant de « ruse de la raison », le complexe de variables mis au jour par le chanoine statisticien fait figure d'hypothèse sérieuse pour apporter quelque réponse aux interrogations de l'historien François Furet fasciné par une carte qui fut une première et sans doute un hapax mondial. Sur le tard, se laissant volontiers pousser dans ses retranchements autobiographiques de sociologue ou d'historien qui cache son passé de prêtre insoumis, Poulat invoque Bachelard à la lueur de la *Flamme d'une chandelle* (1961) où le rêve cohabite avec la raison : « Parce que l'unité est d'abord en nous, dans les puissances de l'âme, non dans une fuyante capacité de synthèse intellectuelle entre le rationnel et l'irrationnel. Ces puissances qui ne cessent de projeter l'homme en avant et au-dessus de lui-même<sup>44</sup>. »

Rien de commun apparemment avec Isambert qui, bien qu'ayant ressenti adolescent un élan missionnaire dans la ferveur des camps de *Témoignage chrétien* au cœur de la Débâcle, a mobilisé les traditions durkheimienne et wébérienne pour rendre raison de la texture sociale et institutionnelle qui traverse le moindre geste sacramentel et la moindre expérience métaphysique. Nourri de Platon, de Descartes et d'Husserl, ses auteurs de chevet, le philosophe fait sociologue par désir d'histoire et par souci d'ancrage dans la réalité traduit les dilemmes ou les ruses de la raison en une série de perspectives variées sur le monde. Sur le tard à son tour, celui qui a quitté le catholicisme comme terrain sociologique et horizon d'attente pour développer une généalogie inédite de la bioéthique considère qu'il ne s'agit pas d'un simple transfert de sphères lié à la sécularisation du monde, mais d'un déplacement d'attention d'un régime à l'autre de représentations et de pratiques qui coexistent entre elles. Au sociologue de montrer la multiplicité concrète des articulations entre systèmes à « propositions profuses », ne fût-ce que dans l'explicitation des ingrédients métaphysiques du débat public autour du statut moral de la vie humaine.

En complément de ce perspectivisme résolu, le cas de Maître illustre par son périple même le travail du temps qui révolutionne les points de vue. Celui qui, dans un dialogue tardif avec Bourdieu, confesse à la retraite qu'il a surinvesti en début de carrière la mathématique sociale par refus d'aborder de front le fait religieux qui a pourtant traversé sa propre jeunesse, tire alors le bilan de son passage par la psychanalyse qui l'a ramené au cœur de la mystique chrétienne faite objet<sup>45</sup>. Comme le suggère ce dialogue qui a fait date, Maître n'a pas seulement vaincu les appréhensions classiques à l'égard d'un objet

44. É. Poulat, *L'ère postchrétienne*, op. cit., p. 294.

45. J. Maître, « Avant-propos dialogué avec Pierre Bourdieu », dans *L'autobiographie d'un paranoïaque : l'abbé Berry (1878-1947), et le roman de Billy, Introïbo*, Paris, Anthropos, coll. « Psychanalyse », 1994.

entaché d'illégitimité depuis que sa discipline s'est élevée contre la théologie, mais il a porté le regard au cœur même de la dialectique entre l'économie psychique et la dynamique des institutions. Ainsi par exemple la « petite voie » de Thérèse de Lisieux, figure juvénile de don de soi à la miséricorde divine féminisée (« Jésus ma mère »), s'inscrit-elle doublement dans les contrariétés de ses désirs d'enfant et dans la grande histoire d'un pays en guerre où l'Église résiste à sa marginalisation en donnant sens aux diverses pulsions expiatoires après la défaite de 1870 et l'épisode dramatique de la Commune. Érigée en protectrice des soldats français et allemands pendant la Première Guerre mondiale, la sainte à la canonisation fulgurante fit aussi à plus petite échelle le succès de l'ordre des Carmes au sein de la hiérarchie romaine.

Bourdieu, décidément fort présent dans notre histoire, confesse de son côté avoir trop longtemps souffert de l'interdit tacite infligé par sa discipline à l'égard de tout ce qui relève de la métaphysique et salue avec envie le chantier « sulfureux » ouvert par son collègue Maître. Au passage, *mutatis mutandis*, son constat au second degré qu'« il y a des sujets qu'on n'aborde pas » fait étrangement écho dans une axiologie inversée à l'injonction de circonstance de Le Bras selon laquelle « il y a des secteurs que le catholique s'interdit d'explorer » (*supra*). Une séquence d'obstacles épistémologiques et de tentatives de dépassement se clôt finalement entre ces deux interdits espacés de près d'un demi-siècle. D'où l'intérêt qu'il y a encore pour le présent de reconstituer pas à pas les chemins empruntés par chacun de nos explorateurs pour faire sauter les verrous ou dépasser les frontières.

Mais le suivi des voies et moyens par lesquels passe la redéfinition sociologique d'un objet sulfureux nous a fait découvrir chemin faisant une autre question qui taraude le milieu : celle précisément du rapport à l'institution, qu'elle prenne la forme de l'autorité ecclésiale ou académique. Le fait est patent pour Desroche, Poulat et Séguy qui se sont chacun heurtés avec plus ou moins de violence à la hiérarchie catholique bien que dans des séquences de vie fort différentes de l'un à l'autre. Fils d'ouvrier d'un faubourg de Roanne, le premier a comme tant d'autres bons élèves des classes populaires venus de la campagne trouvé dans la paroisse puis l'école des pères une voie de salut social. L'institution ecclésiale offrait alors un rêve d'ailleurs qui valait bien le travail de formatage de soi qu'elle imposait. L'enfant de chœur vaguement frondeur devenu animateur de mouvement, éditeur et militant spirituel au sein de l'ordre dominicain, a plus sérieusement rencontré l'institution lorsque ses travaux d'exégèse du marxisme ont fait grincer les dents du Saint-Office. Celui qui depuis l'enfance avait livré sa vie à l'écriture sur le modèle de grands auteurs, tels alors pour lui Claudel ou Sartre, nous laisse aujourd'hui un ensemble important d'écrits plus ou moins publics ou inédits, philosophiques ou poétiques, où l'expérience de la rupture d'un monde à l'autre est centrale. À l'épreuve du retour à l'état laïc, l'être agi par l'institution retrouve ainsi dans le geste scripturaire une forme de maîtrise de soi. « L'ombre de Montaigne », disait Duvignaud (*supra*). Compulsion diariste qui soutient également chez divers clercs en « révision de vie » l'acquisition de langages de substitution, tel celui

des sciences humaines<sup>46</sup>. Chaque état de vie habité redistribue son répertoire d'associations et de filiations dérivées. Il en est ainsi de l'ordre prêcheur et de ses figures identificatoires du moment comme le père Louis-Joseph Lebrét dans un champ de coopération élargi au-delà des clivages partisans pour l'intelligence de temps troublés. Il en est également, après la condamnation romaine, du transit vers le « monastère laïc de la science » avec ses nouvelles figures « d'exclus de la horde » tels Georges Gurvitch ou Georges Friedmann, mais aussi le protecteur Le Bras. Autre connecteur de réseaux après Le Bras, Desroche prend les chemins du monde au large des hiérarchies. « Avec Bastide », il explore en entreprise collégiale les effervescences messianiques ou millénaristes qui font tenir haute la corde de l'imaginaire. Sa dialectique du *sic et non* laisse cependant ouverte le jeu des « logies » établies (théo et socio) à l'instar de son cursus académique partagé entre religion et coopération, recherche et action. Face à l'institution de la langue et de ses catégories divisées, la parole écrite fait tenir l'entrepreneur de recherche en équilibre instable au-dessus du « mal de la frontière » qui le travaille, comme le montre ici André Mary.

Ce mal affecte différemment Poulat qui passera sa vie à relier les postes-frontières de l'ecclésiologie, de l'histoire et de la sociologie en passant clandestin des disciplines. Celui dont la messe d'obsèques en l'église Saint Severin au cœur du Quartier latin de Paris révèle par son affluence universitaire et son archevêque officiant venu de Rome le plus net ancrage institutionnel de tous ses collègues a pourtant passé sa vie à scruter les failles et les drames d'une institution qui pouvait sembler condamnée par l'Histoire. Œuvre crépusculaire et surabondante qui cerne de ses touches ethno-historiques toujours plus incisives la stature intransigeante d'une institution multiséculaire qui dans son désastre annoncé ne lègue pas moins au présent ses schèmes de pensée et d'action. Mais comme le montre Yvon Tranvouez à la manière dont Jacques Le Goff a traité son saint Louis (l'individu n'existe que dans un réseau de relations sociales diversifiées, cette diversité lui permettant précisément de développer son jeu), la notoriété de cette œuvre prolixe provient des cercles de collaboration sécants au sein d'une « ecclésiosphère » à large spectre politique, sans parler des divisions des sciences sociales dont l'auteur se joue au cœur des espaces académiques. Si Desroche, au sortir de quelque confrontation entre anthropologie culturelle et intelligence de la foi, se tournait volontiers vers la figure du Jacob boitillant au petit matin après son combat nocturne avec l'ange<sup>47</sup>, Poulat par ses dénégations d'appartenance prend l'allure d'un Nicodème aussi secret qu'efficace, scientiste camouflé pour les uns, suppôt du Vatican pour les autres.

46. Maryvonne Prévot, *Catholicisme social et urbanisme. Maurice Ducreux (1924-1985) et la fabrique de la Cité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Histoire », 2015.

47. C'est sur cette scène biblique que se termine ainsi son *Sociologies religieuses* (*op. cit.*) qui faisait alors office de manuel de la sous-discipline. La traduction anglaise de l'ouvrage s'intitule d'ailleurs *Jacob and The Angel: An Essay in Sociologies of Religion* (University Press of Massachusetts, 1973) avec en couverture la figure du combat mythique reprise d'une gravure de Gustave Doré.

Chez Séguy la tension avec l'institution monte d'un cran. L'orphelin précoce d'une mère fervente, ballotté dans les dépendances coloniales en suivant un père qui n'est plus le même, trouve à son tour le salut dans les études en institution catholique. Mais ses dispositions ascétiques et radicales le mettent à la rue de la Compagnie vers laquelle il s'était tourné. Comme le montre Danièle Hervieu-Léger, son élève proche qui retrace son chemin pas à pas, toute sa carrière, du juvénat écourté à sa science des dissidences et des fuites au désert en passant par ses sas de souffrance dans l'enseignement des langues, est marquée au sceau du « compromis impossible » avec l'institution. « Être dans le monde sans être de ce monde » le fait également boiter avec Desroche qui le prend à son tour sous son aile et l'aide à prendre son envol de spécialiste internationalement reconnu des non-conformismes chrétiens.

Les cinq vies de recherche rassemblées ici reviennent dès lors sur ces chemins et espaces parcourus par chacun en rendant compte des rendez-vous tenus ou manqués entre une spécialité disciplinaire naissante et un objet problématique dans une conjoncture de croissance générale des sciences sociales. Chaque « mousquetaire » ou « archevêque » s'est essayé à des degrés et à des moments divers à retracer le cours de sa propre expérience de recherche. Il en reste des textes plus ou moins engagés comme ceux en quête d'un savoir « impliqué » qui dépasse les clôtures réciproques de l'explication et de la compréhension ou de la sociologie et de la théologie. Outre les tentatives autobiographiques, soit indirectes, telle *L'ère postchrétienne* de Poulat (1994), soit le plus souvent sous forme d'entretiens, telles les *Mémoires d'un faiseur de livres* de Desroche (1992), les autoanalyses distillées au fil de recueils d'articles, de carnets intimes ou d'échanges épistolaires ont donné prise à la présente reconstitution parallèle des trajectoires individuelles. Au seuil de ce travail collectif, Isambert nous rappelle quelque règle de méthode, après avoir lui-même rassemblé ses écrits qui sur une quarantaine d'années se sont déplacés de la sociologie des religions vers celle de l'éthique. Pour lui, « une anamnèse n'est pas un simple rappel du passé : le fait même d'extraire celui-ci amène à la restructurer<sup>48</sup> ». Il s'agit ainsi de rompre avec le fil conducteur d'hier pour réagencer au présent les éléments qui lui donnent sens.

## Portraits à l'épreuve

Dans la deuxième décennie du XXI<sup>e</sup> siècle, qui voit la disparition du « dernier des Mohicans » comme Isambert aimait encore à le dire, le paysage et les enjeux des sciences sociales ne sont évidemment plus les mêmes qu'au cours de la période passée de légitimation de l'objet religieux en contexte de croissance et d'institutionnalisation de la sociologie. Au moins deux tendances initiales se sont affirmées conjointement : d'un côté, le déplacement de la statistique des

48. F.-A. Isambert, *De la religion à l'éthique*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1992, p. 395.

pratiques culturelles vers l'interprétation des croyances ou du « croire en acte » dans une société d'individus sécularisés ; de l'autre, globalisation culturelle aidant, l'élargissement de l'éventail des traditions et confessions convoquées et explorées dans leurs espaces transnationaux. L'essor à partir des années 1990 de conflits politiques mettant les normes démocratiques et les principes de laïcité à l'épreuve de références religieuses délibérément forcées a sensiblement déplacé le curseur des disciplines vers la science politique et l'anthropologie tout en confortant la place centrale de l'histoire religieuse. Les ambitions épistémiques de la sociologie d'après-guerre comme savoir à vocation de synthèse, à la fois empirique et critique, ne sont plus vraiment de mise avec l'institutionnalisation banale des champs thématiques. Malgré le relatif éclatement des parcours de nos initiateurs, leurs héritiers, nés dans la vague démographique d'après-guerre, ont néanmoins réussi à inscrire le religieux comme objet de spécialité, à travers chaires, programmes et associations malgré un contexte académique peu porteur. L'oxymore « modernité religieuse » a été au centre des débats et enquêtes, au fil desquels l'enclave nationale des spécialistes a trouvé soutien et fait réseau dans les coopérations européennes et américaines du Nord comme du Sud. On doit aux héritiers la structuration des théories et des méthodes par le moyen de manuels et dictionnaires où les tentatives de redéfinition de l'objet après Durkheim se sont multipliées. Ce travail de maintenance d'une tradition savante s'est paradoxalement opéré hors de toute demande sociale manifeste, à la différence de ce qui advient ensuite à partir de la destruction des Twin Towers et des séries d'attentats dits « islamistes » qui affectent les pays occidentaux. Autant dire que l'espace des propriétés et des positions s'est considérablement élargi autour d'un religieux qui se fait à la fois menace et patrimoine, avec l'extension conjointe de l'érudition, de l'expertise, du reportage et de la prophétie. De quoi dès lors rendre passablement daté le combat en séparation de l'institution ecclésiale auquel certains de nos fondateurs se sont livrés naguère. C'est précisément au cours de la nouvelle donne politique pour la recherche qu'intervient aujourd'hui le passage de relais disciplinaire vers la troisième génération. Ce qui a été fixé dans les concepts par les héritiers des fondateurs d'après-guerre sert de bagage pour des expériences de recherche aux références disciplinaires multiples, qui ne semblent d'ailleurs pouvoir se satisfaire de la domination antérieure des perspectives fonctionnalistes sur le religieux comme instance ou sphère spécifique tant de l'action sociale que de la connaissance<sup>49</sup>. D'où sans doute l'intérêt qu'on peut trouver aux initiatives généalogiques comme la présente reconstitution de parcours significatifs.

49. Véronique Altglas, Matthew Wood (eds), *Bringing Back the Social into the Sociology of Religion. Critical Approaches*, Leyde, Brill, coll. « Studies in Critical Research on Religion », 2018. Sur les transformations institutionnelles de la discipline, voir A. Chenu, « Une institution sans intention. La sociologie en France depuis la guerre », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 141-142, 2002, p. 46-59. Sur la spécialité religieuse aujourd'hui, voir C. Béraud, B. Duriez, B. de Gasquet (eds), *Sociologues en quête de religion, op. cit.* (notamment les contributions de Céline Béraud, Baptiste Coulmont, Béatrice de Gasquet et Olivier Martin), ainsi que P. Lassave, *La sociologie des religions. Une communauté de savoir*, Paris, Éd. de l'EHESS, coll. « En temps et lieux », 2019.

L'entreprise n'est pas isolée aussi bien au plan interne de la spécialité qu'au plan plus général de sciences sociales qui ont inscrit la réflexivité au cœur de leurs protocoles, tels les exercices d'« egohistoire » pour les habilitations. Exercices plus qu'utiles lorsque le rapport à l'objet interfère étroitement ou confusément comme on l'a vu avec l'existence du sujet. Après les bribes autobiographiques évoquées de leurs maîtres, les héritiers, se déclarant « baby-boomers » de part et d'autre de l'Atlantique, ont souscrit ici comme ailleurs à ce cours réflexif dans de beaux ensembles qui laissent transparaître des causalités temporelles typiques<sup>50</sup>. Il en va ainsi de différents modèles récurrents ou interférents entre eux : lorsque tel événement d'enfance ou de jeunesse détermine une sensibilité particulière que l'on retrouve transposée sous forme d'intérêt de connaissance dans les choix vocationnels ou de recherche ; lorsque, à l'inverse, l'entrée dans la spécialité semble résulter de circonstances qui s'enchaînent entre elles selon une dynamique aléatoire ; enfin lorsque tout acte semble suivre et reproduire un plan de carrière inscrit dans les cadres d'une tradition savante qu'il s'agit d'actualiser<sup>51</sup>. Le premier modèle semble avoir été plus partagé par nos pionniers d'après-guerre que les suivants qui ont plutôt concerné leurs successeurs. C'est ici qu'il faut sans doute introduire la variable supplémentaire du genre depuis que la seconde et surtout la troisième génération s'inscrivent nettement dans le mouvement de féminisation des sciences sociales sur tous les continents. Plus que dans les *gender studies* où le coefficient d'engagement personnel est structurant, les effets de cette mutation récente sur le cours de la connaissance du religieux restent à étudier. De quoi en tout cas là aussi dater notre échantillon d'après-guerre dans la société d'hommes qui a longtemps marqué le pouvoir du savoir. On sera d'ailleurs attentif aux divers rôles joués par les femmes au cœur des vies intellectuelles qu'on va lire : catalyse du passage des clercs à l'état laïc, collaboratrice du savant, compagne de carrière, détentrice de la mémoire du disparu.

50. Manifestations autobiographiques et autoréflexives dont on peut retenir deux sources principales : 1) Titus Hjelm, Phil Zuckerman (eds), *Studying Religion and Society. Sociological Self-Portraits*, New York, Routledge, 2013, avec les contributions de Nancy T. Ammerman, William Sims Bainbridge, Eileen Barker, James A. Beckford, Peter Beyer, Irena Borowik, Steve Bruce, Mark Chaves, Grace Davie, Karel Dobbelaere, Barry A. Kosmin, Robert A. Orsi, Wade Clark Roof, Jean-Paul Willaime, Robert Wuthnow. 2) Yves Lambert, Guy Michelat, Albert Piette (eds), *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, coll. « Religion et sciences humaines », 1997, avec les contributions de Régine Azria, Jean-Pierre Bastian, Françoise Champion, Élisabeth Clavierie, Martine Cohen, Fanny Colonna, Bruno Duriez, Danièle Hervieu-Léger, Yves Lambert, Michael Löwy, René Luneau, André Mary, Patrick Michel, Guy Michelat, Albert Piette, Freddy Raphaël, Gilles Tarabout, Jean-Paul Willaime. Pour un bilan critique, voir P. Lassave, « Autoportraits de sociologues des religions », *Archives de sciences sociales des religions*, 164, 2013, p. 79-84.

51. Frédéric de Coninck, Francis Godard, « L'approche biographique à l'épreuve de l'interprétation : les formes temporelles de la causalité », *Revue française de sociologie*, 31-1, 1989, p. 23-53. Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, coll. « Essais et recherches », 1991 (chapitre 8 : « Le scénario et le corpus. Biographies, flux, trajectoires »).

Les auteurs des portraits ici tirés relèvent en tout cas du régime de mixité sexuelle qui a désormais cours dans le milieu. Plus que cela encore, Danièle Hervieu-Léger est le seul témoin proche de l'équipée première dont elle a pris la relève en élargissant les horizons du laboratoire initial. Elle a initialement soutenu sa thèse à chaud, sur les communautés d'étudiants chrétiens contestataires de 68, sous la direction de Desroche et a secondé Séguy, animateur infatigable de l'équipe des dissidences chrétiennes dans le monde. On doit notamment à la sociologue d'avoir renouvelé la définition sociologique du religieux comme « dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière<sup>52</sup> ». Redéfinition qui a suscité nombre de programmes de recherche de par les continents et fait de son autrice un agent de premier plan du milieu qui nous intéresse. Légataire du fonds d'archives et d'ouvrages de son maître et ami Séguy, celle-ci ne cache pas son appréhension à se lancer dans cette aventure biographique motivée par un sentiment de dette à honorer à la mémoire d'un être particulièrement complexe et secret auquel elle s'est profondément attachée. Sa quête d'un « fil rouge » qui puisse rendre raison d'un parcours singulièrement non conformiste dans la discipline tient moins de la réhabilitation mémorielle que du questionnement plus large des valeurs implicites à tout milieu de recherche. La dimension du genre en tant que champ de valeurs naturalisées dans les corps, les attitudes et les jugements n'est décidément pas absente du propos.

Céline Béraud, de la troisième génération, inscrit précisément son parcours de sociologue des rapports de genre au sein du catholicisme dans ceux d'Hervieu-Léger qui l'a initiée et dont elle occupe aujourd'hui la direction d'études. Certes, elle n'a pas côtoyé de son vivant Maître dont elle retrace l'étonnant périple épistémique, mais elle nous dit les attachements qu'elle rencontre en dénouant les fils d'une vie d'épreuves dissimulées sous l'allant d'un organisateur de recherche hors pair. De son côté, Yvon Tranvouez, historien du progressisme chrétien, tout à la reconstitution du puzzle de l'œuvre proluxe de Poulat, son directeur de thèse, fait également figure de témoin mais dans la branche historique d'une postérité multiple. L'anthropologue André Mary, qui a entrevu Desroche comme membre de son jury de thèse sur le « culte de vision » des Bwiti fang du Gabon et ses syncrétismes, puis l'a revu en réunion de travail autour de la postérité de Roger Bastide, ne cache pas son émotion de se retrouver un quart de siècle plus tard sur le même lieu mythique de réunion, « garage » envahi d'archives et d'écrits de celui dont il cherche moins à percer l'évidente énigme qu'à expliciter les liens qui le rattachent à une vie de recherche scandée de multiples ruptures instauratrices. Je me trouve être le seul auteur du tableau dont le parcours personnel, qu'on peut rapidement

---

52. D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sciences humaines et religions », 1993, p. 119.

classer en sociologie de la connaissance, n'a rejoint qu'à la marge et tardivement la spécialité religieuse. Sans doute ma position d'*outsider* n'est-elle pas étrangère à mon patient travail de coordination de l'atelier dont résultent nos récits biographiques. Ma rencontre avec Isambert, à l'hiver de sa vie, fut donc également tardive mais deux années de contacts intenses et fréquents avec lui et son épouse, Viviane Isambert-Jamati, une des premières et rares sociologues d'après-guerre, ont quelque peu rattrapé mon retard. Bien avant ma découverte des sciences religieuses, la diversité des contributions d'Isambert me l'avait fait connaître comme esprit particulièrement acéré, notamment à travers sa critique du « programme fort » en sociologie des sciences. Moins pour résoudre une énigme existentielle ou honorer une dette intellectuelle, je me suis attaché à retracer son long et riche parcours de compagnon de route des plus grands noms de la discipline pour y trouver un miroir des transformations générales du savoir au fil des conjonctures intellectuelles et politiques qui s'enchaînent durant la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle. On verra que j'y ai également trouvé les tourments d'une vie intérieure aux effets aussi stimulants que paralysants sur une œuvre faite, selon son auteur, « de pièces et de morceaux ».

Dans *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques* (2009), Jean-Philippe Bouilloud s'est penché précisément en clinicien sur une trentaine d'itinéraires pour répondre à la question des liens entre histoire personnelle et histoire intellectuelle. Il s'agissait principalement de sociologues proches des nôtres et qui ont également refondé la discipline après-guerre<sup>53</sup>. Les hasards et les nécessités d'un parcours intellectuel, la reconstruction d'une discipline inchoative, les objets poursuivis et le flux des paradigmes, autant de thèmes qui forgent les récits. Entre autres conclusions, l'analyste a émis l'idée de « parthénogenèse » caractérisant le cours des vies de recherche exprimées à la première personne :

Faire de la sociologie, c'est ainsi se battre contre soi et pour soi : contre soi, car il faut bien s'arracher aux prédispositions originelles, sortir et se distancier de ce que sont nos origines. Pour soi, c'est-à-dire se battre pour donner sens à sa vie, son histoire, pour créer et à travers cela se re-créer, jusqu'à l'autofondation, mais aussi pour faire partager sa vision du monde, être reconnu par ceux dont on attend ou espère le jugement favorable, voire entraîner d'autres, faire école, laisser sa marque et ses œuvres<sup>54</sup>.

53. Il s'agit de Pierre Ansart, Georges Balandier, Raymond Boudon, Pierre Bourdieu, Robert Castel, Michel Crozier, Jean Duvignaud, Eugène Enriquez, Georges Lapassade, Edgar Morin, Serge Moscovici, Renaud Sainsaulieu, Alain Touraine. Leurs récits de vie sont pour la plupart accessibles dans les Cahiers du laboratoire de changement social de l'université Paris Diderot dans la collection *Changement social* aux éditions L'Harmattan, numéros 11 (2007), 12 (2007), 16 (2010). À ces centaines de pages s'ajoutent naturellement les textes autobiographiques publiés séparément par nombre d'auteurs mis à contribution.

54. Jean-Philippe Bouilloud, *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques*, Toulouse, Éd. Érès, coll. « Sociologie critique », 2009, p. 386.

Les itinéraires qu'on va lire, réunis donc par une certaine communauté initiale de destin, traduisent diversement ce double mouvement de détachement personnel de l'emprise de sa condition originelle et de construction progressive d'une œuvre censée dépasser le temps et la personne de son auteur. À son tour, le travail biographique entrepris ici, ne serait-ce que pour donner sens au classement en cours des cartons d'archives, prend le relais des tentatives autobiographiques inabouties des auteurs disparus. Perspective biographique qui doit également mettre à distance ses propres attachements au parcours en question et veut échapper à toute célébration ou hommage. En résultent divers cas de figure : le « compromis impossible » avec l'institution, la tension entre « la marge et l'implication », le « mal de la frontière », les « jointures et brisures » d'une pensée. Autant de titres qui résument en deux mots les heurs et malheurs d'une vie de recherche. On peut pour une part y retrouver un air de parenté avec les « *themata* » que l'historien des sciences Gerald Holton a mis au jour en suivant le parcours erratique des physiciens<sup>55</sup>. Formés le plus souvent avant l'entrée dans la carrière, les *themata* lui survivent sous forme d'orientation méthodologique, d'hypothèse durable ou d'horizon d'attente indépassable. C'est ainsi que grâce à sa croyance native en l'harmonie du monde, l'astronome Kepler aurait réussi à sauter en esprit du cercle à l'ellipse comme modèle pertinent d'explication de la mécanique céleste, et ce à rebours de ses convictions pythagoriciennes acquises. Mais les « fils rouges » recherchés dans nos cinq cas de figure n'épuisent pas le sens des parcours retracés. Ils traduisent en outre des perspectives biographiques différentes selon qu'elles embrassent tout ou partie d'une vie. Dans un cas, il s'agit de l'examen empathique de moments de rupture symptomatiques, dans l'autre de l'approche incertaine des constantes et variantes tout au long d'un parcours, dans l'autre encore de la détermination du schème logique qui relie des parties apparemment disjointes, et ainsi de suite. Autant de perspectives croisées qui renvoient à des unités de lieu, de temps et d'action variées où la mise en scène au présent se met à l'épreuve du proche passé de ses acteurs. Où se joue également un « pari » : celui du « mouvement vers l'autre et de l'altération du moi vers la construction d'un soi devenu autre », comme le résume François Dosse en prenant appui sur la pensée de Paul Ricœur selon laquelle le soi se construit non pas dans une répétition du même mais dans son rapport à l'autre<sup>56</sup>. C'est de cette expérience dialogique et réflexive que résultent les récits suivants qui tiennent chacun davantage de la tentative biographique que de son achèvement. Travail expérimental aussi bien individuel que collectif où les « soi » narratifs rassemblés attendent le lecteur pour poursuivre la conversation entre eux et d'une génération à l'autre.

55. Gerald Holton, *L'imagination scientifique*, trad. par Jean-François Robert, avec la collaboration de Monique Abeillera et Emmanuel Allisy, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1981 [1978].

56. François Dosse, *Le pari biographique. Écrire une vie*, Paris, La Découverte, 2005, p. 11.

Précisons pour finir qu'à l'exception d'Émile Poulat, sans descendance directe, et de Jean Séguy, dont Danièle Hervieu-Léger est la légataire universelle, les autres portraits qui suivent ont reçu l'aval de leurs ayants droit directs, notamment Simone et Maria-Aubaine Desroche ainsi qu'Odile et Élisabeth Maître. Dans le cas d'Isambert, le texte a bénéficié des ultimes remarques de François-André Isambert lui-même et de Viviane Isambert-Jamati.

Pierre LASSAVE