

Département d'histoire générale  
Faculté des lettres



**DE LA THÉOLOGIE LIBÉRALE À L'HISTOIRE DES RELIGIONS :  
AUTOUR DE LA NAISSANCE D'UNE CHAIRE**

Mémoire de licence présenté par  
Valérie Boillat

sous la direction des Professeurs  
Philippe BORGEAUD  
Jean-Claude FAVEZ

Octobre 1996

## TABLE DES MATIERES

<b>INTRODUCTION</b>	1
<b>A. Problématique</b>	3
<b>B. Bref historique de la chaire d'histoire des religions</b>	5
<b>C. Méthode et Sources</b>	12
<b>CHAPITRE 1. THEOLOGIE ET POUVOIR POLITIQUE</b>	
<b>1. La Faculté de théologie et le pastorat à Genève (XVIIe-XIXe)</b>	15
A. XVIIe siècle, temps du calvinisme rigide	15
B. XVIIIe siècle, siècle de la "théologie éclairée"	16
C. La période française (1798-1813)	18
D. Le protestantisme libéral et le Réveil	19
E. Un nouvel évangélisme, teinté de libéralisme	21
<b>2. Les rapports entre l'Eglise et l'Etat au dix-neuvième siècle</b>	22
A. Situation confessionnelle du canton	22
B. L'Eglise catholique et le courant ultramontain	22
C. Quelques aspects du Kulturkampf genevois	24
<b>CHAPITRE 2. JAMES FAZY ET LES SCIENCES SOCIALES</b>	
A. L'Académie de la Restauration jusqu'à la loi générale du 24 mai 1835	28
B. Critique de l'Académie, issue du régime de 1835	30
C. Réponse de Fazy aux critiques sur l'Académie	31
D. Fazy et Carteret et la question de l'Instruction publique	35
<b>CHAPITRE 3. L'HISTOIRE DES RELIGIONS, COMME DISCIPLINE SCIENTIFIQUE</b>	
<b>1. Intérêt pour la religion</b>	38
A. Cadre général	39
B. Apport du romantisme à l'étude du mythe et de la religion	40
C. Mythologie comparée, dans le projet de Max Müller	43
D. Théologie et histoire des religions	44
<b>2. Historique des chaires</b>	47

## **CHAPITRE 4. SCIENCE RELIGIEUSE DANS LA FACULTE DE THEOLOGIE DE GENEVE**

<b>1. Auguste Bouvier</b>	<b>54</b>
<b>2. Système théorique de Bouvier</b>	
A. Le cours d'apologétique	57
B. Les sciences théologiques	59
C. Le caractère scientifique de la théologie	60
D. Démonstration du christianisme et comparaison religieuse	62
E. Préjugés sur les religions	65
F. Deux discours pour les Missions	65
G. Notes et réflexions de Bouvier pour le cours d'histoire des religions	70

## **CHAPITRE 5. LES PREMIERS TITULAIRES DE LA CHAIRE A GENEVE**

<b>1. Théophile Droz (1844-1897)</b>	<b>74</b>
A. Théophile Droz et Henri-Frédéric Amiel	77
B. Esquisse psychologique d'Amiel	81
<b>2. Ernest Stroehlin (1844-1907)</b>	<b>82</b>
A. Ernest Stroehlin, le pseudo-neveu maudit d'Henri-Frédéric Amiel	84
B. Ernest Stroehlin et Auguste Bouvier	89
<b>CONCLUSION</b>	<b>93</b>

## **BIBLIOGRAPHIE**

<b>1. Sources</b>	<b>98</b>
<b>2. Ouvrages et articles</b>	<b>100</b>
<b>3. Instruments de travail</b>	<b>102</b>

## INTRODUCTION

L'année 1872 est une année importante pour l'ancienne Académie de Genève. Avec la création de la Faculté de médecine, et surtout par la consécration des principes d'admission des femmes et de la liberté académique, la loi de 1872 sur l'Instruction publique sanctionne l'existence à Genève d'une véritable Université. Si les Facultés de droit et de théologie, piliers de l'Académie séculaire ne subirent pas de changements notoires, la Faculté des lettres, elle, put enfin prétendre à un véritable rang dans le nouveau régime académique. Elle n'était en effet, avant la loi, qu'une Section de la Faculté des sciences et des lettres, elle même considérée comme une simple préparation aux études de droit ou de théologie. Son programme couvrait des disciplines de culture générale en sciences, philosophie, littérature ancienne et moderne, etc.

En 1872, en revanche, on joignit à son enseignement qui avait toujours été le parent pauvre de l'Académie, une série de disciplines neuves, groupées sous le nom générique de sciences sociales. La Faculté des lettres devint dès lors bicéphale avec ses deux sections, littéraire et sociale, et ses deux orientations pour la licence. L'originalité de Genève est d'avoir attribué à la Faculté des lettres et non à celle de droit ces nouveaux enseignements. Cette option répondait ainsi aux progrès de la philosophie positiviste, en matière de choix et de méthode d'enseignement. Quant à la situation genevoise, avec sa Section sociale, "alors création hardie et sans précédent"<sup>1</sup>, était elle le résultat du "combat" perdu de James Fazy qui avait désiré une Faculté créée spécialement pour les sciences sociales. Les législateurs de 1872 choisirent une solution de compromis, d'un coût moindre, mais qui se heurta tout de même à des difficultés. Voyons ce qu'en dit Charles Borgeaud, l'auteur d'une monumentale et remarquable histoire de l'Université genevoise :

(...) La concession obligée de cette Section supplémentaire a entraîné le nouveau président du Conseil d'Etat<sup>2</sup> dans une voie qu'il n'eût peut-être pas suivie sans cela et qui dès lors a mal orienté, sous ce rapport, l'administration de son Département. Il a créé des enseignements pour réaliser le programme de Fazy et, pour les soutenir, il a dû, soit en compromettre le niveau, en patronnant le cumul des chaires de l'enseignement supérieur et des pupitres de l'enseignement secondaire, soit s'adresser à des professeurs qui, engagés ailleurs, faisaient des cours en marge de leur profession. (...) Créer à la fois et organiser de toute pièce une Faculté de médecine et une Faculté des sciences sociales était une tâche trop lourde pour un

<sup>1</sup>Bernard BOUVIER, "La Faculté des lettres de 1872 à 1896", *Histoire de l'Université de Genève. L'Académie et l'Université au XIXe siècle*, T. III, Annexes, Genève, 1934, p. 73.

<sup>2</sup>Antoine Carteret, nommé en novembre 1871, régnait en maître autoritaire dans les affaires du Département de l'Instruction publique jusqu'à dans les années 1880. La loi de 1872 porte sa marque, notamment en ce qui concerne le poids de l'Etat dans l'enseignement.

Conseil d'Etat forcé de tenir compte avant tout des ressources limitées du budget cantonal<sup>3</sup>.

La Faculté des lettres, avec ses deux sections, connut donc des débuts laborieux. Ils sont dus aussi au manque de cohérence des programmes et à l'organisation confuse des examens. La difficulté à déterminer le nom du grade qui devait clore la licence sociale était un symptôme révélateur. Allait-on l'appeler licence ès sciences historiques et philosophiques, licence ès sciences morales et politiques ou autrement encore ? La Faculté des lettres proposa dès 1872, la dénomination, non ratifiée d'ailleurs, de licence ès sciences historiques et politiques. Cela montre bien une volonté de "fonder le grade sur des études historiques"<sup>4</sup>, comme si la référence à l'histoire, chaire autonome depuis 1866, constituait le gage d'un certain niveau pour ces enseignements nouveaux<sup>5</sup>.

Quelques années plus tard, en 1877, le Sénat, instance de délibération de la jeune Université encore très soumise au Conseil d'Etat, voulut intituler la licence, licence ès sciences morales et politiques. La proposition émanait de quelques professeurs, dont le titulaire de la chaire de philosophie, Henri-Frédéric Amiel<sup>6</sup>. Cette appellation tentait de rendre compte de l'importance du fait religieux dans la société et plus généralement des études sur la société, dans lequel "est intéressé tout l'avenir du genre humain"<sup>7</sup>.

Les enseignements de la Section sociale mirent longtemps avant d'être solidement constitués. Ce n'est que lorsque la Faculté reçut l'appellation de Faculté des lettres et des sciences sociales par la loi de 1886 qu'elle acquit progressivement une autorité plus ferme,

<sup>3</sup>Charles BORGEAUD, *Histoire de l'Université. L'Académie et l'Université au XIXe siècle*, T. III, Genève, 1934, p. 473.

<sup>4</sup>BOUVIER, *op. cit.*, p. 78.

<sup>5</sup>On verra que le professeur d'histoire d'alors, Pierre Vaucher, n'était pas de cet avis.

<sup>6</sup>Henri-Frédéric Amiel (1821-1881), écrivain et philosophe genevois. Après un long séjour en Allemagne pour y suivre ses études, il revint à Genève en 1848, et devint titulaire d'une chaire d'esthétique à l'Académie, récemment réorganisée par le pouvoir radical. Dès 1854, on lui attribua la chaire de philosophie qu'il occupera jusqu'à sa mort. Amiel ne fut pas heureux dans son enseignement, pourtant il se consacra énormément à la vie académique. Il publia de nombreuses brochures sur des questions universitaires. Dans l'une d'elles notamment, il défend l'idée d'une Université fédérale pour unir la vie spirituelle du pays. Très assidu aux séances du Sénat, il prit aussi une part importante au sein de la Société pour le progrès des études, qu'il présida en 1872, l'année de la loi Carteret sur l'Instruction Publique. Amiel a laissé une œuvre littéraire et philosophique de moyenne valeur à côté des pages innombrables et très lucides de son *Journal intime*. Ce témoignage est extrêmement précieux pour mieux connaître l'homme et constitue une source inespérée, quoique subjective, pour approcher la vie de l'institution auquel Amiel vota sa vie.

<sup>7</sup>La phrase complète de James Fazy, au Grand Conseil était : "Je dis moi que c'est dans les sciences sociales qu'est intéressé tout l'avenir du genre humain". Mémoriaux du Grand Conseil, séance du 22 septembre 1872, p. 1842. Nous verrons que Fazy avait dès 1840 défendu les sciences morales et politiques.

corigeant ainsi les tatouinements des débuts<sup>8</sup>. La loi régla en partie le statut de la Section sociale, notamment en ce qui concerne les examens. En effet, avant l'année 1886, les étudiants de la Section des sciences sociales, pour l'examen écrit, subissaient une dissertation sur "l'objet le plus spécial de leurs études" matière librement choisie dans le programme assez général qui composait l'enseignement des sciences sociales. Dès 1886, ils consistèrent en une série de deux épreuves successives et non plus seulement de deux examens<sup>9</sup>.

Certains professeurs estimaient que les enseignements étaient trop généraux, et que les examens, dont l'organisation fut souvent modifiée, ne permettaient pas de juger correctement les étudiants. Dans les procès-verbaux de la Faculté des lettres, nous avons relevé une prise de position radicale de Pierre Vaucher. Il est intéressant de constater l'opposition à ces enseignements de la part de ce professeur d'histoire générale, ordinaire de 1868 à 1898, enseignant dans la Section sociale. Ce dernier ne partagait donc pas les espoirs d'autres professeurs et n'hésita pas à déclarer que : "la meilleure réforme possible pour la licence ès sciences sociales serait la suppression complète"<sup>10</sup>.

Heureusement, la Faculté des lettres et des sciences sociales cessa progressivement d'être perçue comme un enseignement propédeutique et elle fut de plus en plus regardée pour elle-même. Le principal argument des opposants à la Section sociale avait toujours été d'affirmer que la trop grande liberté dans les examens et leur facilité permettaient aux étudiants d'échapper aux études littéraires, plus ardues, pour entrer ensuite dans la Faculté de droit.

Cette affirmation n'offrit plus de pertinence à l'heure où les disciplines s'étudièrent dans une finalité différente.

### A. Problématique

La situation de la Faculté des lettres et de sa Section sociale à Genève est un cas particulier. Dans ce travail, nous nous sommes intéressée à une discipline nouvelle, l'histoire des religions, qui a profité du progrès des sciences sociales et dont la destinée est liée à la

<sup>8</sup>Cf. BOUVIER, *op. cit.*, p. 76.

Cf. également les pages concernant la Faculté des lettres depuis l'année 1896 par Adrien NAVILLE, *Historique des Facultés de 1896 à 1814*, Genève, 1914.

Naville insiste sur le rôle de la sociologie pour assurer une légitimité à la Faculté des lettres et des sciences sociales. Il écrit aussi que les examens sont devenus très sérieux et que nombre d'étudiants reculent devant leur difficulté. Bouvier au contraire est réticent quant à la place d'une partie de ces sciences aux côtés des lettres. Elles auraient dû se rattacher à la Faculté de droit. Bouvier défend cependant la place de l'histoire des religions en lettres, car elle fait partie, à son avis, des sciences qui étudient les "manifestations de l'humanité sentante, pensante, agissante". Lorsque l'on sait que le père de Bernard Bouvier était le théologien Auguste Bouvier, qui professait des cours de "philosophie religieuse comparée" et s'opposa toujours à l'histoire des religions en lettres, l'opinion du fils offre encore plus d'intérêt.

<sup>9</sup>Notons que l'histoire des religions a toujours fait l'objet d'un examen uniquement oral. Dans les premières années, il n'y avait qu'un examen oral, donc sur le programme d'une année. Dès le moment où il y eut deux séries d'épreuves, les étudiants subissaient deux examens. Le programme était divisé en deux, en vue des examens successifs.

<sup>10</sup>Archives de l'Université. *Procès-verbaux de la Faculté des lettres*, séance du 4 novembre 1882.

création de cette Section sociale. La chaire d'histoire des religions à Genève n'a pas à notre connaissance fait l'objet d'une étude spéciale.

Elle a été traitée dans *l'Histoire de l'Université de Genève* de Charles Borgeaud évidemment, aux côtés d'autres chaires ou enseignements. Les aperçus historiques concernant la Faculté des lettres proposés par les professeurs Bernard Bouvier et Adrien Naville, constituant des annexes à la synthèse de Borgeaud, offrent également des éléments précieux pour comprendre le parcours de cette dernière. L'ouvrage consacré aux débuts des sciences sociales, de Sven Stelling-Michaud et Giovanni Busino, témoigne lui de l'origine et du climat qui ont présidé à l'apparition des préoccupations sociales. Quant à *l'Histoire de l'Université de Genève* de Marco Marcacci, elle présente un intérêt général pour saisir l'évolution de la société, dont découlent les mutations de l'Université et de ses enseignements<sup>11</sup>. Ces ouvrages n'ont cessé de servir de cadre à notre recherche, surtout pour dresser l'historique de la chaire.

Nous avons voulu donner quelques éléments pour éclairer les débuts de la chaire jusqu'au moment de son rattachement à la Faculté de théologie. Les deux premiers titulaires seront surtout abordés, car le troisième professeur, M. Paul Oltramare, est une figure plus importante de la discipline. Il nécessiterait par conséquent une étude complète qui déborde notre cadre. Nous nous bornons à ouvrir quelques pistes à son sujet.

Au fil de cette recherche, les questions se sont succédées et il nous a semblé qu'on ne pouvait pas comprendre les débuts de la chaire sans se pencher sur les enseignements de théologie. En effet, l'attention naissante qu'on portait au début à l'histoire des religions émanait surtout des milieux théologiques. A Genève, cela est particulièrement vrai grâce à la présence d'une figure marquante de cette Faculté, le professeur Auguste Bouvier. Ce théologien a enseigné l'apologétique pendant de longues années, de 1865 à 1893, et a consacré la majeure partie de son enseignement à "la philosophie religieuse comparée". En 1869, donc quatre ans avant la création de la chaire, le professeur Bouvier familiarisait déjà une partie des étudiants avec les méthodes de la science religieuse. Nous avons retrouvé les cours de Bouvier. Ils forment, à côté de ses très nombreuses publications, une source précieuse pour approcher le milieu du protestantisme libéral à Genève et apprécier son rôle lors des débats qui entérinèrent la création de la chaire. Ce qui ne devait être qu'un détour dans les enseignements de la Faculté de théologie est donc rapidement devenu, dans notre optique, d'un intérêt considérable.

A côté des informations abondantes récoltées sur Bouvier, nous ne trouvions que peu de renseignements pour les deux premiers titulaires de la chaire. Leurs cours nous font défaut et leurs publications n'offrent pas d'intérêt immédiat pour la science religieuse. Nous avançons par

---

<sup>11</sup>Les ouvrages évoqués sont :  
Charles BORGEAUD, *op. cit.*

Marco MARCACCI, *Histoire de l'Université de Genève (1559-1986)*, Genève, 1986.  
Giovanni BUSINO et Sven STELLING-MICHAUD, *Matériaux pour une histoire des sciences sociales à Genève (1873-1915)*, Genève, 1965.  
Bernard BOUVIER, *op. cit.*  
Adrien NAVILLE, *op. cit.*

conséquent une hypothèse, à savoir que les deux premiers titulaires de la chaire ont peut-être été choisis pour des questions de budget et au gré de préférences politiques. Ne pouvant les soupçonner de collusion avec un certain milieu religieux, leur compétence aurait été moins en jeu que leur "soumission".

Carteret se trouvait en effet aux prises avec un budget serré ; il ne pouvait guère appeler aux chaires de sciences sociales nouvellement créées d'illustres professeurs. Mais surtout, il devait garantir des enseignements conformes aux voeux de Fazy, c'est-à-dire positifs et non dogmatiques. Trouvant sur son chemin des hommes dont il connaissait les positions religieuses et politiques, Carteret remplit donc son contrat, mais l'histoire des religions ne fut peut-être à ses débuts qu'une chaire alibi, pour satisfaire Fazy.

Il s'agit dans ce travail d'une interprétation prudente, car rien ne nous permet d'affirmer cette thèse. Notre approche des premiers titulaires a en effet souffert du manque de renseignements et on a tenté d'y répondre à l'aide de sources disparates, parfois subjectives, comme par exemple le *Journal intime* du professeur Amiel.

## B. Bref historique de la chaire d'histoire des religions

En 1868-69, des cours de "psychologie religieuse comparée" étaient professés par le théologien Auguste Bouvier, figure notable de l'Académie. Ces cours constituaient une partie de son enseignement d'apologétique en Faculté de théologie. Malgré leur finalité confessionnelle, ils présentent un intérêt pour la chaire d'histoire des religions, car ils vont constituer dès lors une référence pour une partie des protestants. En France, par exemple, les principaux précurseurs en histoire des religions sont des protestants libéraux.

En ce qui concerne la Faculté des lettres, les premiers cours en histoire des religions sont confiés à Théophile Droz en 1873. Venu de la Chaux-de-Fonds à Genève, pour y suivre un enseignement littéraire, il compléta son instruction en Allemagne notamment. D'abord suppléant pour ce cours, la chaire lui fut attribuée en 1874. Elle s'intitulait "Histoire des religions et Etudes des systèmes sociaux". Droz enseignera ces matières jusqu'en 1880, date à laquelle il quitte Genève et devient professeur de littérature française à l'Ecole polytechnique de Zurich. Ce professeur n'a laissé aucun extrait des cours donnés à Genève. Ses écrits sont surtout des articles, parus dans de nombreux journaux ou revues, parfois anonymes, touchant des sujets littéraires ou politiques. Il est aussi le rédacteur du journal *la Patrie suisse*, organe de tendance radicale.

En 1880, Ernest Stroehlin succède à Théophile Droz. Licencié de la Faculté de théologie en 1867, puis docteur de la Faculté réformée de Strasbourg en 1870, Stroehlin donna au début de sa carrière des cours libres, comme privat-docent. En 1875, il se proposa de donner un

cours dont l'intitulé "L'état religieux du monde juif et romain à l'époque de la prédication apostolique" donna lieu à des mises au point. Borgeaud évoque cette "affaire" pour montrer les difficultés que connaissait la Section des sciences sociales<sup>12</sup>.

Stroehlin adressa au Département de l'Instruction publique une requête, le 20 février 1875, pour avoir la permission "d'ouvrir un cours pendant le semestre d'été à la Faculté des sciences sociales". Il ajouta qu'il lui paraissait "opportun d'initier les étudiants aux plus solides résultats de la critique dans ce domaine". Stroehlin insistait, ce qui montre son ambition pour ce cours, sur le fait qu'il "rétablira sous leur vrai jour des événements qui ont trop souvent été travestis par la passion et *l'ignorance théologiques*"<sup>13</sup>. Antoine Carteret, toujours chef autoritaire et incontesté du Département de l'Instruction publique, estima que ce cours devait trouver place dans la Faculté de théologie, en raison de sa consonnance trop religieuse. Il écrivit donc, le 22 février 1875, au recteur Carl Vogt<sup>14</sup> pour lui demander de soumettre cette question au Sénat. Le chef de l'Instruction publique, dans cette lettre, donna son avis quant à la place qu'il conviendrait d'accorder à ce cours, mais laissa tout de même au Sénat le choix de la décision. A la même date du 22 février, Stroehlin informa Vogt de son intention de donner, à raison de deux fois deux heures par semaine, le cours sur l'état religieux du monde juif et romain dans la Section des sciences sociales. Le Bureau du Sénat délibéra et décida d'accorder à Stroehlin la permission de professer ses cours libres dans la Section sociale. Le recteur Vogt écrivit donc à Carteret pour lui communiquer l'opinion du Bureau du Sénat. Sa lettre du 3 mars 1875 explique que le Bureau du Sénat "a été unanime à reconnaître que le cours, tout en ayant des rapports avec la théologie, rentrait aussi parfaitement dans le cadre de l'histoire des religions, attribuée par la loi à la Section des sciences sociales". Un aspect intéressant est soulevé par le recteur dans sa lettre. Vogt rappelle que Stroehlin avait demandé que son cours figure dans la Section sociale et la loi de 1872, par ailleurs l'œuvre de Carteret, "n'apportant

<sup>12</sup>Cf. BORGEAUD, *op. cit.*, p. 471. Notons que Charles Borgeaud se base sur un échange de trois lettres entre Stroehlin et Carteret, 20 février 1875 (n. 189), Vogt à Carteret, 3 mars 1875 (n. 188), et enfin Carteret à Vogt, datée du 4 mars 1875 (n. 193). On peut les trouver aux archives d'Etat, dans les pièces diverses de correspondance du Département de l'instruction publique et dans les copies de lettres pour l'Académie. Une partie de la correspondance se trouve également aux archives de l'Université, notamment la lettre de Carteret à Vogt, du 22 février, que Borgeaud ne mentionne pas. Celle du 4 mars, de Carteret à Vogt également, est en réalité la demande du Conseiller d'Etat au recteur de bien vouloir faire inscrire le fameux cours de Stroehlin dans la Section sociale.

Au semestre d'hiver 1875-76, notons que l'on pouvait suivre à côté des cours de Droz en histoire des religions et des cours libres de Stroehlin, les cours publics de Taine, sur l'Ancien Régime.

<sup>13</sup>La lecture de ce mot était difficile. Ne pouvant avoir aucune certitude quant à ce terme, tout de même très fort et irrespectueux à l'égard des théologiens, nous bornons nos conjectures à cette version.

<sup>14</sup>Carl Vogt (1817-1895), naturaliste allemand. Il étudia notamment les poissons et en vint à défendre la même théorie de l'évolution que Darwin. Après avoir été destitué de ses fonctions d'enseignant en Allemagne en raison de ses options politiques, il fut nommé professeur de géologie et de zoologie à Genève, et devint même recteur en 1874. Son empreinte marqua très fortement l'Académie. Vogt fut notamment l'un des artisans de la transformation de l'institution en Université de type libérale sur le modèle allemand. Il se battit sa vie durant pour une plus large liberté dans l'enseignement universitaire et une pour autonomie accrue des instances décisionnelles de l'Université par rapport au Conseil d'Etat. En cela Vogt s'opposait à la politique de Carteret, bien qu'il fût radical comme le Conseiller d'Etat.

aucune restriction au droit des Docteurs de faire des cours dans les différentes Facultés, le Bureau du Sénat croit que le cours doit figurer en sciences sociales".

Cet échange de correspondance tourne au désavantage de Carteret et cela malgré que le Conseil d'Etat avait la haute main sur les affaires académiques. Stroehlin réalisa tout de même ce que son intitulé contenait de compromettant. Le cours fut fait, mais non annoncé avec ce titre dans les programmes de 1874-75, qui avaient déjà parus. Stroehlin repensa son titre, qui devint, "Les religions sémitiques", puis "L'histoire religieuse d'Israël"<sup>15</sup>.

Comme pour Droz, nous n'avons rien trouvé de significatif au sujet de son cours d'histoire des religions. Le pasteur et rédacteur de la *Semaine religieuse*, Francis Chaponnière souligna "le manque de renseignements précis sur ce cours, d'ailleurs élémentaire d'histoire des religions, pour lequel Stroehlin s'inspirait surtout des maîtres hollandais et dont il n'a jamais, sauf erreur, publié aucun fragment un peu notable"<sup>16</sup>. Les publications de Stroehlin offrent toutefois un intérêt politique et traduisent ses prises de positions en matière religieuse. Il se montre notamment un unioniste<sup>17</sup> dans la question de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Cela n'est pas sans importance, comme nous le verrons, car Stroehlin appartenait à "l'état major" de *l'Alliance libérale*, formée autour d'Antoine Carteret.

En 1895, des discussions éclatent quant à la place qu'il convient de réservier à l'histoire des religions. On décide de la conserver en lettres, mais sous la forme d'une chaire extraordinaire<sup>18</sup>. C'est dans ce contexte difficile pour sa discipline que le troisième professeur, Paul Oltramare, va succéder à Stroehlin. Cela ne l'empêchera pas de s'illuster dans cette fonction.

Premier professeur d'histoire des religions de Genève qui possède une formation à la mesure de la matière qu'il enseigne, Oltramare est licencié en lettres. Brillant latiniste, il succède à son père André Oltramare dans la chaire ordinaire de langue et littérature latine en mars 1896. Pour l'histoire des religions, il est nommé suppléant de Stroehlin, en congé pendant les deux semestres de 1893-94, puis assure encore l'enseignement de ce même professeur, démissionnaire en 1894. Enfin, il devient professeur extraordinaire le 17 septembre 1895. Son

<sup>15</sup>Sous ce titre, le cours fut accepté par le Bureau du Sénat. *Registre des séances du Bureau du Sénat*, séance du 19 mai 1876.

<sup>16</sup>Salle Sénebier. Archives CHAPONNIERE, C 8. Article nécrologique de Francis Chaponnière à l'occasion du décès de Stroehlin, *Semaine religieuse* du 2 novembre 1907.

<sup>17</sup>Nom communément donné aux adversaires de la séparation de l'Eglise et de l'Etat alors à l'ordre du jour dans ces années. Les partisans d'une union entre l'autorité religieuse et l'Etat, comme d'ailleurs entre l'enseignement et le pouvoir politique, veulent garantir le contrôle de l'Etat dans des questions d'intérêt crucial. Dans l'enseignement, il s'agit par exemple de réduire l'influence des religieux, et dans les Eglises de se reserver un droit de regard sur les nominations du personnel ecclésiastique. Les lois du Kulturkampf, votées en 1873, concernant le culte catholique, vont dans ce sens.

<sup>18</sup>*Recueil authentique des Lois et Actes du Gouvernement de la République et Canton de Genève*, séance du 25 mai 1895. La chaire d'histoire des religions, sur le préavis du Sénat et de la Faculté des lettres devient extraordinaire.

statut est dès lors quelque peu précaire, mais il sera confirmé dans ses fonctions tous les trois ans jusqu'en 1915.

En 1924, la discipline est à nouveau à l'ordre du jour, en butte à de nombreuses objections de la part des socialistes. Ceux-ci réclamaient la suppression des chaires théologiques. Il fut question que l'Etat subventionne l'histoire des religions dans la Faculté de théologie, à côté d'autres disciplines historiques. En 1895 déjà, on avait évité de justesse que l'histoire des religions ne passe en théologie. En effet, Oltramare reçut le 27 octobre 1894 une lettre d'Eugène Richard, alors chef du Département de l'Instruction publique, dans laquelle le conseiller d'Etat parle de la loi de juin 1886, qui ne prévoyait plus l'histoire des religions au programme. Cependant, on l'avait maintenue, "par égard pour une situation acquise". Eugène Richard explique que "cette raison n'existe plus : toutefois, comme le cours a été annoncé pour l'année 1894-95, il est convenable qu'il soit donné encore cette année", puis demande au professeur Oltramare de s'en charger<sup>19</sup>. Finalement, aux prix de longues discussions, la Faculté des lettres estima "qu'il y aurait inconvenient à donner, ne fût-ce qu'en apparence, un caractère confessionnel à une chaire qui doit être strictement scientifique<sup>20</sup>".

Et pourtant, certains socialistes, en 1924, en étaient encore à s'interroger sur la pertinence scientifique d'une telle étude, en particulier à une époque de restrictions budgétaires. La même année, Oltramare demanda une révision de son statut et donna sa démission pour l'enseignement d'histoire des religions. S'en suivit un échange de correspondance entre Paul Oltramare et Jules Mussard, le chef du Département de l'Instruction publique, au sujet du traitement du professeur de latin, au cas où il renoncerait à l'histoire des religions. Finalement, Oltramare accepta de donner tous les deux ans un cours d'histoire des religions, que pouvaient suivre les étudiants en théologie. Les archives de l'Instruction publique concernant la démission du professeur Oltramare sont conservées à la Terrassière. Le dossier Oltramare est complet et nous pouvons y trouver une lettre du doyen de la Faculté de théologie, datée du 25 août 1924. Le doyen Ernest Rochat exprime ses vifs regrets à l'occasion de la démission d'Oltramare. La Faculté de théologie se trouve privée, écrit-il, "d'un enseignement dont elle appréciait hautement la valeur et qui de plus était indispensable à ses étudiants"<sup>21</sup>. M. Rochat poursuit son adresse à Mussard en évoquant la possibilité que le professeur Oltramare continue à donner un enseignement d'histoire des religions. Les dernières phrases de Rochat convaincront

<sup>19</sup>Salle Sénebier. Papiers OLTRAMARE, enveloppe Université. Nous avons retrouvé également une précédente lettre d'Eugène Richard à Paul Oltramare, datée du 3 octobre 1894, dans laquelle le conseiller d'Etat explique que le refus de la Faculté des lettres et du Bureau du Sénat d'accorder le congé au professeur Stroehlin rend inévitable sa démission. Par conséquent, vu que le programme des cours prévoyant l'histoire des religions est publié, et que le rétablissement définitif de cet enseignement sera probablement proposé au Grand Conseil, il faut le continuer. Eugène Richard ajoute : "Il me plaît à espérer, qu'après le succès que vous y avez obtenu, vous voudrez bien nous confirmer votre précieuse collaboration".

<sup>20</sup>Bernard BOUVIER, *op. cit.*, p. 78.

<sup>21</sup>Cf. Archives d'Etat. Annexe de la Terrassière. Instruction publique. Lettre de Ernest Rochat, doyen de la Faculté de théologie à Jules Mussard, le 25 août 1924.

et un enseignement d'histoire des religions subsistera sous une forme réduite tous les deux ans, jusqu'en 1928.

L'absence de l'histoire des religions dans les programmes des cours serait une lacune très fâcheuse qui nous placerait sur un pied d'infériorité vis-à-vis des autres Facultés de théologie. Personne en effet, ne saurait aujourd'hui contester la nécessité de ces études. Je n'ai pas besoin d'ajouter que la Faculté vous serait très reconnaissante si, malgré les difficultés financières du moment, vous pouviez aller au devant de son désir et trouver la possibilité de maintenir un cours dont elle ne peut se passer<sup>22</sup>.

On le voit bien, l'histoire des religions est une discipline perçue par les théologiens comme indispensable pour la formation des pasteurs. La chaire avait connu au départ de grosses difficultés, en raison de l'organisation laborieuse et confuse de la Section des sciences sociales. Toutefois elle trouva progressivement sa pertinence au sein de l'Université que ce soit en lettres ou en théologie.

Le professeur Oltramare fut certainement à l'origine des progrès de la discipline. Spécialiste de la religion de l'Inde, il pouvait compter sur une parfaite connaissance de la langue sanskrit<sup>23</sup>. Il a laissé de nombreuses publications qui témoignent des relations qu'il entretenait avec les historiens des religions de son époque. Nous avons retrouvé dans les papiers du professeur Oltramare des notes manuscrites de sa leçon d'ouverture au cours d'histoire des religions. Cette source est intéressante, mais difficilement utilisable, car la lecture en est malaisée. Elle donne cependant un aperçu de ce que le professeur entendait aborder dans son programme. Une place de choix est évidemment ménagée à la religion bouddhique, mais il traite également de l'animisme et du fétichisme.

Le professeur Oltramare fut membre de plusieurs sociétés, comme la société d'histoire et d'archéologie dès 1882, la Société asiatique dès 1910. Il participa aux Congrès des orientalistes, toujours comme représentant de l'Université. En 1894, en qualité de secrétaire du comité organisateur du Congrès des orientalistes qui se tint à Genève, Oltramare expédia de nombreuses lettres au responsable, Edouard Naville, professeur extraordinaire d'égyptologie de 1891 à 1919. Dans les papiers de Naville, de nombreuses lettres du professeur Oltramare témoignent de leurs fréquents rapports, amicaux ou scientifiques<sup>24</sup>. Oltramare s'adresse avec

<sup>22</sup>*Idem.*

<sup>23</sup>Oltramare a d'ailleurs reçu l'autorisation de donner un cours de sanskrit à l'Université pendant le semestre d'été 1879. Cf. *Registre des séances du Bureau du Sénat*, 24 décembre 1878.

En 1922, le doyen de la Faculté des lettres M. Lichtmarin demande à Oltramare s'il lui est possible de se charger de l'enseignement de M. Charles Bally, pour le sanskrit, pendant le semestre d'été 1922. Le doyen souligne qu'Oltramare est l'unique personne à Genève qui puisse professer ce cours et que son interruption serait très préjudiciable, en raison du nombre relativement élevé cette année-là des élèves intéressés.

<sup>24</sup>Salle Sénebier. Correspondance NAVILLE. Ms. fr. 2544.

respect à ce professeur dont il admire les recherches et les travaux en égyptologie. Quant à Naville, il répond favorablement à une allocution que le professeur d'histoire des religions avait donnée, intitulée "La faillite de la méthode historique".

De plus, le professeur Oltramare appartenait à la commission de la Bibliothèque publique. Pendant de longues années, il eut l'occasion d'inciter cette dernière à acquérir des volumes indispensables pour l'histoire des religions et obtint notamment une augmentation du crédit affecté à la section des langues orientales et du folklore. Il fut également doyen de la Faculté des lettres et des sciences sociales de 1902 à 1903.

Concernant ses opinions politiques, indiquons seulement que Paul Oltramare faillit devenir député en 1901 dans les rangs du Groupe national. Ce parti, comme l'explique François Ruchon, comptait dans ses rangs, à côté des éléments protestants et "piétistes", "passablement d'idéalistes qui étaient fatigués de l'éternel antagonisme des radicaux et des démocrates et qui s'élevaient contre l'esprit de parti qui vicait la vie politique genevoise"<sup>25</sup>. Ses adhérents se reconnaissaient dans la profession de principes nationaux et moraux qui, à leurs yeux, n'imprégnait pas suffisamment la vie politique.

Le troisième titulaire de la chaire d'histoire des religions fut donc un personnage plus marquant pour la discipline et pour l'Université. Ses travaux sur la religion bouddhique ont fait autorité<sup>26</sup>. En 1900, au premier congrès international d'histoire des religions, qui se tint à Paris, il donna une conférence qui parut l'année suivante dans la *Revue d'histoire des religions*. Le titre "L'évolutionnisme et l'histoire des religions" prouve qu'il était familier des méthodes les plus novatrices de sa branche, sans forcément les partager d'ailleurs. Il reconnaît ce que la méthode évolutionniste a apporté à sa discipline, en particulier de la fonder sur des bases plus solides scientifiquement, mais estime que cette école repose sur une vision simpliste du phénomène religieux. Incapable de rendre compte du caractère de conservation que possède la religion, les évolutionnistes, pour appliquer leur théorie, s'attachent principalement aux éléments intellectuels, "c'est-à-dire ce qu'il y a de moins spécifiquement religieux dans la

<sup>25</sup>François RUCHON, *op. cit.*, p. 389.

<sup>26</sup>Cf. le compte-rendu signé Edouard Naville dans le *Journal de Genève*, 24 décembre 1923 sur l'ouvrage de Paul Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde. La théosophie bouddhique*, 2 volumes, Annales du Musée Guimet, 1906-1923.

Une phrase relevée dans le compte-rendu de Naville nous renseigne sur la manière dont Oltramare envisageait les travaux en histoire des religions. "Il est clair que le caractère tout à fait scientifique de cet ouvrage fait qu'il ne s'adresse pas au grand public, mais avant tout aux spécialistes, et par là, j'entends non seulement les savants qui sont plongés dans les études de l'Inde, mais les philosophes et tout ceux qui s'occupent des évolutions religieuses de l'esprit humain. (...) Ce livre, qui fait grand honneur à l'Université de Genève, restera, nous n'en doutons pas, comme une œuvre classique à laquelle devra nécessairement recourir quiconque voudra véritablement faire connaissance avec Bouddha et sa doctrine".

religion"<sup>27</sup>. Oltramare insiste, lui, bien plus sur le caractère essentiellement conservateur du phénomène religieux pour affirmer en conclusion de son allocution :

En somme, les choses humaines sont trop complexes pour admettre ces solutions toutes simples que la science semble poursuivre exclusivement. Parmi les phénomènes de la vie morale et sociale de l'homme, beaucoup sans doute s'expliquent par l'évolutionnisme. Pourquoi n'y en aurait-il pas d'autres qui représentent un principe tout différent ; la conservation de l'énergie ? Si, comme je le crois, il reste un culot irréductible à l'analyse évolutionniste, les faits religieux, ou tout au moins, les plus importants d'entre eux, en font certainement partie<sup>28</sup>.

Ce qui est frappant et intéressant dans les positions d'Oltramare est ce qu'il dit en préambule à sa conférence. Confessant qu'il préférerait partager les résultats de la méthode évolutionniste, car ses inclinations personnelles l'y pousseraient davantage, il déclare :

(...) Si je viens exposer les raisons qui ont provoqué chez moi des hésitations et des doutes, c'est avec le secret espoir que mes objections pourront être réfutées, et que toutes les difficultés seront levées par ceux qui me font l'honneur de m'écouter<sup>29</sup>.

Les objections ont-elles pu être levées ? Cet article révèle en tout cas que Paul Oltramare réfléchissait beaucoup au sentiment religieux, sans se ranger simplement derrière une bannière religieuse. Son cours se faisait l'écho de préoccupations qui l'habitaient dans sa vie. Oltramare concevait peut-être l'enseignement comme un laboratoire de pensée religieuse. Cela n'est pas sans lien avec le climat spirituel vers lequel il évolua au terme de sa carrière de professeur.

Un essai datant de 1919, *Vivre, essai de biosophie théorique et pratique* témoigne de la sensibilité religieuse, quelque peu particulière, qui l'a accompagné à la fin de sa vie<sup>30</sup>. A propos de cet essai, Victor Martin, dans la notice du *Journal de Genève*, se plaît à rappeler le respect pour autrui avec lequel Oltramare a toujours exprimé ses conclusions, qu'on les juge d'ailleurs "ou trop hardies ou libératrices". Il poursuit en écrivant que pour "pouvoir formuler ainsi, sans jamais froisser les croyants sincères, des vérités parfois révolutionnaires, il fallait le tact qui

<sup>27</sup>Paul OLTRAMARE, "L'évolutionnisme et l'histoire des religions", *Revue de l'histoire des religions*, 43, (1901), p. 184.

<sup>28</sup>*Ibidem*.

<sup>29</sup>OLTRAMARE, *loc. cit.*, p. 175.

<sup>30</sup>Notons que le professeur Oltramare a reçu une correspondance nombreuse de toute l'Europe, qu'on peut trouver dans ses papiers à la salle Sénebier, à l'occasion de la parution de son essai. Certaines personnes remercient Oltramare de leur donner une nouvelle foi. D'autres au contraire le critiquent, le traitant d'original, qui mélange trop d'influences religieuses différentes, sans donner de mode d'emploi. D'autres encore estiment que seul un homme très moral pourrait suivre sa "biosophie", mais qu'il est capital que les religions édictent un certains nombre de règles, car l'homme ne peut se passer d'une religion organisée et moralisante.

vient du cœur, la bonté intelligente qui permet de comprendre et de sympathiser avec autrui, une esquisse urbanité<sup>31</sup>.

La rupture avec l'autorité religieuse "officielle" fut consommée lorsque Oltramare demanda d'être rayé des registres de l'Eglise nationale protestante, à laquelle il n'appartenait que par "une vaine tradition"<sup>32</sup>. Il s'orienta dès lors davantage vers une conception de la religion qui mêle aux accents de la mystique indienne certains éléments du christianisme.

Avec le décès du professeur Oltramare en 1928, la chaire passa en théologie. Cette année vit par ailleurs l'autonomisation de la Faculté de théologie. Le nouvel enseignement de psychologie religieuse trouva place dans cette Faculté, désormais à l'abri de toute objection, qu'elle soit d'ordre dogmatique ou laïque. Le titulaire de la chaire fut Georges Berguer. Il enseigna jusqu'en 1944 et on lui doit un ouvrage sur la vie de Jésus, considérée sous l'angle de la psychologie et de la psychanalyse<sup>33</sup>.

### C. Méthode et Sources

En premier lieu dans notre recherche, nous avons consulté les Archives de l'Université, aux quais du Seujet. Le dépouillement des Procès-verbaux de la Faculté des lettres, des registres d'examen et des Registres des séances du Bureau du Sénat, n'a cependant pas donné les résultats voulus. Pour y glaner des informations ponctuelles, sur les modifications dans les programmes des cours, les règlements sur les examens et d'autres éléments, un peu techniques, concernant la mise en place de la Section des sciences sociales, la recherche dans les Archives s'avère alors payante. Surtout en examinant parallèlement les publications officielles de l'Université, comme les rapports de l'Instruction publique, projet de lois et lois sur l'Instruction publique, projets de règlements ou réglements, programmes des cours. On peut ainsi évaluer par exemple la place de l'histoire des religions ou le type d'examen dont elle fait l'objet.

En réalité, les instances universitaires étaient très liées au Conseil d'Etat, pour la période considérée, de 1874 à 1886 au moins. Nous avons donc cherché d'autres sources aux Archives d'Etat, soit dans la série *Académie*, soit dans les dossiers de *l'Instruction publique*. Ces deux séries sont à consulter ensemble, car elles recouvrent souvent la même période. Les Archives d'Etat sur l'Instruction publique, consistent en des copies de lettres, rapports, arrêtés de nomination, lettres de candidature pour des charges de professeurs. Celles qui concernent la

<sup>31</sup>Journal de Genève, 23 octobre 1930. La notice figure dans les classeurs biographiques des Archives d'Etat ou dans le Recueil le Fort n. 89.

<sup>32</sup>Salle Sénebier. Papiers OLTRAMARE. Nous n'avons pas retrouvé la lettre d'Oltramare à l'Eglise nationale protestante, simplement la réponse de cette dernière qui accuse réception non sans regret de la requête du professeur. L'expression d'Oltramare "par une vaine tradition" est reprise dans la réponse.

<sup>33</sup>A ce sujet, voir l'article de Bernard REYMOND, "Quand la théologie de la Faculté de Genève était tentée de virer à la psychologie religieuse", *Actualité de la Réforme*, Publications de la Faculté de théologie de Genève, No. 12 (1987).

période précédent 1900 ne sont pas commodes à utiliser, en revanche dès 1900, tout est très bien catalogué et conservé à l'Annexe de la Terrassière. Une partie de la correspondance de l'Université figure également aux Archives des quais du Seujet, il est donc difficile de dépouiller un ensemble cohérent de documents, mais il s'agit plutôt de pointages.

Le dépôt d'archives le plus précieux pour notre recherche a sans doute été le Département des manuscrits de la Bibliothèque Publique et Universitaire. On peut y trouver une série de cours académiques, la correspondance des principaux professeurs, des brochures, des notices biographiques, des articles nécrologiques. Pour le professeur Auguste Bouvier, un inventaire détaillé de ses papiers facilite grandement la tâche ; et ses publications considérables sont autant de témoignages de valeur pour comprendre son engagement et ses convictions religieuses. En ce qui concerne Paul Oltramare, ses papiers ont été versés par sa petite-fille, ils ne sont pas encore inventoriés, mais on y trouve, comme nous l'avons déjà signalé, la leçon d'ouverture, une partie de sa correspondance au sujet des ses publications, et une enveloppe *Université* qui renferme un grand nombre de pièces intéressantes, sur ses rapports avec l'Université. Le reste des papiers, à partir de 1900, relatif à Oltramare est conservé à la Terrassière.

Pour les autres titulaires, Théophile Droz et Ernest Stroehlin, nous avons considéré les publications des professeurs, qui permettent parfois d'approcher leurs personnalités et surtout leurs préoccupations religieuses ou politiques. Dans le cas de Stroehlin, les deux brochures qu'il a fait paraître pour s'opposer à la séparation de l'Eglise et de l'Etat nous ont bien servi. Une autre manière de connaître le deuxième professeur d'histoire des religions fut de feuilleter le catalogue des livres de sa bibliothèque. Ce qui frappe, c'est la richesse des ouvrages sur la théologie, certains textes sont des originaux de grande valeur. En revanche, Stroehlin ne semblait pas posséder beaucoup d'ouvrages concernant l'histoire des religions. Nous avons relevé les seuls *Prolegomènes* d'Albert Réville, premier titulaire de la chaire au Collège de France.

Le recours à d'autres sources encore a été nécessaire. Elles étaient moins évidentes au premier regard, mais se sont révélées très utiles. Le *Journal intime* du professeur Henri-Frédéric Amiel est peut-être la principale. Consultée avec la réserve qu'impose la forme subjective de la confession, le *Journal intime* offre un vif intérêt. Nous avons souvent laissé une large place aux digressions du professeur de philosophie. Ses regards et ses jugements sont certes ceux d'un homme frustré de sa carrière universitaire mais, grâce à la force de sa plume, ses notes sur la vie académique acquièrent une valeur considérable.

Cette source s'est bien souvent imposée, également, pour connaître un peu mieux les rapports de l'Université et de L'Etat et les dessous peut-être de quelques nominations<sup>34</sup>.

Du côté des sources officielles, les mémoriaux du Grand Conseil donnent des renseignements nombreux sur les débats qui ont précédé la loi sur l'Instruction publique de 1872. Ils sont également un témoignage du climat qui régnait au sein du Grand Conseil, en présence de questions aussi importantes que l'instruction, la séparation de l'Eglise et de l'Etat ou dans les affaires religieuses, le statut des corporations. Il semble bien que l'avenir de l'Université et qui sait de la chaire d'histoire des religions s'est joué davantage dans les discussions du Grand Conseil ou dans les conciliabules très fermés du Conseil d'Etat qu'au sein des organes de décision de l'Université.

---

<sup>34</sup>Notons qu'Amiel avait été nommé à l'Académie à l'âge de vingt-huit ans, à la faveur de la révolution radicale de James Fazy, qui avait entraîné la démission de plusieurs professeurs conservateurs. Cette nomination lui ferma, d'après Roland Jaccard, les portes de la société aristocratique. Cf. H-F. AMIEL, *Du journal intime*, préface de Roland JACCARD, Bruxelles, 1987.

## CHAPITRE 1. THEOLOGIE ET POUVOIR POLITIQUE<sup>1</sup>

### 1. La Faculté de théologie et le pastorat à Genève (XVIIe-XIXe)

#### A. XVIIe siècle, temps du calvinisme rigide

Au cours du XVIIe siècle, le souvenir de la figure de Calvin est encore bien vivant et Genève se doit de demeurer fidèle à l'enseignement du grand prédicateur qui a fait sa réputation. La ligne doctrinale des pasteurs et théologiens de cette époque est encore empreinte du caractère quasi absolu des dogmes calvinistes.

Un bon exemple de l'intransigeance genevoise est le rôle joué par deux députés au Concile de Dordrecht en 1618. Ces deux théologiens, de stricte orthodoxie, délégués genevois, Théodore Tronchin (1582-1657) et Jean Diodati (1623-1687), représentent en effet le parti des ultra conservateurs. Au cours de ce Concile, les vues du théologien hollandais Jacques Arminius touchant à la critique du dogme calvinien de la prédestination sont violemment condamnées. A Genève, dans cette tendance conservatrice, s'illustre en particulier François Turretini (1623-1687), certainement le pasteur le plus important et influent du XVIIe siècle. Son père, Bénédict Turretini (1588-1631) avait été le rédacteur de la lettre envoyée par la Compagnie des pasteurs au Synode de Dordrecht, précédant la venue des deux députés. François Turretini comme son père, fut pasteur de l'Eglise italienne, puis professeur de théologie à l'Académie de Genève. A la suite d'un voyage en Hollande, il se fit connaître et apprécier, mais refusa le pastorat dans les églises de La Haye et de Leyden. Il déclina aussi les offres alléchantes de l'Académie de Leyden, qui voulait-lui offrir une chaire, résolu qu'il était de rester à Genève pour défendre le calvinisme contre toute attaque. Il contribua à la rédaction en 1675, de la formule de concorde (*formula consensus ecclesiarum helveticarum*), accord de toutes les églises suisses pour imposer les préceptes de Calvin et rejeter toutes les opinions contraires.

A côté de ces champions du dogmatisme, trouvaient cependant place également un petit nombre d'hommes aux idées "hétérodoxes". Louis Tronchin (1629-1705), fils de Théodore Tronchin est représentatif. Les familles se trouvaient alors bien souvent divisées entre les pères, partisans d'une stricte obédience à Calvin et les fils, davantage ouverts à des idées nouvelles. Louis Tronchin fut nommé professeur à l'Académie, au grand dam de François Turretini. Sa lecture de Descartes prépara certainement le terrain à une critique de l'orthodoxie. D'autres personnalités n'acceptèrent tout simplement pas de se soumettre à l'autorité des orthodoxes et

<sup>1</sup>Pour ce chapitre, nous avons utilisé principalement l'ouvrage de François RUCHON, *Histoire politique de Genève (1813-1907)*, T. II, Genève, 1953, le volume de *l'Encyclopédie de Genève*, "les religions" t. 5, sous la direction de Rémi JEQUIER et Monique RIBORDY , Genève, 1986, le mémoire de licence de Bénédicte MANI, *Etre catholique à Genève au temps du Kulturkampf (1870-1878)*, Université de Genève, 1995, et l'ouvrage de Alexandre GUILLOT, *Pasteurs et prédicateurs de l'Eglise genevoise depuis Calvin jusqu'à nos jours*, Genève, 1896.

quittèrent Genève. Par exemple Jean Le Clerc (1657-1736) qui se rendit à Amsterdam où il trouva, comme prédicateur de l'Eglise des Remontrants, (partisans de la doctrine condamnée de Jacques Arminius) une activité conforme à ses aspirations religieuses. Il publia de nombreux ouvrages historiques et d'exégèse et fonda la *Bibliothèque universelle et historique*, publiée à Amsterdam, en 25 volumes de 1686-1693 et également la *Bibliothèque ancienne et moderne*, en 29 volumes entre 1714 et 1726. Ses publications exercèrent une influence considérable sur Genève, grâce aux relations que Le Clerc avait conservées. On peut le considérer comme l'un des pères de la tendance qui allait se préciser au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle et dominer ensuite le siècle suivant, celle d'un christianisme moral, dépourvu de mystères, admettant l'Ecriture sainte comme seule autorité et basé sur la Raison.

#### B. XVIII<sup>e</sup> siècle, siècle de la "théologie éclairée"

La période nouvelle, importante pour l'Eglise de Genève et la théologie à l'Académie, est marquée par la personnalité intéressante de Jean-Alphonse Turrettini (1671-1737), fils de François. La famille Turrettini se trouva prise elle aussi dans un conflit d'opinions important. Nous sommes au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, Genève devient le centre d'un mouvement d'idées considérable, qui aura des incidences durables sur la théologie et l'Académie.

Jean-Alphonse Turrettini était un disciple de Jean-Robert Chouet, dont la nomination à l'Académie, avec l'aide de son oncle Louis Tronchin, avait déjà suscité des remous au sein de la Compagnie des pasteurs. Lecteur de Locke et de Newton, sa nomination donna certainement une impulsion à la critique de la philosophie aristotélicienne et contribua aux progrès de la philosophie empiriste et du rationalisme. Cependant, selon Marco Marcacci dans son ouvrage sur l'Université, le rôle de Chouet dans ce processus qui n'est pas spécifiquement genevois mais répond à une évolution intellectuelle de toute l'Europe, doit être nuancé. Pendant son professorat, à la chaire de philosophie, il ne se mêla que peu des controverses théologiques, et réserva ses opinions audacieuses pour des conférences en petit comité. Son influence en revanche se manifesta dans l'administration de l'Académie. Abandonnant sa chaire, il devint syndic et scholarque et tenta des réformes de l'Institution.

Jean-Alphonse Turrettini profita de ces réformes. En 1697, alors âgé de 26 ans, il se voit confier la chaire d'histoire ecclésiastique, nouvellement créée. En tant que professeur d'histoire, il mit rapidement son activité professionnelle en conformité avec ses idées. Toujours selon Marcacci, la chaire d'histoire ecclésiastique représentait une "intrusion laïcisante en terre religieuse". Et, plus loin, il ajoute :

L'enseignement de la théologie *stricto sensu* se transforme également, conformément à ses nouvelles orientations : l'apologétique prend le pas sur la controverse doctrinale et l'édition morale sur l'exposé didactique des Ecritures.

(...) La durée des études est fixée à quatre ans, et l'enseignement de l'hébreu et des langues bibliques y est intégré<sup>2</sup>.

Jean-Alphonse Turrettini fut certainement la personnalité la plus en vue de "l'orthodoxie libérale". Cette tendance fondait sa théologie sur une lecture renouvelée des Ecritures et insistait sur l'expression de vérités rationnelles et morales dans la religion chrétienne. Son influence considérable contribua notamment à faire abandonner la formule de concorde, que son père avait rédigée. En effet, Genève revint en juin 1735 à une simple déclaration des pasteurs selon laquelle leur doctrine découlait des Ecritures et non plus des préceptes calvinistes.

Parallèlement à cette évolution théologique se manifestait alors à Genève et ailleurs un mouvement caractérisé par un appel à la piété religieuse. Les piétistes s'appuyaient sur une foi personnelle davantage que sur une croyance dogmatique. En ce sens, ils ne différaient pas fondamentalement des positions des libéraux. Mais leur mouvement, considéré quantité négligeable par la Compagnie des pasteurs, n'en prépara pas moins celui plus important du "Réveil", à la Restauration.

L'épisode de l'article sur Genève dans *l'Encyclopédie* mérite d'être rapporté ici. Il nous montrera la situation un peu paradoxale et inconfortable dans laquelle se trouvaient les théologiens genevois devant l'esprit du temps, s'exprimant brillamment par la voix des Voltaire et des Rousseau, notamment. Des théologiens comme Jacob Vernet (1698-1789), ou Jacob Vernes (1728-1791) qui prit le parti de Rousseau et dut se résoudre à l'exil en 1782, étaient, avec bien d'autres encore, disciples de Jean-Alphonse Turrettini et se considéraient comme des personnes éclairées. Jacob Vernet accueillit avec bienveillance les idées de Voltaire espérant même du philosophe de la sympathie pour le christianisme. Un autre fait prouvant les bonnes relations entre philosophie et théologie est l'édition de *l'Esprit des Lois* à Genève, sous la direction du pasteur Vernet. Tout semble aller pour le mieux, jusqu'au moment où l'article sur Genève de *l'Encyclopédie* paraît en 1757. On pouvait y lire, sous la plume de D'Alembert, que les pasteurs de Genève professaient un déisme pur, qu'ils faisaient bon marché de la divinité de Jésus-Christ, que les mystères étaient rejettés et bien d'autres "hérésies" encore. Tout cela nuisait gravement à la réputation de la ville de Calvin. La compagnie des pasteurs protesta donc, arguant de sa foi en Jésus-Christ et de sa soumission aux Ecritures. Les théologiens libéraux durent faire machine arrière, prenant soudainement conscience que le patronage des philosophes n'offrait pas uniquement des bénéfices et présentait un danger certain. Ils sentirent, presque malgré eux, la nécessité de réaffirmer certains dogmes, notamment celui de la

---

<sup>2</sup>Marco MARCACCI, *op. cit.*, pp. 44-45.

Révélation chrétienne, au risque de voir ce siècle, aux accents de plus en plus rationalistes, sombrer dans l'irréligion.

Quant à Rousseau, ses idées furent dès le départ moins bien accueillies que celles d'autres philosophes. Certaines de ses pages étaient pourtant un bel éloge à la religion protestante et à sa morale. Le même Jacob Vernet, qui avait prêté attention et indulgence à Voltaire, décocha quelques-unes des plus féroces attaques jamais adressées contre l'auteur de *l'Emile*. Les passages sur la religion civile, dans *le Contrat social*, ne furent pas admis facilement par une théologie qui devait assurer sa survie.

Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois, voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul ; c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus<sup>3</sup>.

De plus, sa critique de l'intolérance théologique qui est inséparable de l'intolérance civile par les effets qu'elle induit nécessairement, ne pouvait pas manquer de réveiller le vieil esprit théologique contre le théisme, la liberté et les droits du citoyen.

### C. La période française (1798-1813)

Le pasteur genevois se trouva à cette époque divisé entre les sympathisants des idées de la Révolution et des revendications populaires, et les fidèles de la classe aristocratique à laquelle la plupart appartenait. Citons simplement, du côté des premiers, Isaac Salomon Anspach (1746-1825), fils d'un Allemand établi à Genève. En 1782, il avait été révoqué de ses fonctions de régent du Collège par le parti aristocratique. Pendant la période française, il se battit pour que l'on rétablisse le culte, supprimé pendant un temps sous l'influence révolutionnaire. L'interdiction de la religion protestante fut finalement levée et les pasteurs peu inquiétés sous le régime français. Parmi les conservateurs, se trouva un homme d'envergure, Jean-Ami Martin (1755-1813), salué comme le père de l'Eglise pendant cette occupation que les anciens protestants vécurent douloureusement. Député de l'Eglise de Genève à Paris à l'occasion du couronnement de Napoléon, il fut par la suite nommé président des Consistoires de France.

L'occupation française excita le sentiment patriotique, car l'Eglise était considérée comme l'âme de la patrie et incarna, avec l'Académie, la continuité dans l'héritage genevois. Le pasteur Jean-Isaac-Samuel Cellier (1753-1844) fut l'un des représentants de ce mouvement

---

<sup>3</sup>Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Livre IV, chapitre 8.

de ferveur nationale-protestante. Le rétablissement de la religion catholique romaine constitua sans doute l'évènement le plus remarquable de cette époque. Cela n'alla pas sans difficultés, car le curé de Genève, Jean-François Vuarin (1769-1843), adopta immédiatement une attitude incisive à l'égard du protestantisme. Violent polémiste, il signait parfois ses pamphlets par des noms protestants inventés. Dès son arrivée en 1806, Vuarin se montra résolu à faire gagner du terrain au catholicisme et Rome lui saura gré de sa fougue. En effet, s'il ne fut pas appelé ailleurs comme évêque, c'est surtout en raison de son rôle à Genève, déterminant et profitable au Saint-Siège, puisque l'un de ses chevaux de bataille était justement le rétablissement d'un évêché dans la cité de Calvin. Finalement, les catholiques se rattachèrent au diocèse de Lausanne et Genève. La question restera en suspens jusqu'aux heures très tendues du Kulturkampf, dans les années 1870. L'influence de Vuarin fut tout de même considérable. A côté de la fondation d'un hôpital et d'un orphelinat catholique, il a également introduit dans la ville deux congrégations religieuses, les Petites Soeurs de St-Vincent-de-Paul et les Frères de la Doctrine chrétienne. Là encore, la lutte anticléricale qui caractérisera le régime radical d'Antoine Carteret trouvera de quoi alimenter la polémique.

#### D. Le protestantisme libéral et le Réveil

Dans la Genève de la Restauration, deux manières de vivre la foi vont se partager l'influence. Les conséquences de cette division à l'intérieur de la religion réformée seront fâcheuses au moment où, justement, il aurait fallu se rassembler. En effet la ville, au moment de recouvrer son indépendance, vit sa population catholique augmenter par l'adjonction de nouveaux territoires. La supériorité numérique et la suprématie sur le plan politique sur lesquelles le protestantisme avait toujours pu compter se trouvèrent alors menacées. En effet, la population nouvellement genevoise reçut des garanties relatives au libre exercice du culte catholique. L'ancienne cité de Calvin dut par conséquent composer avec cette nouvelle situation qui faisait de Genève un canton mixte.

C'est dans ce contexte difficile à gérer pour le culte réformé que surgit le Réveil. Ce mouvement est né en réaction à une atmosphère de tiédeur dans la spiritualité. Ses partisans se reconnaissaient dans une foi réveillée par des accents quasi mystiques, plus chaleureux, en tout cas plus aptes à déclencher l'enthousiasme des foules que le formalisme et le moralisme de la religion protestante, telle qu'elle s'était peu à peu précisée à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle.

A l'origine du Réveil, on trouve un petit nombre d'étudiant de la Faculté de théologie, qui ne se satisfont plus de l'enseignement rationalisant de l'Académie. Des idées venues de l'étranger accélérèrent le mouvement. Ce fut d'abord des influences allemandes et moraves, les mêmes que celles qui animaient les piétistes un siècle auparavant. Puis le rôle de l'Angleterre dans le Réveil fut décisif. Il s'exerça par l'intermédiaire d'un écossais de passage à Genève,

Robert Haldane, ancien capitaine de frégate, devenu pasteur. Celui-ci donna un cours sur *l'Epître* de Saint-Paul dans lequel il insistait sur l'expiation par le sang. La plupart des étudiants, déçus de la Faculté de théologie, suivirent ce cours. Il s'agissait de pasteurs à peine consacrés comme César Malan (1787-1864) et Louis Gausson (1790-1863), et d'étudiants encore jeunes, comme Emile Guers (1794-1883), Henri Merle, le futur Merle d'Aubigné (1794-1872).

A la suite d'un prêche de César Malan au Temple de la Madeleine sur le rachat par le sacrifice du calvaire, la situation va prendre un tour fâcheux. Le pasteur Malan est en effet frappé de censure pour cette prédication dans tous les temples du canton. Et en mai 1817, la Compagnie des pasteurs publia un règlement qui interdisait que les thèmes "compromettants", comme la double nature divine et humaine du Christ, le péché originel, le rachat par la foi, soient discutés en chaire. Ce règlement causa stupeur et division au sein des partisans du Réveil et provoqua la rupture avec la Compagnie des pasteurs. Trois communautés surgirent en quinze ans, l'Eglise du Bourg de Four, qui deviendra en 1839 celle de la Pélisserie, formée autour d'Emile Guers (1794-1883), la Chapelle du Témoignage de César Malan et la Société évangélique avec l'Oratoire, école de théologie qui se voulait concurrente de la Faculté. Le plus actif des prédicateurs de l'Oratoire fut Merle d'Aubigné. Le groupement de ces sociétés sous une même bannière donna naissance à l'Eglise Evangélique Libre de Genève, le 8 mai 1848. Le terme "libre" se voulait une référence à la constitution des Eglises libres du Canton de Vaud, organisées par Alexandre Vinet dès 1846, après que le grand professeur et théologien eut renoncé à l'enseignement.

A la suite de la fondation de cette Eglise, un sentiment national-protestant imprima de plus en plus le protestantisme resté fidèle à la Compagnie. Le pasteur Jean-Jacques Caton Chenevière (1783-1871) incarna à merveille cette tendance. Il considérait que la religion réformée d'option libéral était la seule conforme aux progrès des sciences qu'inaugurait le XIX<sup>e</sup> siècle et reprochait aux partisans du Réveil leur attitude rétrograde.

Nous arrivons maintenant au moment de la révolution à Genève. Le principal effet dans le domaine religieux de la révolution menée par James Fazy en 1846 fut la liberté des cultes inscrite dans la Constitution de 1847. Le protestantisme ne fut plus considéré dès lors comme la religion dominante, mais uniquement comme celle de la majorité. De plus, les principes démocratiques touchèrent de près l'organisation ecclésiastique. On substitua en effet une Eglise-peuple à une Eglise-clergé. La nomination des pasteurs ne fut plus confiée à la vénérable Compagnie, mais aux citoyens protestants de chaque paroisse ; de même, on remit l'administration de l'Eglise à un Consistoire remanié<sup>4</sup>, dans lequel les laïques étaient majoritaires.

<sup>4</sup>Le Consistoire du temps de Calvin était un tribunal de moeurs qui se réunissait les jeudis. Il se composait des pasteurs de la ville, augmenté ensuite par ceux de la campagne et de douze laïques, les anciens, désignés par la Compagnie. En 1842, le Consistoire fut modifié. Il se composa désormais de quinze pasteurs nommés par la

## E. Un nouvel évangélisme, teinté de libéralisme

Le courant évangélique fut également "absorbé" dans l'Eglise nationale, et un nouvel évangélisme allait imprégner la théologie pendant toute la deuxième moitié du XIXe siècle. Ce mouvement libéral nouveau de langue française se développa surtout à partir de la fondation, en 1851, à Strasbourg de *la Revue de théologie*. Les hommes de cette tendance furent notamment David Munier (1798-1872), qui prit parti avec Caton-Chenevière contre le Réveil tout en tentant d'apaiser les divergences, Jacob-Elisée Cellérier (1785-1862), fils du précédent, nommé en 1816 pour les cours d'exégèse et d'herméneutique. Il fut l'un des premiers à faire pénétrer les résultats de la critique allemande dans l'étude théologique. Il se montra tolérant et compréhensif à l'égard de l'évangélisme du Réveil. Dans la ligne de Jean-Alphonse Turrettini, il maintenait les vérités rationnelles et morales, mais, soucieux aussi de se concilier les coeurs des réveillés, il ménagait également une large place à la piété. Cellérier voulut aussi renforcer la position de la théologie pour qu'elle connaisse, en étendant ses préoccupations, une plus large audience et qu'elle ne se cantonne plus à la préparation pastorale. Avec Etienne Chastel (1801-1886) et sa nomination en 1839 à la chaire de théologie historique, la méthode historico-critique fera vraiment son entrée à l'Académie. Ses aspirations sociales étaient encouragées par une étude des Ecritures, fondée sur l'idée de perfectionnement de l'humanité. Il fut de ce fait l'un des premiers représentants du protestantisme libéral tel qu'il avait été formulé par Ferdinand Buisson<sup>5</sup>. Un protestantisme qui insiste sur le message d'amour, révélé par la figure du Christ, et se voit porteur de progrès. Hugues Oltramare (1813-1891), professeur d'exégèse, qui travailla longuement à une version du Nouveau Testament fut aussi une personnalité non négligeable de l'époque, en raison de ses travaux sur *les Epîtres de St-Paul*.

En 1865, on nomma John Cougnard (1821-1896) à la chaire de théologie pratique. Cette date est importante dans l'orientation de l'Académie, car cinq ans auparavant, Cougnard s'était vu refuser une chaire par la Compagnie. Le changement de cap atteste bien de la nouvelle façon de voir le christianisme, qui est défendue dans les auditoires de la Faculté. John Cougnard avait désiré rapprocher l'apologétique de la science théologique, en se servant des

---

Compagnie, de quinze laïques nommés par le Collège électoral formé des citoyens protestants faisant partie du Conseil municipal et de neuf laïques nommés par le Collège électoral formé des citoyens protestants faisant partie des Conseils municipaux des autres communes (29 membres en tout). La constitution de 1847 fait du Consistoire le corps administratif et directeur de l'Eglise nationale protestante. Composé de six ecclésiastiques et de vingt-cinq laïques, élus pour quatre ans par un collège électoral formé cette fois-ci de tous les électeurs protestants du canton. Cf. GUILLOT, *op. cit.*

<sup>5</sup>Ferdinand Buisson (1841-1932), homme politique français actif durant la Troisième République comme conseiller éducatif. Il joua un rôle considérable, dans le sillage de Jules Ferry, dans le processus de laïcité et de gratuité de l'enseignement. Député radical-socialiste, il prendra notamment parti pour le vote des femmes. Auteur d'un *Dictionnaire de pédagogie* (1882-1887), il reçut le Prix Nobel de la paix en 1927. Ses positions religieuses font de lui le fondateur du libéralisme protestant de langue française. Elles tendent à considérer le christianisme comme une religion de liberté, universelle et portant comme message principal l'amour de Dieu et des hommes.

résultats encourageants de la science pour fortifier une vision nouvelle de l'apologétique. Auguste Bouvier (1826-1893), professeur d'apologétique et de dogmatique sera le continuateur de cette idée. L'enseignement de Bouvier est capital, il fut le premier professeur à Genève qui prêta une attention soutenue à la comparaison entre les religions. Passionné lui aussi par les sciences théologiques et notamment par la philologie allemande, de formation mixte, entre romantisme allemand et rationalisme français, il sera en quelque sorte un passage obligé dans les débats sur la science religieuse et sur le protestantisme en général à Genève pendant cette période.

## **2. Les rapports entre l'Eglise et l'Etat au dix-neuvième siècle**

### **A. Situation confessionnelle du canton**

En 1814, le territoire genevois fut rattaché à la Confédération, après la période d'occupation française et devint un canton mixte par la réunion de 20 communes sardes et françaises décidée aux Traité de Paris (1815) et de Turin (1816). L'importance que revêtait le rétablissement d'un curé à Genève, surtout lorsque celui-ci se nommait Jean-François Vuarin et que son zèle est chose connue, a déjà été soulignée. L'assimilation de la population catholique à la cité de Calvin ne fut pas rendue aisée par la présence de ce polémiste infatigable, mais elle finit par être effective, à partir de 1846 avec l'arrivée de James Fazy. On sait la tolérance en matière religieuse dont se targua toujours le leader radical. Sur ce point, en tout cas, on peut dire que ses actes se trouveront en concordance avec ses idées. Nécessité fait loi, Fazy ne fut pas un homme de religion, il proclama haut et fort son positivisme. En réalité, ce fut surtout vers les voix catholiques qu'il lorgna et en effet elles constituèrent bientôt un soutien au régime radical.

Cette montée de l'influence des catholiques dans la petite République suscita rapidement des réactions ultra conservatrices du côté des protestants. Le lien indiscutable qui avait toujours uni la citoyenneté et l'appartenance au culte réformé fut réaffirmé avec force.

### **B. L'Eglise catholique et le courant ultramontain**

Voyons un peu la situation des catholiques au moment de l'accession au pouvoir de James Fazy. En 1850, après la démolition des fortifications, des terrains furent proposés gratuitement à diverses associations, dont l'Eglise catholique. Une nouvelle église, Notre-Dame, fut ainsi inaugurée en 1857, car celle de St-Germain, l'église de Vuarin, ne suffisait plus aux besoins d'une population catholique croissante. Le jeune abbé de Notre-Dame en 1857,

Gaspard Mermilliod fut nommé vicaire général du canton quelques années plus tard. Il deviendra ainsi la cible d'une agitation anticléricale. Nous sommes dans les années 1860, le courant ultramontain prend forme de plus en plus clairement au sein de l'Eglise catholique romaine.

Il surgit à un moment où la question essentielle de la modernité se posait aux Eglises. Si nous avons vu que le protestantisme se divisait sur les réponses à formuler au siècle, il réussissait d'une certaine manière à s'accorder avec les exigences de celui-ci. Il n'en va pas de même pour l'autorité catholique.

Sortie très affaiblie de la période révolutionnaire, elle allait tout tenter au cours du XIX<sup>e</sup> siècle afin de lutter contre la déchristianisation. Pour entreprendre la reconquête des fidèles, elle s'appuya, dans la première moitié du siècle, sur les ordres religieux et les congrégations qui réapparaissent progressivement. En 1814, le pape Pie VII fit renaître la Compagnie de Jésus, puis l'ordre des Bénédictins et celui des Dominicains furent restaurés. L'Eglise put compter sur ces communautés pour organiser les missions, les prédications, les œuvres de charité et s'attirer la sympathie d'un peuple dévot. En France, la tendance gallicane perdait du terrain, en partie à cause de la chute de la monarchie, au profit de l'ultramontanisme. Dès la seconde moitié du siècle, ce courant se dessina clairement dans la personne du pape Pie IX. Ce pape, qui siégera de 1846 à 1878, jouissait à ses débuts d'une réputation libérale et on le pensait proche des idées de Gioberti, favorable à une fédération italienne sous la direction du pape. Finalement Pie IX, ayant refusé de déclarer la guerre à l'Autriche, rompit avec le mouvement nationaliste italien et s'enfuit à Gaète en 1848, pressé par les troupes de Garibaldi. Sous protection française, il reviendra à Rome en 1849. Au sortir de cette période troublée, on découvrait donc une Papauté dont l'influence s'était raffermie. En France, une grande partie des catholiques s'étaient par exemple tournés vers Rome. De même en Allemagne, les catholiques s'en remettaient souvent au pouvoir pontifical, espérant un soutien contre la prédominance de la religion protestante dans les Etats allemands.

Les difficultés ne tardèrent pourtant pas à ressurgir, dans les rapports que le pape entretenait avec le royaume d'Italie. La question romaine accrût l'intransigeance catholique en face du monde moderne. Le Saint-Siège, se sentant victime de persécution, exprima avec aiguëttes ses idées réactionnaires. Les écrits les plus doctrinaires du pape furent rédigés entre 1860 et 1870. En 1864, c'est la parution de l'encyclique *Quanta Cura*, suivi du *Syllabus*, catalogue des "erreurs" du siècle, dans lequel figurent aussi bien le libéralisme, le socialisme et le mariage civil que la liberté d'opinion ou l'égalité des cultes. L'Eglise catholique signait définitivement la rupture avec la civilisation moderne. En 1870, les troupes françaises quittèrent Rome et l'armée italienne en profita pour s'emparer du territoire pontifical. Le pape refusa la loi des garanties, qui pourtant lui assurait la souveraineté sur le Vatican et se considéra dès lors comme prisonnier. S'ensuivit le fameux Concile du Vatican de 1870, au

cours duquel se discuta la question centrale de l'infâbilité pontificale. Le pape devenait la seule autorité dans l'Eglise, dorénavant très centralisée. Cela signifiait aussi que tous les fidèles de l'Eglise catholique romaine devaient accepter les principes du *Syllabus*.

En Allemagne, la réaction au centralisme pontifical et à la perte d'influence des évêques prendra forme rapidement. Menée par Johann von Döllinger, professeur d'histoire ecclésiastique à Munich, elle aboutira à la fondation de l'Eglise des Vieux-Catholiques, en 1871. En Suisse également, des opposants à la politique de Pie IX se grouperont en une nouvelle église. Après de nombreuses discussions, l'Eglise catholique chrétienne de Suisse sera fondée en 1875, sur la base notamment de l'élection des curés par les paroissiens.

### C. Quelques aspects du Kulturkampf genevois

La loi de 1868 instituant un Hospice général, entraîne la dénonciation des clauses de protection du culte catholique que le traité de Turin avait fixé, à savoir l'obligation pour les autorités de Genève de pourvoir au logement et à l'entretien d'un curé pour le canton. Toute distinction entre les habitants de Genève devint alors caduque. En matière d'assistance publique, les Genevois furent tous déclarés égaux. Cette loi a été ressentie de manière diverse chez les catholiques. Pour une partie d'entre eux, il s'agissait d'un progrès, même si la sécurité de leur culte s'en trouvait diminuée, car ils accédaient enfin à une pleine reconnaissance civile. En réalité, la situation allait plutôt s'aggraver pour la population catholique et, comme souvent, au détriment des éléments les plus libéraux et ouverts du point de vue religieux.

A peine arrivé au pouvoir le radical Antoine Carteret va mener une politique anticléricale, surtout à l'égard des catholiques. En 1871, une loi sur le culte intérieur fut votée, qui interdisait toute manifestation religieuse sur la voie publique. Puis ce fut au tour des congrégations, qui durent se soumettre à une autorisation de l'Etat. Les congrégations enseignantes furent frappées d'interdit et celles relevant de la charité seulement momentanément admises sur le territoire. En 1875, cependant, au plus fort de la crise anti-religieuse, toutes les corporations se virent dissoutes et leurs biens donnés à l'Etat.

Ce qui avait mis le feu aux poudres et qui précipita la décision du parti radical de rompre avec l'attitude tolérante de Fazy en matière religieuse, ce fut la malheureuse affaire Mermillod.

Gaspard Mermillod, vicaire général en 1864, avait été nommé la même année par le pape évêque d'Hébron, auxiliaire de Genève. Mermillod exerça tout d'abord ses fonctions sous l'autorité de l'évêque du diocèse de Genève et Lausanne, Mgr Marilley, avant que ce dernier ne délègue à son vicaire, en 1865, ses prétentions épiscopales. Le conseil d'Etat, alors en main du gouvernement indépendant de Philippe Camperio, refusa de reconnaître les pleins pouvoirs conférés à Mgr Mermillod, mais en resta à une attitude conciliante.

En revanche le Gouvernement Carteret, confirmé aux élections de novembre 1871, se sentant encouragé par les succès remportés sur les congrégations, méprisa les conventions. Il s'adressait notamment à Mgr Marilley pour des questions qui étaient du ressort du préposé épiscopal. La situation s'envenima et en 1872, par deux arrêtés, le Conseil d'Etat déclara ne plus reconnaître Mermillod ni comme curé ni comme évêque auxiliaire. Le Gouvernement lui retira même son traitement jusqu'à nouvel ordre. En janvier 1873, Rome prit acte de la décision de Mgr Marilley et accepta de nommer l'ancien vicaire Mermillod à la charge d'évêque. Cette fois-ci, le Conseil d'Etat se saisit du Conseil fédéral et demanda le bannissement du territoire. L'Exécutif suisse accéda à l'exigence du Gouvernement genevois et le 17 février, Mgr Mermillod fut conduit à la frontière d'où il se rendit à pied à Ferney.

Le Kulturkampf à Genève s'est surtout manifesté par l'intervention de l'Etat dans les affaires religieuses. Par le vote du 27 août 1873, approuvant la loi organique sur le culte catholique, le sort des Eglises avait partie liée avec l'Etat. Cette loi fixait l'élection des curés par les citoyens des paroisses catholiques, sous la surveillance d'un Conseil supérieur, qui, comme dans le cas du Consistoire protestant, fut composé de davantage de laïcs que d'ecclésiastiques (20 pour 5). L'Eglise catholique tendit à devenir, comme sa "soeur" protestante, une église nationale contrôlée par l'Etat, puisque salariée par lui. Les prêtres du canton ne se résignant pas à la nouvelle situation de leur Eglise furent congédiés. On trouva toutefois à repourvoir les cures vacantes avec l'arrivée de curés, souvent d'origine étrangère, qui ne partageaient pas les orientations de plus en plus conservatrices que défendait la religion catholique. Ceux-ci appartenaient au courant des Vieux-Catholiques en Allemagne et à l'Eglise chrétienne en Suisse allemande. En France, le libéralisme du père Hyacinthe Loyson contribua aussi, à sa manière, à la critique des principes ultramontains. Le père Loyson fut d'ailleurs nommé curé de Genève le 12 octobre 1873. Il prêta serment au Conseil d'Etat, ce qui évidemment entraîna son excommunication immédiate.

A partir de 1878, on vit les conflits s'apaiser, lorsque les radicaux perdirent la majorité au profit d'une formation réunissant des radicaux dissidents et des catholiques romains. La fin de la politique anticléricale systématique, poursuivie comme un but en soi, ne signifia pas pour autant l'abandon de l'arsenal législatif. En raison d'une part du laps de temps trop court qui s'était écoulé depuis le temps de leur adoption, d'autre part également parce que ces lois trouvaient des défenseurs dans l'opinion publique, elles ne furent pas abandonnées.

En 1883 enfin, l'attitude moins doctrinaire du nouveau pape Léon XIII amena une solution au problème du vicariat apostolique de Genève. Mgr Mermillod fut nommé évêque de Lausanne et Genève et résida à Fribourg.

Les Eglises catholiques passées au culte national furent progressivement rendues à l'Eglise catholique romaine. Seules les Eglise de St-Germain et de la Ste-Trinité restent aujourd'hui encore aux mains des catholiques nationaux.

La personnalité conciliante de l'abbé Carry et son rôle auprès des catholiques contribuèrent à rapprocher les différentes tendances religieuses de la population genevoise. Du point de vue politique, le radical Georges Favon, rompant avec l'attitude anticléricale de Carteret, fut aussi une des figures de l'apaisement.

Des projets en vue de séparer l'Eglise et l'Etat furent proposés dans la deuxième moitié du siècle et n'aboutirent qu'en 1907. En 1871, une année avant les discussions au Grand Conseil sur la loi d'instruction publique, un projet du député radical Chomel visant à la séparation de l'Eglise et de l'Etat et à la suppression du budget des cultes fut discuté. L'année suivante, on l'a vu, la question revint à l'ordre du jour au Grand Conseil avec les proposition concernant l'Instruction publique de Grosselin et de Catalan. Ces deux députés radicaux désiraient séparer l'Eglise et l'Ecole. On vota l'arrêt des discussions, mais il n'empêchait que le projet Chomel révélait "qu'il y avait dans certains milieux une nette prévention contre l'institution ecclésiastique"<sup>6</sup>.

Puis en 1878, Henry Fazy se trouva à l'origine d'une nouvelle proposition dans ce sens, qui faillit aboutir. Son échec en votation populaire rassura les tenants du libéralisme, majoritaires dans l'Eglise nationale-protestante. Ces derniers continuèrent de lier la citoyenneté genevoise au protestantisme. Dans cette optique donc, seule l'union à un Etat accommodant garantissait les intérêts des réformés dans la Genève mixte.

Les communes catholiques, elles, acceptèrent la-loi, car seul le régime de la séparation pouvait rétablir un équilibre des forces et leur rendre un peu d'autonomie. Ce fut une ultime manière d'exprimer leur indépendance.

<sup>6</sup>François RUCHON, *op. cit.*, p. 247.

A titre d'exemple, Ruchon cite, à la même page, le propos tenu au Grand Conseil par le député radical Grosselin. Celui-ci est l'auteur d'un projet d'instruction publique lié à la suppression des cultes : "Les cultes ne sont pas d'utilité publique dans une démocratie".

## CHAPITRE 2. JAMES FAZY ET LES SCIENCES SOCIALES

### A. L'Académie de la Restauration jusqu'à la loi générale du 24 mai 1835

Le fait que Genève ait abrité très tôt des enseignements de sciences sociales est suffisamment mis en évidence pour que l'on veuille s'arrêter vraiment à cette disposition particulière. Certains auteurs, dont Anthony Babel, dans un article sur le début des sciences économiques et sociales, plus tard Sven Stelling-Michaud et Giovanni Busino, ont vu dans le protestantisme un élément favorisant l'avènement de ce type de préoccupations. Ils font remonter l'intérêt pour les problèmes de sciences sociales à la Réforme calviniste<sup>1</sup>. L'ouvrage de Busino et Stelling-Michaud offre un très bon historique des débuts des sciences sociales. Ce sont surtout les enseignements de sociologie, non moins inédits à Genève, qui retiennent leur attention.

Il est important de suivre l'itinéraire du radical James Fazy qui a pris très tôt fait et cause pour les sciences sociales, réussissant à les faire inscrire au programme de l'Académie, puis de l'Université moderne en 1872. Voyons donc un peu l'évolution qu'a connue l'Académie depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, au moment de l'annexion française. Marco Marcacci, réexamine le lieu commun de l'historiographie genevoise selon lequel la période française aurait été un moment néfaste pour l'Académie et en propose une tout autre lecture. Sur les traces de son illustre prédécesseur l'historien Charles Borgeaud, il tire des conclusions plutôt avantageuses.

(...) Le bilan de cette époque fut donc largement positif : l'Académie se modernisa, s'ouvrit aux disciplines scientifiques, put enfin décerner des grades, renoua avec les étudiants français et, surtout, se trouva reconnue comme dépositaire d'une part essentielle de l'identité et de la continuité historique genevoise<sup>2</sup>.

Relevons que l'effort des Genevois en vue de conserver leurs antiques traditions dans le domaine religieux et de l'Instruction publique, par l'intermédiaire de la Société économique<sup>3</sup>, se doubla d'une collaboration raisonnée avec les autorités françaises, de la part d'un groupe de professeurs conciliants et acquis à la cause scientifique. Cela imprima à l'Académie une marque plus moderne. Ce groupe de professeurs éclairés était composé notamment du physicien Marc-

<sup>1</sup>Anthony BABEL, "Notes sur l'enseignement des sciences économiques et sociales à Genève", *Publications de la Faculté des sciences économiques et sociales à l'Université de Genève*, III, 1941.

Giovanni BUSINO et Sven STELLING-MICHAUD, *op. cit.*

Dans cet ouvrage, les auteurs n'hésitent pas à parler du darwinisme sociologique comme de la manifestation du protestantisme sécularisé.

<sup>2</sup>Marco MARCACCI, *op. cit.*, p. 70.

<sup>3</sup>La Société économique était composée de quinze membres et était chargée de gérer les biens des anciens Genevois. Elle permit de subvenir aux frais du culte et de l'instruction publique. Sa liquidation n'eut lieu qu'en 1848.

Auguste Pictet (1752-1825), l'un des fondateurs de la *Bibliothèque Britannique*, du mathématicien Frédéric Maurice (1775-1851) et du professeur honoraire de belles-lettres, Henri Boissier (1762-1845), recteur en 1800, réélu à la Restauration. Tous trois étaient bien introduits auprès de l'administration napoléonienne et sensibles aux idées révolutionnaires. Un des points les plus positifs peut-être et qui nous intéresse pour notre sujet, est l'augmentation des relations et des échanges entre l'Académie de Genève et la France. Les étudiants français, qui avaient constitué une grande part du contingent d'étrangers dans l'Institution au XVI<sup>e</sup> siècle, revenaient à Genève après une longue absence. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, ce fut certainement la Faculté de théologie qui en accueillit le plus grand nombre, cela en raison de l'esprit libéral qui teintait toujours davantage la formation théologique genevoise. Auguste Bouvier, à qui nous consacrons un chapitre est, à cet égard, un exemple typique.

Dans les années qui suivent immédiatement la Restauration et l'entrée de Genève dans la Confédération, l'Académie, qui était redevenue un bastion du conservatisme, se modifie progressivement. La Faculté de droit donne le ton, en autorisant deux professeurs, dont l'un, Pellegrino Rossi, est italien et catholique, à faire leur entrée dans l'Académie. Ces nominations marquent le recul du droit romain dans l'enseignement juridique. En effet, à partir de ce moment, la méthode historique en droit privé et public est plus systématiquement appliquée, ce qui revient à renoncer en partie à la prédominance du latin et du droit romain dans les enseignements. Une telle évolution découlait aussi de l'importance grandissante que prenait le droit pénal, lié aux procédures criminelles et aux expériences pénitentiaires<sup>4</sup>. Selon Charles Borgeaud, la rénovation de la Faculté de droit a coïncidé avec l'ordonnance de Royer-Collard du 24 mars 1819, en France, qui réorganisait les écoles de droit du Consulat et de l'Empire. Cette ordonnance innovait en particulier en instaurant l'enseignement de l'économie politique dans les Facultés juridiques. Genève, désireuse d'imiter Paris, se sentit toute destinée à accueillir des cours de ce type. Jean-Charles Léonard de Sismondi, qui venait de publier à Paris ses *Nouveaux principes d'économie politique*, avait de bonnes chances de s'illustrer dans cette nouvelle chaire. Un autre "candidat" au nouvel enseignement était James Fazy, alors étudiant en économie à Paris et encore inconnu à Genève. De la capitale, il fit sonder le terrain dans sa ville natale pour savoir "s'il y avait quelques chances qu'on créât une chaire de ce genre et qu'il y fût nommé"<sup>5</sup>.

On peut donc dire que la modernisation de la Faculté de droit a précédé de près celle plus générale de l'Académie entière. Celle-ci débute et ne cesse de s'accentuer avec la loi du 29

<sup>4</sup>Pierre-François Bellot (1776-1836), professeur honoraire de droit, enseigne la procédure civile et la législation criminelle de 1819 à 1823, devient ordinaire de 1823 à 1836. Pellegrino Rossi (1787-1848) est professeur ordinaire de droit (droit romain et criminel) de 1819 à 1833, émérite dès 1833. Rossi est également un homme politique, qui contribua, selon Marcacci, à la formation d'une classe politique nationale, en présentant à la Diète un projet de Constitution fédérale.

<sup>5</sup>Henri FAZY, *James Fazy, sa vie et son oeuvre*, Genève, 1887, p. 26, cité par Charles BORGEAUD, *op. cit.*, p. 110.

mai 1835, loi sur l'Académie, précédée d'une loi générale sur l'Instruction publique datée du 27 janvier 1834. Ces deux lois représentent le changement le plus notable de la première moitié du siècle.

La loi de 1834 consacre le déclin de l'autorité séculaire de la Compagnie des pasteurs sur l'Instruction publique. Auparavant, l'Eglise par l'intermédiaire du corps pastoral avait un droit de surveillance sur l'enseignement. Quant à l'Académie, elle est régie par la loi de 1835, qui apporte un progrès considérable, celui de centraliser la direction de l'Instruction publique, en créant une Commission d'instruction, placée sous l'autorité du Conseil d'Etat. Elle était composée de cinq conseillers d'Etat, du recteur, du vice-recteur et de six personnes choisies en dehors du corps enseignant. La loi marque le début d'un processus lent de laïcisation dans l'enseignement. Pour Auguste de la Rive, rapporteur du projet de loi qui porte son nom, la perte d'influence de la Compagnie des pasteurs contribuait à réduire les inégalités entre catholiques et protestants<sup>6</sup>. La nomination des professeurs est enlevée à la Vénérable Compagnie, sauf en Faculté de théologie, et est confiée au corps professoral qui jouit de larges compétences. Cette autonomie plus grande qu'auparavant, et que la loi de 1848 battrà en brèche, repose selon Marcacci sur "l'identité de vues qui existait entre la classe politique et les dirigeants de l'Académie"<sup>7</sup>.

L'année 1834 voit également la création de la chaire d'économie politique devenir effective, dès lors son enseignement était annoncé dans le *Règlement sur l'Académie*, édicté par le Conseil d'Etat<sup>8</sup>. Le premier titulaire fut Antoine-Elisée Cherbuliez, un disciple de Rossi, dont la chaire se rattacha à celle de droit public. En 1846, à la suite de la révolution radicale, il quitta Genève et fut nommé à l'Académie de Lausanne en 1852.

#### B. Critique de l'Académie, issue du régime de 1835.

Il faut dire quelques mots maintenant de l'épisode des Lettres vertes<sup>9</sup>. L'élément le plus curieux dans l'affaire de ces cinq lettres anonymes parues entre 1839 et 1840, c'est bien que l'attaque la plus virulente émanait des milieux aristocratiques, plutôt bien lotis dans le régime académique<sup>10</sup>.

<sup>6</sup>C'est ce que souligne dans son ouvrage Etienne CHENNAZ, *L'instruction publique au cours du XIX<sup>e</sup> siècle à Genève*, Genève, 1914.

<sup>7</sup>Marco MARCACCI, *op. cit.*, p. 101.

<sup>8</sup>Rappelons que Pellegrino Rossi professait l'économie politique sous forme de cours libres depuis 1827 et ce jusqu'à sa nomination au Collège de France en 1833.

<sup>9</sup>Les Lettres vertes sont cinq lettres anonymes, envoyées par un père de famille à un membre du Conseil d'instruction publique. Parues entre 1839 et 1840, elles ont inspiré à Fazy une réponse en 1840. Cf. sur ce sujet l'ouvrage de Charles BORGEAUD, *op. cit.*, pp. 293-304 et également MARCACCI, *op. cit.*, pp. 82-84.

<sup>10</sup>Cf. MARCACCI, *idem*. L'auteur insiste sur la "communauté d'intérêts sociaux et idéologiques qui liait l'oligarchie politique aux dirigeants de l'Académie", qui explique les attaques dont fut victime l'Académie.

L'évolution de la société, l'importance grandissante que prenaient les sciences dans la haute Institution put faire craindre à cette classe de privilégiés la perte de ses droits. Albert Rilliet de Candolle, l'auteur présumé, s'en prenait également à la commission chargée d'examiner le projet de la Rive, l'accusant d'avoir été manipulée.

En effet, en récompense de leurs bons et loyaux services, deux professeurs parmi les sept de la commission ont été ensuite nommés à des postes dans l'Académie. Pour Charles Borgeaud, l'identité de l'auteur anonyme ne laisse aucun doute. L'historien a d'ailleurs retrouvé dans les papiers de Rilliet le manuscrit des lettres du père de famille. Soupçonné à juste titre d'être un membre de la Compagnie, il est probable que son courroux provienne de la perte d'influence du corps ecclésiastique depuis le régime de 1835. Dans cette optique, l'indignation de Rilliet se justifie, puisqu'à la suite de la révolution et de la loi générale sur l'Instruction publique de 1848, ne demeurent que peu de signes de l'ancienne autorité du corps pastoral. L'enseignement est laïque et gratuit pour le degré primaire et l'enseignement religieux est distinct des autres parties de l'instruction. Tous les fonctionnaires sont nommés par le Conseil d'Etat, par l'intermédiaire du Département de l'Instruction publique. Les priviléges de la Vénérable Compagnie s'amenuisent et ne subsistent que pour la Faculté de théologie.

### C. Réponse de Fazy aux critiques sur l'Académie

Ce qui donne de l'intérêt à cette affaire est la réponse faite à ces cinq lettres. Anonyme également, mais là aussi avec de fortes présomptions au sujet de l'auteur, *la lettre anonyme à l'auteur des lettres anonymes qui attaquent l'Académie* est sans doute de James Fazy. Il prend la plume pour défendre cette Académie qui lui semble avoir déjà progressé depuis qu'elle n'est plus sous la tutelle exclusive de l'autorité religieuse. Dans les progrès indéniables qu'il reconnaît à la haute école figurent les cours d'économie politique et plus généralement l'entrée des sciences sociales dans l'enseignement. Mais Fazy désire la création d'une vraie Faculté pour les sciences sociales, qui lui paraissent en conformité avec les idées progressistes sur la société et qui, de plus, joueraient un rôle d'émulation vis-à-vis des autres enseignements. Cette Faculté pourrait s'appeler "sciences morales et politiques".

Une Faculté complète des sciences sociales, autrement dit sciences morales et politiques, aurait été dans l'enseignement académique une innovation digne de Genève. Il ne faut pas croire avec le vulgaire et les faux savants que ces sciences ne soient pas arrivées à un point assez précis et assez positif pour faire l'objet d'un enseignement régulier. L'économie politique se distingue très bien de la science de l'organisation des sociétés, et celle-ci des sciences législatives et administratives. Il y a dans toutes, aujourd'hui, des méthodes excellentes d'observation, les mêmes que dans les sciences naturelles, et une série de faits constatés. (...) Cette Faculté

éminente n'aurait point empêché l'existence de l'école de droit, où l'on apprend le droit pour appliquer les lois et non pour se préparer à en faire. Nul doute que de l'érection d'une Faculté des sciences morales et politiques, les autres Facultés n'eussent reçu un élan ; les sciences lettrées surtout, où l'on aurait bien vite senti le besoin de régulariser davantage la division des études, en donnant à chaque science un cercle précis<sup>11</sup>.

Le style de Fazy est plaisant, particulièrement lorsqu'il s'explique sur le choix de l'anonymat, ce "lit commode pour s'étendre à l'aise" et rêver. Exprimant tout haut le fruit de ses divagations nocturnes, "comme quelqu'un qui n'a de confidents que ses rideaux", Fazy s'excuse alors du bavardage qui va suivre<sup>12</sup>.

Point de bavardages, mais des faits allégués en faveur de Genève, cité qui peut se glorifier de travaux en sciences sociales. Et Fazy de citer les Rousseau, Dumont et Mme de Staël. Pour lui, la réforme de l'Académie avait un but principal, celui de soustraire l'enseignement de la tutelle théologique. Objectif partiellement atteint, surtout si l'on tient compte de l'esprit de conservation qu'avait incarné la Restauration. Fazy reconnaît que l'Académie est menée par une corporation savante et que de ce fait, elle peut être secouée de petits conflits d'influence. Cependant on doit lui rendre justice d'avoir accru l'indépendance du corps enseignant et favorisé sa centralisation. Ce qui frappe, c'est l'insistance de Fazy à démontrer que la coterie de l'Académie devrait être plus libre encore par rapport à la coterie du Gouvernement, qui elle, ne ressent pas avec la même acuité l'importance de la science et du progrès. Et pourtant, Fazy au pouvoir en 1846, rendra l'Académie plus étroitement liée que jamais au pouvoir politique. Derrière la défense de l'Institution, perce l'ambition révolutionnaire.

Savez-vous ce qu'il faudrait pour rendre Genève un pays vraiment supérieur ? De temps en temps la grosse voix du peuple faisant taire les voix criardes de l'envie et de la sottise. Parmi ceux qui s'opposent à des élections populaires et souvent renouvelées, combien sont victimes de ces coteries, dont le retrempement fréquent dans le bon sens public neutraliserait les tristes influences. Croyez-moi, au lieu de picoter sans cesse un corps isolé, plus victime que tyran, vous feriez mieux de remonter plus haut : ce serait un plus noble emploi de vos talents<sup>13</sup>.

<sup>11</sup>James Fazy, *Lettre anonyme qui défend l'Académie à l'auteur des lettres anonymes qui attaquent l'Académie. Par un neutre*, Genève, 1840, pp. 12-13. Fazy a ajouté "par un neutre" pour souligner qu'il n'avait aucune raison intéressée de défendre l'Académie, puisqu'il n'était pas professeur. Il ne veut que prendre le parti des sciences contre les querelles d'intérêt. Il en sera tout autrement dans l'Académie, issue des principes révolutionnaires, qui reste une des réalisations du tribun radical.

<sup>12</sup>FAZY, *op. cit.*, p. 2.

<sup>13</sup>*Idem*, pp. 15-16.

Dans son plaidoyer figure en bonne place le rôle positif que jouent les sciences naturelles, en rendant les études plus fortes et plus positives. Parallèlement, il déplore le fait que les lettres ne sont pas encore assez développées. Fazy n'est jamais en reste lorsqu'il s'agit de fustiger le conservatisme et le cléricalisme qui s'opposent au développement des sciences. Ainsi, il écrit : "les sciences naturelles ne seront jamais professées par des théologiens qui ne les aiment pas, et pour cause. Les sciences naturelles seront assez habituellement enseignées par des hommes de mérite"<sup>14</sup>. Ses termes sont particulièrement cinglants, pour évoquer les théologiens qui veulent accaparer toutes les chaires, y compris celles des études littéraires, historiques, morales et politiques.

Selon toute vraisemblance, Fazy connaissait l'homme à qui il répliquait, en lui vantant les mérites de l'Académie. Il pressentait que l'auteur anonyme appartenait au corps pastoral, et que sa colère vis-à-vis du Conseil d'Instruction publique découlait de la position peu enviable de la Compagnie des pasteurs.

De la révolution radicale d'octobre 1846 résulta une nouvelle organisation de l'Académie et de la Société en général. Après quelques démissions éclatantes, celle des professeurs de la Faculté de droit notamment, on proposa au peuple une nouvelle loi sur l'Instruction publique. L'idée principale était de pousser le processus de laïcisation inauguré par la loi de 1835. Le Conseil d'Instruction publique fut supprimé et ses attributions furent transférées au Département d'Instruction publique que dirigeait un des membres du Conseil d'Etat. Par la réunion des sciences et des lettres, les Facultés n'étaient plus qu'au nombre de trois.

Cherbuliez quitta Genève à la suite de la révolution. On ne trouva à repourvoir la chaire d'économie politique qu'en 1853, lorsque Henri Dameth, professeur d'un lycée français, fut nommé à ce poste. Combattu en France pour ses idées proches du phalanstérien Charles Fourier, il quitta la France et connut Carl Vogt qui le recommanda à James Fazy. Celui-ci se battit au Grand Conseil, deux ans plus tard, pour obtenir que le cours d'économie politique soit séparé du droit public. Il explique que les juristes s'opposent à l'économie politique, car elle est une science qui démontre l'absurdité des principes du droit romain. De plus, pour le leader radical, il est impératif que le professeur chargé de l'économie politique soit "au niveau de l'état général de la science"<sup>15</sup>.

Dès que vous joignez l'enseignement du droit à celui de l'économie politique, il faut qu'un docteur en droit en soit chargé ; c'est précisément ce que nous avons voulu

<sup>14</sup>FAZY, *op. cit.*, p. 7.

<sup>15</sup>Mémorial du Grand Conseil, séance du 1 juillet 1854, p. 1168. La critique est directement adressée au juriste Philippe Camperio, son adversaire politique, nommé en 1848 pour un cours d'économie politique qu'il n'avait pas encore donné.

exclure ; nous avons voulu que ce ne soit pas un professeur de droit qui fût chargé de professer l'économie politique.

L'économie politique passa finalement de la Faculté de droit à la Faculté des lettres en 1855. Le cours de Dameth fut en réalité suivi par les étudiants des deux Facultés. Cette première victoire de Fazy le conforta dans ses positions. Il continua de défendre avec ardeur l'idée d'une vraie Faculté des sciences sociales, séparée du droit et des lettres, et qui verrait inscrite à son programme un enseignement cohérent de disciplines suffisamment positives pour être regardées comme des sciences.

Beaucoup de voix s'élevaient dans le but d'obtenir une révision de la loi de 1848. Certains souhaitaient que seule l'instruction primaire soit à la charge de l'Etat, d'autres réclamaient des bâtiments plus grands et plus modernes<sup>16</sup>. En 1864, une intervention de Carl Vogt posa à nouveau le problème de la réorganisation de l'enseignement supérieur. Carl Vogt désirait une véritable Université, sur le modèle allemand. Une institution plus indépendante face au pouvoir politique, et qui serait le véritable temple de la science. Un projet, appuyé par les radicaux, fut déposé par Auguste de la Rive, l'auteur de la loi de 1835. Le rapport de la Commission qui devait examiner le projet fut publié dans un organe de presse appartenant au parti indépendant, *la Démocratie suisse*. John Braillard, son rédacteur, sensible aux problèmes d'instruction, fut chargé de rapporter les résultats au Grand Conseil.

Nous ne parlerons que de la distinction, faite par de la Rive et partagée par les membres de la Commission, entre les chaires indispensables et secondaires.

La logique nous engage à ne conserver que des chaires indispensables dans le but restreint que nous poursuivons, en laissant à des professeurs libres le soin de combler des lacunes. Toutes les branches d'étude ne sont pas également importantes, également nécessaires. (...) Dans la Faculté des lettres, la littérature ancienne, la littérature moderne, l'histoire, la philosophie et l'économie politique sont des chaires indispensables, tandis que l'esthétique, l'histoire des religions, la philosophie des langues, etc..., ne peuvent donner lieu qu'à des cours spéciaux et extraordinaires<sup>17</sup>.

Les problèmes budgétaires sont certainement à l'origine du projet peu innovateur que propose de la Rive. Selon François Ruchon, la crise politique de 1864 ajourne les discussions. Et la transformation de l'Académie en Université n'est pas encore à l'ordre du jour<sup>18</sup>.

<sup>16</sup>La Commission chargée d'examiner le projet de la Rive en 1864 défendit l'idée d'une instruction aux frais de l'Etat. Sur la question des édifices, on décida par un arrêté de juin 1867 de construire de nouveaux bâtiments. La première pierre fut posée aux Bastions en octobre 1868.

<sup>17</sup>Rapport de la Commission chargée de réviser la loi sur l'instruction publique, Genève, 1864, p. 60.

<sup>18</sup>François Ruchon, *Histoire politique de Genève 1813-1907*, T. II, Genève, 1953, p. 252.

## D. Fazy et Carteret et la question de l'Instruction publique

L'année 1872 est une année faste pour l'Instruction publique. Pas moins de cinq projets sont proposés au Grand Conseil. Deux propositions, celles de l'ancien député Catalan et du radical Grosselin, sont directement liées à la suppression du budget des cultes. La question de la séparation de l'Eglise et de l'Etat étant d'ordre constitutionnel, le Conseil d'Etat préféra laisser de côté cet élément. Notons qu'Antoine Carteret, qui venait de prendre la tête du Département de l'instruction en 1871, renonça à un projet approuvé par le Conseil d'Etat précédent, le 21 octobre 1870, et en proposa un autre en juin 1871. Le texte présenté par le Conseiller d'Etat débute en ces termes : "Ce travail , d'un bout à l'autre, n'attaque aucun des articles de notre Constitution"<sup>19</sup>. Le projet reconnaît également l'importance des sciences morales et politiques à Genève, "patrie de l'auteur du Contrat social"<sup>20</sup>. Carteret explique que notre ville, par sa position géographique et sa vie politique, se trouve "au centre de courants qui nous forcent, pour ainsi dire, à apprécier continuellement les divers systèmes et les différentes expérimentations"<sup>21</sup>. Pour appuyer sa thèse, le Conseiller d'Etat avance encore un argument décisif : le fait que le renom de l'Université ne manquerait pas de croître avec l'adjonction d'un tel enseignement.

Quant à Fazy, il sent venir le moment de jouer ses dernières cartes, pour la création de la Faculté des sciences sociales. Dans les longs débats de septembre 1872, qui précèdent la loi d'octobre, s'illustrant aux côtés de Carteret et de Vogt, il exprime vaillamment une ultime fois ses arguments qui cachent de véritables choix de sociétés et une idée politique précise :

Me fondant sur les très grands progrès accomplis dans la méthode, mon but est de distraire de la Faculté des lettres, où l'on pourrait prétendre les placer, des branches qui ont acquis un degré de positivisme suffisant pour être classées comme sciences. Il est incontestable, par exemple que dans l'économie politique on est arrivé à la constatation de certains faits qui sont, parce qu'ils sont. De même la législation civile et pénale, ainsi que la législation constitutionnelle, sont déjà sur bien des points, parvenues à cette exactitude qui constitue une science. Lorsqu'on étudiera les autres branches indiquées par moi suivant la méthode de classement et d'observation des faits reconnus et établis, comme cela a lieu pour les sciences naturelles, on se convaincra que la division que je propose est éminemment rationnelle, et qu'elle doit porter les mêmes fruits que ceux obtenus depuis la

<sup>19</sup>Rapport du Conseil d'Etat accompagnant la présentation d'un projet de loi sur l'instruction publique. Lu au Grand Conseil, séance du 14 juin 1871, par Antoine Carteret, Genève, 1871, p. 4.

<sup>20</sup>*Idem*, p. 23.

<sup>21</sup>*Ibidem*.

séparation des sciences naturelles, précédemment comprises dans une seule Faculté des sciences et des lettres. Si l'on continuait à confondre dans la Faculté des lettres et celle de droit des sciences qui sont distinctes et que l'on ne peut plus raisonnablement classer sous le titre générique de Philosophie, qu'on leur donnait autrefois, ce serait méconnaître un progrès de notre époque<sup>22</sup>.

A la suite de ce brillant exposé, l'amendement est mis aux voix. Cependant, entre la fin du deuxième débat et le début du troisième, le président du Conseil d'Etat obtient de Fazy qu'il renonce à son idée et se contente d'une situation intermédiaire<sup>23</sup>.

Le projet de loi proposé avant l'amendement Fazy avait prévu l'histoire des religions au programme. Le chef de l'Instruction publique, qui avait défendu les sciences morales et politiques dans son projet de juin 1871, ménageait vraisemblablement une place pour l'histoire des religions dans une section de la faculté des lettres, mais en aucun cas il ne consentait à grever son budget par des dépenses superflues.

La loi votée le 16 octobre 1872, dite loi Carteret, réalise donc un compromis, en réunissant dans une même Faculté une section littéraire et une section des sciences sociales. Carteret préféra accorder les crédits à la création de la Faculté de médecine, affirmant ainsi un besoin du siècle. Elle fut effectivement inscrite dans la loi comme une priorité pour les cinq ans à venir. Cela constituait un argument de poids pour l'ancienne Académie, dans la concurrence acharnée qu'elle livrait aux autres Universités.

Cette fois-ci, Fazy se contenta d'une demi-victoire. Au terme d'une longue bataille, il voyait venir la fin d'une longue carrière politique et accepta peut-être mieux de voir ses "protégées" liées au destin d'une Faculté des lettres qui émergeait à peine d'un long purgatoire.

---

<sup>22</sup>Mémorial du Grand Conseil, séance du 22 septembre 1872, p. 1837-1839.

<sup>23</sup>La période écoulée entre le second et le troisième débat s'étendait du 28 septembre 1872 au 9 octobre 1872. Dans la séance du 28 septembre, la Commission donne les résultats de ses délibérations. La faculté des sciences sociales comprend un enseignement sur deux ans et ses objets d'étude sont : La Philosophie sociale, l'Histoire de la civilisation, l'Histoire des religions, la Législation comparée, l'Economie politique et la Statistique. Il est stipulé aussi que de l'article 119, concernant les branches d'études de la Faculté des lettres, il sera retranché, l'Economie politique et la Statistique, l'Histoire de la civilisation, l'Histoire des religions. La majorité de la Commission tient à préciser qu'elle n'aurait pas adopté la proposition de Fazy sous cette forme, qui entraîne le retranchement de quatre cours à la Faculté des lettres. Et qu'elle se réserve le droit par conséquent de proposer une autre forme lors d'un troisième débat. A la suite du rapporteur, Fazy clarifie son idée, estimant que la Commission ne l'a pas bien comprise. Il la remercie d'avoir ajouté quelques branches d'étude au programme de la Faculté des sciences sociales, tout en réaffirmant cependant la différence entre les sciences positives et "celles qui ne constituent qu'un jeu de l'esprit", qu'on doit conserver en lettres. Une discussion animée éclate alors entre les différentes voix du Grand Conseil sur l'évaluation des sciences. A ce propos Carteret s'exclame, non sans justesse, que l'on ne peut pas tout diviser d'après la méthode rationnelle de Fazy. La Faculté des lettres, d'après la distinction de Fazy devrait alors s'intituler, "Faculté des jeux de l'esprit", car ses objets d'étude n'offrent pas de certitude absolue. Il importe bien davantage au président du Conseil d'Etat que les disciplines soient enseignées.

Quelques mois plus tard, il eut une dernière occasion d'exprimer ses vues. Dans une allocution à l'Institut national genevois, intitulée "De l'étude des sciences sociales à Genève"<sup>24</sup>, il proposa de créer une Académie libre pour cet enseignement, soutenue par l'Institut national. Pour Busino et Stelling-Michaud, il est certain que cette proposition hardie de Fazy inquiéta la classe dirigeante genevoise. Il s'agissait pour l'infatigable lutteur de "s'assurer une plateforme idéologique qui lui permit d'opposer une nouvelle création politique au régime, mais c'était aussi un écho des discussions passionnées qui avaient lieu en Europe et un reflet de la constitution, à Paris, de l'école libre des sciences politiques(...)"<sup>25</sup>.

C'est sans doute la raison pour laquelle Fazy fut nommé en 1873 à un enseignement de Législation constitutionnelle en Faculté des lettres, dans la Section des sciences sociales. Ce cours fut publié sous le titre "De l'intelligence collective des sociétés". Selon Busino et Stelling-Michaud toujours, Fazy fut le seul professeur de la section sociale qui "sortait de la routine et de la médiocrité"<sup>26</sup>.

Notons pour l'anecdote que le vieux député radical demanda dans une lettre adressée au Sénat en 1875 que son cours, attribué à la section des sciences sociales, passe en Faculté de droit<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup>James FAZY, "De l'étude des sciences sociales à Genève", mémoire lu à la section des sciences morales et politiques dans sa séance du 9 janvier 1872, *Bulletin de l'Institut national genevois*, T. XVIII, (1873).

<sup>25</sup>BUSINO et STELLING-MICHAUD, *op. cit.*, p. 18.

<sup>26</sup>*Idem*, p. 22.

<sup>27</sup>Archives de l'Université. *Registre des séances du Bureau du Sénat*, 18 juin 1875.

## **CHAPITRE 3. L'HISTOIRE DES RELIGIONS, COMME DISCIPLINE SCIENTIFIQUE**

### **1. Intérêt pour la religion**

Avant d'aborder la science religieuse à Genève, il est nécessaire de parler des premiers pas de la discipline dans d'autres contextes géographiques et idéologiques, pour voir dans quel climat les enseignements se sont développés. D'une manière générale, le protestantisme d'option libérale s'est trouvé en bonne partie à l'origine des progrès de la scientificité en théologie. De la critique religieuse des textes fondateurs du christianisme à la critique comparée des différentes traditions religieuses des grandes civilisations, il n'y avait qu'un pas. Il fut vite franchi. Toutefois, cela exposa justement la discipline, qui s'émancipait progressivement, aux objections de ceux qui l'enfermaient encore dans une profession de foi confessionnelle.

Les dix-huitième et dix-neuvième siècles se caractérisent par un processus de rationalisation qui porte avec lui une idéologie du progrès scientifique. La culture occidentale, conquérante depuis la Révolution industrielle et l'expansion coloniale, se trouve, paradoxalement, devant une exigence nouvelle, celle de redéfinir sa culture, par rapport à d'autres civilisations avec qui elle entretient des rapports d'échanges et de domination. L'Occident se trouve pris entre, d'une part, la perte d'influence de la religion chrétienne, et d'autre part, le besoin de confronter sa religion, d'une manière plus critique, avec diverses traditions.

Ce processus complexe, fait d'étonnements ou de séductions à l'égard des autres religions, d'intolérance ou d'incompréhension, en même temps que du désir "scientiste" d'en finir avec le religieux, participe à la naissance, vers la moitié du XIXe siècle, de l'histoire des religions. Elle consista dès son avènement en une étude comparée des diverses traditions religieuses.

Aux débuts de la discipline, il y a une prise de conscience plus forte que jamais de l'existence, menaçante pour la vision ethnocentrique du monde occidental, des autres grandes religions. L'histoire des religions se trouvera ainsi au confluent de plus d'un enjeu. Voyons ce qu'en dit Philippe Borgeaud, dans un article sur le comparatisme.

L'histoire des religions, comme discipline, est née d'une constatation ancienne, périodiquement remise en doute, toujours objet d'étonnement : les autres (sous-entendus : les non-chrétiens) ont eux aussi des religions : eux aussi connaissent des

pratiques et des croyances que nous appellerions "religieuses". Il a fallu en outre qu'à cette constatation, ou à ce soupçon, vienne s'ajouter le projet (conçu à la fin du XVIIIe siècle) de considérer la possibilité d'une étude non confessionnelle des phénomènes appelés religieux, c'est-à-dire une approche où la religion des autres (dans la mesure où on leur en reconnaît une) ne se trouve pas d'emblée expliquée en référence à notre propre système de représentations religieuses. Double projet donc, ou double perspective, que celle de constituer un champ où l'on puisse disposer à la fois en regard les unes des autres, et à l'abri de notre regard, les religions, toutes les religions, celles des autres comme (d'ailleurs) les "nôtres". A la fin du XIXe siècle, l'idée de mettre sur le même pied toute les religions du monde (y compris le christianisme) est étroitement solidaire du projet d'arracher la religion au dogme pour la confier à l'histoire. Il y a donc, au départ de la destinée académique de notre objet, un léger parfum de laïcité, d'anticléricalisme parfois, dans cette volonté de créer une discipline que l'on appelle tantôt "science de la religion", tantôt "histoire comparée des religions". Discipline non confessionnelle à vocation comparatiste, l'histoire des religions est aujourd'hui encore hantée par les fantômes qui circulèrent à sa naissance<sup>1</sup>.

On le voit, Philippe Borgeaud défend l'histoire des religions en tant que discipline non-confessionnelle. Cela n'est pas toujours allé de soi. En effet, le parcours de la discipline est semé d'obstacles et de résistances qui ont empêché l'apaisement des polémiques. Elles sont dues en partie aux tendances qui se manifestèrent dès le début. Schématiquement, deux courants se dessinèrent ; un courant scientifique, fondé sur la comparaison historique et sur une approche philologique ou ethnographique des éléments religieux, dans le but de connaître les religions, et un courant plus philosophique et théologique, qui voulait appréhender le religieux davantage d'une manière compréhensive, du point de vue de l'expérience vécue. Ce deuxième courant est hérité principalement de l'approche du grand théologien Friedrich Schleiermacher (1768-1834), pour qui le sentiment de notre dépendance par rapport à l'infini conduit au sentiment religieux. Ces deux tendances de base se sont mêlées et développées en une multitude d'écoles et restent aujourd'hui encore à l'origine de conflits d'interprétation, selon l'approche que l'on privilégie dans l'étude des religions.

#### A. Cadre général

La découverte de grands pans de cultures encore relativement inconnues, les civilisations de l'Inde et de la Perse en particulier, permet la constitution d'un immense corpus de textes

---

<sup>1</sup>Philippe BORGEAUD, "Le problème du comparatisme en histoire des religions", *Revue européenne des sciences sociales*, Genève, T. XXIV, n. 72, (1986), p. 65.

sacrés, utilisant largement la mythologie et la symbolique. Les études de sanskrit se développeront à partir de ce corpus. La publication de ces textes sera surtout le fait des Anglo-saxons, grâce notamment à la collection des *Sacred Books of the East*. Du côté allemand, les débuts sont marqués par la redécouverte, due aux Frères Grimm, des légendes germaniques, et par l'essor des sciences de l'Antiquité classique. La civilisation ancienne de la Grèce ou de Rome suscite un regain d'intérêt de la part des chercheurs. Toute cette effervescence contribue à relancer l'étude du mythe et des expressions religieuses d'autres cultures. Ce sont autant de signes contredisant et retardant le "désenchantement du monde".

A propos de ce siècle paradoxal, Jean-Pierre Vernant écrit dans une préface à un ouvrage de Maurice Olender :

(...) Ce même XIXe siècle qui a vu s'épanouir le positivisme et le scientisme a produit dans son secteur de pointe, là où la recherche s'est révélée la plus originale et la plus riche en développements futurs ce qu'il faut bien appeler, avec Olender, un tissu de fables savantes. Savantes par l'érudition, la maîtrise de l'hébreu et du sanskrit, le recours au comparatisme dans l'analyse des données linguistiques, des récits légendaires, des faits religieux, la mise en relation des structures des langues, des formes de pensées, des traits de civilisations. Mais fables aussi, fantaisies de l'imaginaire social, à tous les niveaux. L'enquête de philologie comparée sur les langues les plus anciennes est une quête de l'origine<sup>2</sup>(...)

Et, Vernant le dit plus loin, cette quête de nos "racines" ne peut se comprendre sans référence à la révélation chrétienne. Il est intéressant de relever, avec Vernant et Olender, que cette question des origines concerne également directement la naissance de l'histoire des religions. C'est à cause de cela aussi que cette discipline se trouve exposée d'emblée à plus d'une difficulté.

#### B. Apport du romantisme à l'étude du mythe et de la religion

Cette curiosité précoce pour le "religieux", qui prend le siècle à rebrousse poil, se montre d'abord dans l'approche du langage qu'ont les romantiques allemands, et qui a par la suite influencé les Français. Sur les pas d'un grand précurseur, Johann Herder, le langage représente pour eux aussi le "génie créateur des nations". Mais il y a plus, quelque chose de merveilleux, de divin même, préside à l'éclosion du langage, car il contient une part de révélation. Il s'agit donc pour les romantiques d'aborder, d'une manière toute différente que ne l'ont envisagé les

---

<sup>2</sup>Préface de Jean-Pierre VERNANT à l'ouvrage de Maurice OLENDER, *Les langues du Paradis, Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, 1989, pp. 9-10.

Lumières ou les théologiens, les fables mythologiques et symboliques qui s'offrent à leur soif de sens.

L'influence de Friedrich Creuzer (1771-1858) est essentielle au début du siècle. La préoccupation majeure de son ouvrage sur la symbolique, datant de 1810-1812, a consisté à retrouver l'Unité, "cet absolu des romantiques"<sup>3</sup>, à l'aide des analogies et des symboles. L'approche enthousiaste de Creuzer établit les fondations provisoires de la méthode comparative. L'histoire des religions lui doit le fait d'avoir cru aux mythes et à leur puissance symbolique. Cependant, la discipline scientifique devait s'élever sur une base plus critique. Les philologues figurèrent donc parmi les plus sérieux adversaires de ses hypothèses hardies et de ses rapprochements audacieux. A partir de 1825, l'oeuvre de Creuzer, refondue, complétée et développée, est diffusée en France, sous le titre *Religions de l'Antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, par le très savant Joseph-Daniel Guigniaut<sup>4</sup>.

La vision des romantiques, traitant le mythe comme une révélation originale, renverse l'idée que l'on se fait du paganisme antique ou des religions orientales. Malgré cela, on ne peut pas encore parler, selon François Laplanche, d'une science des religions vraiment constituée au début du dix-neuvième siècle<sup>5</sup>. Tout au moins ce cadre de pensée formé par les romantiques aura stimulé des intérêts. La philologie assurera à leurs intuitions inspirées une assise scientifique.

L'helléniste allemand Karl Ottfried Müller (1797-1839) va tenter une synthèse des richesses d'interprétations qu'offrent le symbolisme et la méthode historique. Il pressent la nécessité d'utiliser l'histoire pour dégager les différentes "époques" du mythe et en découvrir la forme primitive. Amoureux exclusif de la Grèce, il ne prêtera pas sa science à la manie du comparatisme inaugurée par les indianistes. La place de Karl Ottfried Müller est intéressante, car elle annonce les travaux en France de savants comme Quinet et surtout Renan. Ni l'un ni l'autre des deux précurseurs ne voudra que la rationalisation scientifique et le passage du mythe à la raison assourdissent complètement les échos de l'élan religieux. Edgar Quinet est l'auteur notamment de *De l'origine des Dieux* (1828) et *Du génie des religions* (1842). Dans ces ouvrages, il livre les thèses allemandes au public français, qui contribueront à modifier dans son pays l'appréciation du paganisme. Opérant la synthèse des travaux français sur *l'Avesta*, anglais sur les *Vedas*, allemands sur le *mythos*, et annonçant les thèses de Renan sur le monothéisme

<sup>3</sup>Marc-Mathieu MUNCH, *La Symbolique de Friedrich Creuzer*, publication de l'Université de Strasbourg (fasc. 155), Paris, 1973, p. 7.

<sup>4</sup>Édition de quatre tomes, en neuf volumes, s'étendant sur les années 1825-1852.

<sup>5</sup>François LAPLANCHE, "Philologie et histoire des religions en France au XIXe siècle", *Cent ans de sciences religieuses en France*, ouvrage collectif, Paris, 1987.

hébraïque, "révélation de l'infini par le désert"<sup>6</sup>, Quinet présente dans *Du génie des religions*, un essai systématique couvrant, de l'Asie à l'Europe, via le monde hébreïque, l'ensemble du champ des religions antiques.

Quant à Renan, à cheval entre deux sensibilités, l'intuition du romantisme et la méthode scientifique, il est contraint de s'expliquer sur son intérêt pour la science religieuse. Au sujet de *la Symbolique* de Creuzer, il évoque la révélation que fut pour lui le "panthéon scientifique", réunissant tous les dieux de l'humanité, et déclare avec passion.

L'élevation soutenue, l'accent religieux et profond, le sentiment des destinées supérieures de l'humanité qui respirent dans tout le livre, annonçaient qu'une grande révolution s'était accomplie et qu'à un siècle irréligieux, parce qu'il était exclusivement analytique, allait succéder une école meilleure, réconciliée par la synthèse avec la nature humaine toute entière<sup>7</sup>.

Son espoir pour le siècle ne masque jamais le droit de la critique et la liberté de la science.

Si le XVIIe siècle a eu sa Hollande, il est difficile que de nos jours l'amoindrissement des esprits quelque général qu'il soit, aille à ce point qu'il n'y ait plus un coin du monde où l'on puisse penser à son aise<sup>8</sup>.

S'il est resté longtemps muet sur les religions, malgré les résultats déjà réjouissants par lesquels s'illustrait l'Allemagne, c'est donc en raison d'un malentendu persistant entre esprit critique et doctrines religieuses.

Une grave difficulté, je le sais, s'attache à ses études, et porte les personnes timorées à prêter aux écrivains qui s'en occupent des tendances et un but qui leur sont étrangers. L'essence des religions est d'exiger une croyance absolue, par conséquent de se mettre au-dessus du droit commun, et de dénier à l'historien impartial toute compétence quand il s'agit de les juger. (...) Susceptibles, comme toutes les puissances qui s'attribuent une source divine, les religions prennent naturellement l'expression, même respectueuse, de la divergence pour l'hostilité, et voient des

<sup>6</sup>Renan avait écrit avec la même intuition : "Le désert est monothéiste, sublime dans son immense uniformité (...)" Le désert pour Renan était la terre des Hébreux qui avait fait naître une langue figée et qui ne pouvait donc pas donner naissance à la linguistique comparée. Cette phrase de Renan est citée et expliquée ainsi par Maurice OLENDER, *op. cit.*, p. 81.

<sup>7</sup>Ernest RENAN, "Des religions de l'Antiquité et de leurs derniers historiens", *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1853. Nous tirons le passage de RENAN, *Oeuvres complètes*, T.VII, Calmann-Levy, édition établie par Henriette PSICHARI, Paris, 1955, p. 42. Toutes les citations sont tirées de cette édition des Oeuvres complètes.

<sup>8</sup>RENAN, préface aux *Etudes d'histoire religieuse*, *op. cit.* p. 34.

ennemis dans tous ceux qui usent vis-à-vis d'elles des droits les plus simples de la raison.

Surtout lorsque la raison et la vérité scientifique s'opposent à la diversité des doctrines que les religions se disputent comme vérité.

Que conclure de tout cela ? Qu'en supprimant la critique, on ne supprimerait pas le procès, et que l'on supprimerait peut-être le seul juge qui puisse en éclaircir les obscurités ; que le droit qu'a chaque religion de s'affirmer comme vérité absolue, droit parfaitement respectable, et que personne ne songe à contester, n'exclut ni le droit parallèle des autres religions, ni le droit de la critique, qui se tient en dehors des sectes. Le devoir de la société civile est de maintenir en face l'un de l'autre ces droits contradictoires, sans chercher à les concilier, ce qui serait tenter l'impossible, et sans leur permettre de s'absorber, ce qui ne pourrait se faire qu'au détriment des intérêts généraux de la civilisation<sup>9</sup>.

Renan pense que l'histoire de religions est une étude importante, car il reconnaît la place essentielle de la religion dans la société. C'est une science qui doit être abordée sous le signe de la tolérance, au risque d'oublier le sentiment religieux dans sa fonction positive. L'homme religieux, pour Renan, est celui dont l'action concourt à un but généreux, l'homme sans morale, frivole, superficiel, celui-là est un impie.

#### C. Mythologie comparée, dans le projet de Max Müller

Dans les leçons que Max Müller donne à l'Université d'Oxford en 1870, il prend clairement parti pour une science comparée de la religion. Le grand linguiste, qui enseigne la littérature comparée, est l'un des principaux traducteur des *Sacred Books of the East*. Son intérêt pour la religion indienne date des études de sanskrit qu'il a entreprises en Allemagne dans le milieu de Franz Bopp, le fondateur de la grammaire comparée des langues indo-européennes, puis au Collège de France avec le professeur Eugène Burnouf, orientaliste et spécialiste de la religion bouddhique. Il représente donc un exemple de ces savants du XIXe siècle, dont l'engouement pour les questions religieuses va de pair avec les progrès de la linguistique. Une phrase célèbre de ses *Leçons*, au sujet des religions comparées à des langues, résume son propos et annonce son projet : "Qui n'en connaît qu'une n'en connaît aucune".

Max Müller sépare d'une part les grandes religions, qui sont les manifestations historiques d'un ensemble de doctrine, et d'autre part la faculté de croyance, de foi, indépendante de toutes les religions historiques. La foi étant ce qui, "en dépit du bon-sens et

<sup>9</sup>RENAN, préface aux *Etudes d'histoire religieuse*, op. cit. pp. 15-17.

de la raison rend l'homme capable de saisir l'infini sous des noms divers, sous des formes différentes"<sup>10</sup>. Cette distinction entre religion historique, manifestation humaine de la religion d'un peuple et religion comme mouvement de foi, poussée vers l'esprit, vers l'infini, était appelée à durer.

Dans la préface à son *Copeaux d'un atelier allemand*, reprise dans l'*Essai sur l'histoire des religions*, en 1867, qui précède donc les *Leçons*, il parle de la satisfaction éprouvée au moment de la parution de son édition du texte avec commentaire du *Rig Veda*. Son ami et bienfaiteur Bunsen, qui rendit possible cette parution, compara la publication des Hymnes sacrés des Brahmanes à un bel arbre coupé. Le travail de Max Müller devait être à partir de là celui de toute une vie, et Bunsen lui demanda de donner de temps en temps des "copeaux de son atelier"<sup>11</sup>.

Max Müller, à partir de cet atelier, constitué par le corpus des traditions religieuse et mythologiques, conçoit le projet de faire une histoire comparée des religions, sur le même modèle que la science comparée du langage. Cette étude comparée est en fait selon ses termes une "théologie comparée" et elle est étroitement solidaire d'un projet apologétique. Le christianisme s'est de tout temps frotté à d'autres religions, et même constitué grâce à des emprunts au Judaïsme notamment. Le moment est venu pour lui de se confronter aux autres grandes religions, et particulièrement celles de l'Orient ancien et moderne.

Cet aspect du projet de Max Müller permet aux historiens des religions italiens Carlo Filoromo et Carlo Prandi d'affirmer dans leur ouvrage *le Scienze delle religioni*, que l'histoire des religions de l'époque positiviste était aux prises avec deux hypothèses ; "l'une apologétique et l'autre scientiste"<sup>12</sup>. La vision apologétique étant celle de Müller, qui prouve par la comparaison l'existence des autres religions, les respecte, les étudie en vue d'en faire une classification, mais reconnaît la supériorité du christianisme.

La scientiste, elle, partagée par bon nombre de savants de l'ère positiviste était non moins typique du siècle. Elle rassemblait sous sa bannière les scientifiques pur crin qui désiraient tordre le cou au "religieux", cette expérience intime et sacrée qui, dans sa définition parfois mystique, échappait au strict examen de la critique scientifique.

#### D. Théologie et histoire des religions

Un avis intéressant sur la question des rapports entre théologie et histoire des religions est celui de Maurice Vernes, premier directeur de la *Revue d'histoire des religions*. Il rédige pour le compte de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes un rapport consacré à l'enseignement des

<sup>10</sup>Max MULLER, *La science de la religion*, Paris, 1873, p. 14.

<sup>11</sup>Le titre donné par Max Müller au Recueil de ses Essais est justement *Copeaux d'un atelier allemand*.

<sup>12</sup>Giovanni FILORAMO, Carlo PRANDI, *Le scienze delle religioni*, Brescia, 1987, p. 9.

sciences religieuses. Dans celui-ci, Vernes n'hésite pas à affirmer le but historique et critique de la discipline nouvelle au sein de l'Ecole Pratique. Cet établissement est jugé de plus unique en Europe, car il constitue, à ses yeux, "l'aboutissement en matière religieuse du mouvement des idées qui caractérisent le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle et qui a consisté à transporter les sciences humaines ou sociales du terrain du dogme à celui de l'histoire".

Plus de dogmes dictés par un corps privilégié, qui se borne à faire vérifier ses titres, à servir de canal aux révélations célestes, mais un inventaire patient et méthodique des documents, institutions et doctrines, donnant naissance à un classement historique par l'emploi exclusif de l'examen critique<sup>13</sup>.

Maurice Vernes fut en France l'un des principaux promoteurs de l'histoire des religions, sa préoccupation majeure étant de lui assurer une juste place dans les programmes d'Instruction publique. De formation théologique, il en vint à défendre l'idée d'une théologie envisagée comme une science positive, c'est-à-dire une critique religieuse qui applique les "procédés exacts de la critique philosophique et historique"<sup>14</sup>.

Vernes fonda, en collaboration avec un riche industriel et amateur d'art asiatique, Emile Guimet, un musée à Lyon en septembre 1879. Consacré aux religions, à partir des collections de Guimet, ce musée fut un prélude à la *Revue d'histoire des religions*, éditée pour la première fois en 1880. L'industriel Emile Guimet céda finalement ses collections à l'Etat et le musée fut transporté à Paris. Il publie aujourd'hui encore *les Annales du Musée Guimet*.

Le premier directeur de la Revue d'histoire des religions est aussi le traducteur, en 1880, du *Manuel d'histoire des religions* du premier professeur hollandais C. P. Tiele à Leyde. Ce manuel connaîtra une postérité rare.

Dans l'avant-propos, Maurice Vernes signale la place déjà considérable que l'histoire des religions occupe aux Pays-Bas. La traduction de ce manuel témoigne des rapports qu'ont entretenus les chercheurs hollandais et français dans le domaine de la science religieuse. D'ailleurs, une autre figure importante de la discipline, Albert Réville, premier titulaire d'une chaire d'histoire des religions au Collège de France, préface également un ouvrage de Tiele. Albert Réville, pendant son pasteurat à Rotterdam, avait noué des liens avec les Hollandais du cercle libéral. Le courant libéral en théologie exercera à Genève aussi l'influence la plus considérable sur la chaire. Les cours d'Ernest Stroehlin, deuxième titulaire de la chaire à

<sup>13</sup>Maurice VERNES, "Les caractéristiques de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, la section des sciences religieuses, et sa place dans l'enseignement supérieur français", *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, (1916-1917), p. 23.

<sup>14</sup>Maurice VERNES, "De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque", *Mélanges de critique religieuse*, Paris, 1880, p. 310. Vernes conclut son article en ajoutant une note sur la situation genevoise, où a été créé une chaire d'histoire des religions, "bien que la même Université comprenne une Faculté de théologie".

Signalons que cette étude a parue pour la première fois dans la *Revue scientifique*, en février 1879, donc quelques mois avant la création de la chaire d'histoire des religions au Collège de France.

Genève, étaient préparés, d'après nos maigres renseignements, à l'aide du manuel de Tiele et d'un autre professeur hollandais Chantepie de la Saussaye (auteur également d'un *Manuel d'histoire des religions* 1887-1889).

Vernes rend un hommage à Tiele par sa traduction et nous renseigne aussi sur la méthode du maître hollandais. Il s'agit d'une approche évolutionniste, qui est celle de la plupart des chercheurs aux débuts de la discipline. Il insiste beaucoup sur le mérite de l'ouvrage, qui ne quitte jamais le terrain de l'histoire. Une critique à l'égard de Max Müller pointe derrière les louanges qu'il réserve à Tiele.

(...) M. Tiele ne quitte jamais le terrain de l'histoire pour celui de la philosophie religieuse. Il a un sens trop sûr des obligations imposées à l'écrivain scientifique pour s'égarter jamais sur le terrain banal de l'apologétique ou de la polémique. La synthèse qu'il tente n'est pas autre chose qu'une classification rationnelle, qu'une filiation de faits dûment constatés et sévèrement établis. M. Tiele réagit aussi d'une façon discrète, mais avec une autorité incontestable, contre la regrettable tendance à laquelle le plus illustre promoteur de la science des religions à notre époque, M. Max Müller, n'a que trop souvent sacrifié, et qui jette une ombre fâcheuse sur quelques-uns de ses résultats. Nulle part, chez M. Tiele, on apercevra ce secret désir de flatter les habitudes du public ou sa propre manière de sentir, en obligeant chacune des principales religions de l'Antiquité à venir déposer, à son tour, un solennel témoignage en faveur du dogme philosophique à la mode. L'histoire des religions se soucie peu, en vérité, de l'inquiétude ou de la satisfaction que ses travaux peuvent faire naître parmi les représentants d'une théologie bornée et d'une philosophie routinière ; elle n'a ni à s'excuser vis-à-vis d'elle, ni à venir à leur rescousse. Préoccupée uniquement de sa tâche, suffisamment vaste et belle, qui consiste à présenter le développement religieux des différentes sociétés humaines dans sa lumière la plus vraie, elle laisse ceux du dehors tirer à eux contradictoirement, et chacun à sa façon, les résultats de ses recherches ; mais elle ne se compromet pas jusqu'à leur donner l'exemple d'applications extra-scientifiques, qui diminueraient dans l'opinion des hommes impartiaux la confiance due à ses procédés d'étude<sup>15</sup>.

On assiste à un règlement de compte à l'égard des philosophes de la religion, des apologétistes, et même, plus subtilement, du grand Max Müller, figure emblématique de la

<sup>15</sup>Maurice VERNES, *Manuel d'histoire des religions* de C.P.TIELE, Paris, 1880, avant-propos du traducteur, pp. VII-IX.

discipline. Sa méthode de "théologie comparée" est discutable aux yeux de Vernes, car elle se compromet trop avec la doctrine chrétienne.

Vernes s'éloignera finalement de Réville et de Tiele. Il ne souscrira plus à la thèse évolutioniste de la religion, qui lui semble invérifiable et traduit des préférences en matière religieuse. Il veut fonder l'étude historique stricto-senso, avec une classification des religions par aires géographiques, dans un cadre social, politique et culturel. La même ambition se trouvait déjà chez Max Müller, mais la conclusion de ses travaux quoique documentés sur les religions dans leurs aires géographiques, aboutissaient à reconnaître au christianisme une supériorité incontestée.

Les précurseurs, Vernes, Réville, mais aussi Renan, Quinet et Littré, démontrent l'intérêt en France pour l'histoire des religions, que l'on soit théologien, historien, philologue ou penseur original du positivisme comme Littré. Tous ont en commun l'amour de la critique, de la rigueur scientifique et de la véracité des témoignages historiques.

Les travaux d'histoire comparée allaient bientôt s'étoffer, par l'apport conjoint d'autres disciplines émergeantes, comme la linguistique, l'anthropologie ou la sociologie. L'histoire des religions, qui tentait l'impossible assimilation de ces sciences nouvelles, ne perdit pas pour autant son odeur de soufre. La théologie était toujours là, la psychologie guettait son heure. Décidemment, les études sur le "religieux" étaient trop essentielles pour qu'on les laissât en paix.

## 2. Historique des chaires

La première Université au monde à accueillir un enseignement d'histoire des religions a été celle de Genève. En 1873, conformément à la loi sur l'Instruction publique de 1872, l'Université de Genève est créée. L'histoire des religions se voit inscrite au programme de la Faculté des lettres, Section des sciences sociales, répondant en cela, quoique partiellement, au désir mainte fois répété de James Fazy réclamant la création d'une véritable Faculté des sciences sociales.

On voit donc pointer très tôt l'intérêt de l'institution genevoise pour cette nouvelle discipline. Les autres pays et surtout la Hollande ne sont cependant pas restés à l'écart du domaine de la science de la religion. Le mouvement scientifique qui a accompagné le XIX<sup>e</sup> siècle explique l'émergence de cette "histoire des religions" qui va progressivement connaître un développement considérable et accéder au rang d'une discipline autonome et universitaire.

Jean Réville est le fils d'Albert Réville, le premier titulaire de la chaire au Collège de France. Second directeur, après Maurice Vernes, de la *Revue d'histoire de religions*, professeur au Collège de France puis à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, il a effectué une partie de ses études de théologie à Genève, où il s'est déjà familiarisé avec les préoccupations de la science des religions. En effet, dans un article, il parle de son ancien professeur de

théologie, Auguste Bouvier, qui aurait déjà donné en 1868-69 un cours d'histoire des religions. Cette simple information de Jean Réville, étudiant la théologie à Genève, pose le problème, encore actuel, des rapports entre l'histoire des religions et la théologie.

Considérons cet article particulièrement instructif, qu'il a rédigé à l'occasion du premier Congrès international d'histoire des religions de Paris en 1900. Après une très brève introduction sur le développement des sciences au cours de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, il dresse un panorama des pays et des institutions qui se sont ouverts à la jeune discipline<sup>16</sup>.

Il débute par la Hollande, qui a réorganisé son enseignement supérieur à la faveur d'une loi de 1876. Ce pays est effectivement un cas particulier, qui va plus loin que le cas genevois. Les Facultés de théologie voient par cette loi leur laïcisation complète. On exclut de ces Facultés les chaires confessionnelles, par exemple celle de dogmatique ou de théologie pratique, pour les constituer en matières annexes de l'Université. Les étudiants qui se vouent à la carrière ecclésiastique suivent donc les enseignements spécifiques à leurs besoins, à côté d'autres branches de leur programme. Par conséquent, les Facultés de théologie "rénovées" peuvent accueillir des cours d'histoire des religions comparées, émancipés totalement de l'influence confessionnelle. La Hollande s'est très tôt illustrée dans le domaine de la science de la religion par l'excellence de ses maîtres. Les professeurs C.P.Tiele ou Chantepie de la Saussaye, ont porté haut ses couleurs.

Puis vient le tour de la Belgique, suivant immédiatement la référence à la situation de Genève. On apprend que le premier cours public d'histoire des religions a vu le jour en 1884, à l'Université libre de Bruxelles. Le premier professeur est le Comte Goblet d'Alviella. Son cours était obligatoire pour les doctorants en philosophie. Un extrait de la leçon d'ouverture de ce personnage curieux, franc-maçon, et de tendance politique libérale, est suffisamment significatif pour qu'on le reproduise ici. Goblet d'Alviella, après avoir rendu hommage aux grands noms de la branche, comme Max Müller, ne prétend pas posséder la science encyclopédique d'un Réville ou d'un Tiele, mais vouloir s'attaquer à des préjugés en matière religieuse qui entravent l'étude scientifique des religions. Il s'agit pour lui autant du préjugé religieux que du préjugé antireligieux.

(...) Mais, au lieu de savants dont le nom seul est une garantie de succès, vous n'avez devant vous qu'un professeur qui n'a jamais professé, un homme politique qui, s'il a consacré le meilleur de son temps aux questions religieuses, a dû souvent, hélas ! les aborder par un côté qui n'est pas celui de la science pure, un profane,

---

<sup>16</sup>Jean Réville, "La situation actuelle de l'enseignement de l'histoire des religions". Mémoire lu au premier Congrès international d'histoire des religions de Paris en 1900. Il est paru ensuite dans la *Revue d'histoire des religions*, T. 43 (1901).

ajoutera-t-on peut-être, qui n'a donné de gages à l'hiérographie, ni comme hébraïsant, védisant ou zendiste, ni comme égyptologue ou assyriologue, pas même comme celtisant ou américainiste. (...) Ce qui, néanmoins, m'enhardit à poursuivre l'expérience, c'est la pensée que, pour enseigner l'histoire des religions, il n'est pas nécessaire de connaître, tâche impossible du reste, toutes les langues des peuples qui les ont professées. (...) Désormais, la science des religions est surtout une question de méthode et d'assimilation. (...) Il règne parmi nous quantité de préjugés tendant à entraver l'application des méthodes scientifiques à l'étude des phénomènes religieux. Parmi ces préjugés, il y en a qui se retrouvent, bien qu'à un moindre degré, dans toutes les subdivisions de la science historique ; d'autres sont particulières à l'histoire des religions. Quelques-une ne tendent rien moins qu'à empêcher l'existence même de l'hiérographie ; d'autres se bornent à en fausser les applications ou à en vicier les conclusions<sup>17</sup>.

En effet, le Comte Goblet d'Alviella avait traité, aux côtés du député libéral liégeois Frère-Orban, des problèmes de religions dans l'enseignement. Cela dans un cadre politique, lié à la laïcité. Il est remarquable qu'il ait été appelé à cette chaire de Bruxelles et cela prouve les progrès que la discipline réalisait dans le processus d'émancipation de la théologie. La méthode du professeur bruxellois consista à pallier le manque de spécialisation dans un domaine religieux particulier par une conception synchrétique de la religion.

Ensuite, Réville passe à la situation en France, y prêtant évidemment une attention plus longue. Paul Bert<sup>18</sup> figure en bonne place au rang des promoteurs des études d'histoire des religions, et cela avant même d'être nommé ministre de l'Instruction publique. C'est dire combien la préoccupation scientifique pour une telle discipline existait en France et que celle-ci débordait le cadre restreint des lettrés, théologiens ou philologues..

A ce propos, citons une prise de position de l'administrateur du Collège de France et sénateur Emile de Laboulaye, qui s'oppose à la création d'une chaire d'histoire des religions. Cela au moment de la discussion du budget pour 1880 qui ouvrait un crédit pour cette chaire, sur une proposition de Paul Bert justement.

Il n'y a pas de place chez nous pour un tel enseignement. (...) Il ne faut pas croire qu'on ne s'occupe pas de religion au Collège de France. Il en est question dans un grand nombre de chaires où l'on étudie l'histoire et la littérature des peuples. La

<sup>17</sup>Comte GOBLET D'ALVIELLA, *Introduction à l'histoire générale des religions, résumé du cours public donné à l'Université de Bruxelles en 1884-1885*, Bruxelles, 1887, p. 2.

<sup>18</sup>Paul Bert, physiologiste, élève de Claude Bernard, et homme politique. Il fut l'un des principaux réformateurs de l'enseignement en France, sous le régime de la Troisième République, par sa charge au Ministère de l'Instruction publique sous Gambetta de 1881-1882.

religion n'a-t-elle pas toujours été le grand instrument de la civilisation ? (...) Nous avons des chaires de religion, mais on les étudie comme vous le voyez de façon spéciale, patiente et pour ainsi dire microscopique. Que voulez-vous que fasse maintenant un professeur qui enseignerait l'histoire générale des religions ? Où un tel professeur prendrait-il sa science ? Chez ses voisins.

Et plus loin, à propos de l'enseignement du christianisme :

Espérez-vous trouver un homme qui, dans les circonstances actuelles, puisse étudier patiemment, impartialement, la religion chrétienne ? Une religion pratiquée dans un pays est une étude qui ne peut pas être impartiale, car, si vous voulez aller au fond des choses, vous verrez que toutes les religions commencent par un acte de foi. Ou vous croyez qu'elle est vraie, et alors tout vous semble naturel ; ou vous croyez qu'elle est fausse, et alors tout vous semble absurde. Comment voulez-vous trouver un enseignement impartial ? (...) Nous avons conservé, Messieurs, ce caractère laïque. Jamais la théologie n'est entrée chez nous.

On voit bien ce qu'Emile de Laboulaye croit dénoncer en refusant la chaire. Il pense qu'elle serait une négation des principes de laïcité qui doivent régner dans les établissements d'instruction. De plus, et en cela son opinion est largement partagée par d'autres "timorés", il objecte à cette création l'impossibilité de faire une histoire générale des religions. Il suffit donc à ses yeux d'englober, dans des études plus larges d'histoire de la civilisation, l'intérêt particulier pour la religion. L'objection qui consiste à dire qu'une histoire générale des religions est un non-sens a, dès le début, été utilisée par les adversaires de cette dernière. Cependant, la même objection joue pour d'autres disciplines. Peut-on faire une histoire générale de l'art, ou même une histoire générale tout court ?

Ces arguments traduisent le climat d'hostilité, mélange d'incompréhension et de confusion, qui régnait dans les esprits à l'évocation d'une telle branche d'étude. La bataille des partisans de la création sera finalement gagnée, grâce au soutien de Jules Ferry. Séduit par les premiers pas de la discipline, en positiviste et franc-maçon qu'il est, le ministre croit à l'existence de la religion comme objet de science et défend son développement au sein d'une institution d'enseignement supérieur. Pour lui, créer la chaire d'histoire des religions, revient à encourager la science et son émancipation en général. Son discours au Sénat est sur ce point éloquent :

Aussi, Messieurs, dans l'ordre des sciences naturelles comme dans l'ordre des sciences sociales, (...) à mesure qu'une science apparaît, qu'elle se manifeste, on

n'attend pas qu'elle soit créée, qu'elle soit complète, qu'elle ait son enseignement, ses programmes, ses frontières, on crée la chaire avant la science<sup>19</sup>.

La chaire qui voit le jour en 1880 au Collège de France est occupée par Albert Réville. Consacré pasteur en 1849, il exerce tout d'abord son ministère à Rotterdam, dans l'Eglise wallonne de 1851 à 1873. A son retour en France, il est soutenu par Gambetta, et obtient sa nomination à la chaire d'histoire des religions. Albert Réville fait paraître, dès sa nomination au Collège de France, une *Histoire des religions* (4 volumes, Paris, 1883-1889). Il s'efforcera de faire taire les polémiques suscitées par l'irruption de cette discipline dans le paysage universitaire français. Sa leçon d'ouverture se veut un hymne à la rigueur scientifique et un appel au calme des auditoires<sup>20</sup>.

Jean Réville continue son exposé en s'arrêtant ensuite quelques instants sur l'institution de la cinquième Section de l'Ecole Pratiques des Hautes Etudes, expliquant sa naissance par la suppression, regrettable à ses yeux, des Facultés de théologie catholique. Dans les années qui suivent, donc, afin de pallier au manque d'institutions, dans lesquelles l'étude scientifique de la religion put être encouragée, M. Liard, directeur de l'enseignement supérieur au Ministère de l'Instruction publique, proposa la création d'une cinquième section à l'E.P.H.E. En 1886, le ministre Goblet fonde la nouvelle Section des sciences religieuse. Les professeurs et conférenciers font connaître leurs travaux de recherche par des publications constituant la Bibliothèque de la Section des sciences religieuses.

Les tentatives de constituer une science de la religion dans les milieux catholiques ne sont pas oubliées par Jean Réville dans son exposé. Il cite l'abbé de Broglie qui a introduit l'histoire des religions à l'Institut catholique. En 1889, les catholiques créent une revue pour leur compte, la *Revue des religions*, puis en 1896, une autre revue, "dont la valeur théologique fait le plus grand honneur à leur Eglise", la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*<sup>21</sup>. Pour Réville, ces faits infirment les craintes exprimées au départ par les milieux conservateurs, souvent catholiques, à l'annonce de la création de la chaire. Ils prouvent la vitalité de la discipline, qui acquiert une reconnaissance de ceux-là même qui la combattaient.

Lorsque Réville évoque l'Angleterre et la situation de l'enseignement d'histoire des religions dans ce pays, c'est en rappelant d'abord les leçons de Max Müller, à Londres en 1870. La discipline a en effet une dette envers le grand philologue et promoteur des études

<sup>19</sup>Les positions de Laboulaye et de Ferry au Sénat sont citées par Emile POULAT, "L'institution des sciences religieuses", *Cent ans de sciences religieuses en France*, ouvrage collectif, Paris, 1987, pp. 66-67.

<sup>20</sup>Cf. Albert REVILLE, *Leçon d'ouverture au cours d'histoire des religions* au Collège de France, Paris, 1880. Réville regrette que beaucoup de personnes ont craint "qu'un enseignement de ce genre n'introduisit dans la paisible enceinte où nous parlons les passions, les controverses de la chaire religieuse contemporaine et même les agitations de la place publique", *loc. cit.*, p. 28.

<sup>21</sup>Jean REVILLE, *loc. cit.*, p. 63.

comparées dans le domaine de la science religieuse. Réville explique qu'en Angleterre, au contraire des autres pays, France, Suisse et Belgique, l'initiative de créer des chaires et des enseignements d'histoire religieuse, émane plutôt de l'action de privés, comme des fondations, que du gouvernement ou des Universités elles-mêmes. En 1888, ont eu lieu à South Place Institute, à Londres, des conférences dominicales. Elles sont publiées sous le titre de *Religious systems of the world* et de *Free lectures on centres of spiritual activity and phases of religious development*<sup>22</sup>.

A ces cours et conférences publiques viennent s'ajouter des cours sur les religions de l'Orient professés par des philologues dans les Universités anglaises. Réville rend également hommage à la publication de la collection des *Sacred Books of the East*, instrument de travail pour l'historien des religions et qui résulte d'une initiative commune de chercheurs anglais.

Toujours pour les pays anglo-saxons, la situation des Etats-Unis est également discutée. La ville de Boston se distingue nettement des autres villes et Universités américaines. Effectivement, dès 1874, la théologie comparée, soit l'histoire et la philosophie de la religion, a fait son entrée dans cette Université. D'après Réville, les Institutions des Etats-Unis, venues plus tard que l'Europe à l'histoire des religions, ont cependant connu un développement peu commun. On peut diviser les tendances de la science des religions en deux. D'une part, les orientalistes, conscient de l'importance de la religion en Orient, et qui s'efforcent de l'étudier le plus scientifiquement possible et d'autre part, les partisans d'une religion universaliste, qui recherchent le substrat commun à toutes les traditions religieuses.

L'Allemagne, quant à elle, n'est évidemment pas-oubliée. Réville s'étonne cependant que les Universités allemandes si réputées n'aient pas à se glorifier de grandes cours d'histoire des religions. Cela tient au fait que les Facultés de théologie ont puissamment contribué à une étude critique des textes sacrés, très tôt en Allemagne. Par conséquent, l'histoire des religions ne jouit pas d'une place autonome. Elle est englobée dans des cours de philosophie religieuse, qui trahissent une démarche plus empirique que scientifique. Les nombreuses publications de l'Allemagne dans ce domaine restent de haute valeur. Réville en cite quelqu'unes, dont les *Archiv für Religionswissenschaft* (Brême).

Les conclusions de Réville trahissent son engagement. Pour lui, il est important que la discipline trouve sa place dans des Facultés de théologie, lorsque celles-ci sont suffisamment rompues à la méthode critique et historique, pour instruire les futurs ecclésiastiques.

---

<sup>22</sup>Jean REVILLE, *loc. cit.*, p. 66.

Si ce n'est pas le cas, l'enseignement de l'histoire des religions devrait occuper des chaires en lettres ou en philosophie. Mais dans les deux cas il est impératif, pour lui comme pour Maurice Vernes, que cette discipline figure aux programmes d'instruction supérieure.

Le seul principe que nous ayons le devoir d'affirmer avec énergie et que nous devons nous efforcer de répandre partout, c'est celui-ci : dans le monde moderne l'histoire de religions doit faire partie intégrante de l'enseignement universitaire (...) Tandis qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle les parties du monde autre que l'Europe commençaient à peine à faire leur apparition sur la scène de notre histoire et sur le terrain industriel et commercial, aujourd'hui soit dans le passé, soit dans les graves problèmes du temps présent, c'est l'étude des civilisations différentes de la nôtre qui s'impose à nous comme l'œuvre urgente entre toutes. Si il y a cent ans, l'histoire de la religion pouvait encore se concentrer en celle du Judaïsme et du Christianisme, aujourd'hui elle devient par la force même des choses, l'histoire *des* religions de l'humanité. De même qu'il y a des cours d'histoire de la philosophie ou d'histoire de l'art, de même il doit y avoir des cours d'histoire des religions, car c'est dans les religions que s'expriment les tendances et les aspirations les plus intimes et les plus caractéristiques de chaque partie de l'humanité<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup>Jean REVILLE, *loc. cit.*, p. 74.

## CHAPITRE 4. SCIENCE RELIGIEUSE DANS LA FACULTE DE THEOLOGIE DE GENEVE

Dans le cadre de la "préhistoire" de la chaire d'histoire des religions, il s'agit de voir l'intérêt que suscitait la problématique des "sciences religieuses", avant la loi Carteret sur l'Instruction publique, d'octobre 1872, qui prévoit un enseignement d'histoire des religions. Les regards du professeur Auguste Bouvier sur la religion sont suffisamment curieux et intéressants pour être relevés. Son rôle dans la Faculté de théologie et d'une manière générale dans les milieux religieux est capital. Beaucoup de ses contemporains, et par la suite l'historien Charles Borgeaud notamment, ont reconnu son attitude "irénique"<sup>1</sup>. Bouvier a en effet voulu surmonter la stérile division du protestantisme, au sujet de la critique des textes, en fondant une méthode que son enseignement révèle. Le cours d'apologétique, dont une partie importante consistait à étudier les philosophies et croyances religieuses d'autrui semble être, aussi curieux que cela puisse paraître, une preuve de son engagement pour un protestantisme uni.

Ses opinions religieuses et sa méthode ont de plus laissé des traces dans le cœur de ses étudiants. C'est certain pour Jean Réville, et vraisemblable dans le cas d'Ernest Stroehlin.

### 1. Auguste Bouvier

Voyons de plus près sa personnalité, afin de cerner ses convictions religieuses et l'usage qu'il en fait. Dans l'ouvrage de Marco Marcacci, consacré à l'Université de Genève, l'auteur parle de Bouvier en insistant sur son rôle dans le renouveau et le caractère de plus en plus scientifique qu'a pris la Faculté de théologie au cours du dix-neuvième siècle.

Dépassant le conflit qui opposait la Faculté de théologie à l'Eglise genevoise, rompant partiellement avec l'orientation apologétique de l'enseignement, il entreprit de mener à bien une recherche spéculative qui permit d'établir les fondements éthique et métaphysiques de la doctrine. Il peut être considéré comme le fondateur d'une tradition spécifiquement romande, plus évangélique que le courant libéral, mais aussi plus ouverte que la tradition orthodoxe à la liberté des consciences individuelles. Bouvier avait fait une partie de ses études à Berlin : très influencé par l'exemple allemand, fermement décidé à fonder les études théologiques sur de rigoureuses spéculations philosophiques, il fut l'un des partisans, puis l'un des artisans de la transformation de l'Académie en Université<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>BORGEAUD, *op. cit.*, p. 433.

<sup>2</sup> MARCACCI, *op. cit.*, p. 122.

Personnage influent pour le moins, figure de l'Académie, sa biographie est intéressante pour voir comment il concilie l'ambition scientifique avec l'exigence de sa foi.

Auguste Bouvier, né à Genève le 16 février 1826, est le fils de Barthélémy Bouvier, pasteur d'origine vaudoise. Son père appartenait au courant protestant conservateur, en politique et dans le domaine religieux. Il fut pasteur de la ville de Genève et de la paroisse de Cologny. Sa mère descendait, elle, d'une famille du refuge français. Très tôt, il manifesta un intérêt pour l'étude et, après un passage au collège et à l'Académie, il se rendit à Berlin où il séjournait une année, de 1845 à 1846, suivant notamment les cours du philosophe Schelling<sup>3</sup>. De retour à Genève, il se lança dans des études de théologie à la Faculté et fut consacré pasteur en 1851, après avoir défendu une thèse qui fit impression dans l'Eglise genevoise. Personne ne se doutait que le jeune théologien, fils d'un père conservateur, pourrait innover par son indépendance et rédiger un travail intitulé *Etudes sur les conditions du développement social du christianisme*. La parution de cette thèse suscita bien vite des réactions et une certaine crainte de la part des tenants de l'orthodoxie en matière de critique biblique. Le pasteur Emile Roberty, de l'Eglise réformée de Paris, auteur d'une biographie d'Auguste Bouvier n'hésite pas à affirmer que Bouvier a été "le premier théologien de langue française qui ait recommandé aux Eglises l'action sociale", jetant un pavé dans la mare du milieu protestant, bourgeois et conservateur<sup>4</sup>. Son ouvrage révélait des idées généreuses, confiantes dans l'avenir du christianisme, religion qui devrait contribuer à un relèvement des forces morales des individus et des sociétés. Les idées, nombreuses, qui sont en germe dans cette thèse seront sans cesse reprises, éclairées, retravaillées. Les tenants du courant libéral ne s'y trompèrent pas : dans la personne du jeune Bouvier, que certains parmi les "arriérés"<sup>5</sup> appelaient radical, ils virent bientôt un des leurs. Une lettre de H.F. Amiel, datée du 13 novembre 1851, nous donne un aperçu original sur la thèse de Bouvier, et nous montre ce qui a pu séduire les "libéraux" :

<sup>3</sup>Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING (1755-1854), né à Leonberg, près de Stuttgart. Il étudie la philosophie au Séminaire protestant de Tübingen, avec comme condisciples Hegel et Hölderlin. Il est professeur de philosophie à Iéna, dès 1793, à Würzburg en 1803, et finalement à Berlin en 1841. Sous l'influence d'abord de Fichte, il développe une philosophie de la nature, qui montre le devenir de l'esprit émanant de la nature. Formulée dans *Exposition de ma philosophie*, sa conception de l'identité absolue entre la nature et l'esprit renoue avec le panthéisme de Bruno et de Spinoza. Il se consacre ensuite à des travaux d'esthétique et de philosophie des religions, présentant l'histoire de l'humanité comme un retour à l'absolu dont l'être fini s'est séparé. La naissance du monde lui apparaît comme une chute de Dieu, à partir de laquelle la Nature acquiert une sorte d'indépendance. Alors deviennent concevables en fonction de l'éloignement de Dieu, la nécessité et la liberté, le bien et le mal, le déterminisme et la contingence. Le retour vers Dieu commence avec l'homme qui, quant à sa nature, est éloignement maximum de Dieu et qui, quant à l'esprit et l'histoire, est retour à Dieu. (*Philosophie et religion*, 1804, *Philosophie de la mythologie*, *Philosophie de la révélation*, 1841-42).

<sup>4</sup>J.-E. ROBERTY, *Auguste Bouvier, théologien protestant*, Paris, Félix Alcan, 1901, p. 27.

<sup>5</sup>Expression utilisée par la mère d'Auguste Bouvier dans son journal intime qu'elle adresse, chose curieuse, à son défunt mari. Elle lui confie que leur fils a défendu sa thèse dans un climat tendu, entre orthodoxes et libéraux. La lettre de Mme Bouvier est citée par E. ROBERTY, *op. cit.*, p. 30.

Vous êtes un ambitieux. Vous aviez à faire une thèse de ministre : vous avez voulu faire une thèse ministre. Ou plutôt, car j'oublie la modestie avec laquelle vous appelez ce travail "une imparfaite esquisse", vous avez voulu résumer vos études et vos pensées, conclure le débat que tout homme qui cherche ouvre en lui-même et tracer le programme de votre activité future, et vous avez écrit ce volume. (...) En lisant votre thèse avec l'attention qu'elle mérite et l'intérêt qu'elle m'inspirait, j'ai eu le plaisir de vous y retrouver tout entier. Un esprit flexible et hospitalier, discipliné et réfléchi, indépendant et loyal, formé à la dialectique et à l'analyse, y apparaît un peu partout. (...) Quant à l'ensemble du système, autant que j'en puis juger d'une première lecture, la vue fondamentale et l'intention sont ce qui manifeste le mieux la clairvoyance et le courage que je signalais dans votre tentative. La rénovation de la société par l'Eglise et de l'Eglise par la conception religieuse est en effet le problème capital du christianisme de notre temps, et le rêve des esprits prophétiques. C'est déjà beaucoup de poser nettement le problème<sup>6</sup>. (...)

Amiel adresse ensuite à Bouvier quelques critiques sur la forme, jugeant la langue du jeune théologien "à peine française", mais lui reconnaissant le mérite de "la bonne méthode" et des "instincts philosophiques" prometteurs.

Ainsi débutait la carrière du pasteur Auguste Bouvier. En 1852, il fut chargé par la commission des protestants disséminés d'un ministère pastoral dans les Hautes-Alpes. L'année suivante, à Paris, il s'employa à seconder le pasteur français Adolphe Monod, alors aumônier dans un collège de la capitale. Ce dernier deviendra son beau-père, Bouvier épousant bientôt Marguerite Monod. Toujours en 1853, de juin à octobre, il remplace le pasteur de l'Eglise suisse de Londres et, de retour à Genève, il exerce son ministère à Céligny, de 1854 à 1857 puis dans le quartier de Saint Gervais. Il quittera la paroisse de ce quartier en 1862, lorsque commence une nouvelle étape de sa vie.

En effet, la voie du professorat s'ouvrait à lui lorsqu'il fut appelé par la compagnie des pasteurs à remplacer le professeur Ernest Naville à la chaire d'apologétique et de théologie pratique de l'Académie de Genève. A cette occasion, il confiera : "Il faut avoir connu le supplice de Tantale du pauvre pasteur, longtemps privé de l'étude, pour savoir quel prix elle a pour lui lorsqu'il peut y revenir"<sup>7</sup>. Cette phrase traduit bien l'impérieux besoin de se consacrer à l'étude, dans le but qu'il s'est fixé de fortifier le christianisme, menacé, à son avis, dans ce siècle intéressant mais difficile pour les religions. A partir de ce moment, il ne quittera plus le domaine de la pensée, laissant derrière lui des ouvrages nombreux et révélateurs d'une époque.

<sup>6</sup>Extrait d'une lettre d'Amiel, citée par E. ROBERTY, *op. cit.*, pp. 15-17.

<sup>7</sup>Auguste BOUVIER, *Apologétique actuelle*, leçon d'ouverture donnée à l'Auditoire de théologie le 27 janvier 1862, Genève, 1866, p. 3.

Les opinions de Bouvier se frayent une voie entre l'orthodoxie protestante et le courant libéral qui empreint fortement cette religion au cours du XIXe siècle. En effet, Auguste Bouvier ne prendra jamais vraiment parti dans la querelle qui divise l'Eglise protestante autour des années 1870, se faisant toujours l'apôtre de l'unité à tout prix<sup>8</sup>.

Bouvier, au long de son professorat, fut un homme apprécié par ses étudiants. Les nombreux Français venus suivre les cours de théologie, et envers lesquels il était plein de bienveillance, obtinrent même pour lui de la France la croix de la Légion d'honneur. Il s'est également beaucoup consacré à la vie de l'Université, publiant notamment, souvent en collaboration avec le professeur Amiel, des ouvrages sur l'enseignement supérieur à Genève et sur la Faculté de théologie au XIXe siècle. Son activité en dehors du professorat est donc féconde.

## 2. Système théorique de Bouvier

### A. Le cours d'apologétique

Le contenu de la *leçon d'ouverture* au cours d'apologétique, que Bouvier donna en 1862, offre un angle intéressant pour voir comment il a traité les autres religions. A la fin de la leçon, il trace un plan assez détaillé de son cours qui devait s'étendre sur quatre années. On voit que, dans son projet, Bouvier prévoyait des cours de philosophie religieuse et une comparaison entre les religions.

Certains, comme Jean Réville, ont vu en Bouvier celui qui préparait le terrain d'un enseignement de l'histoire des religions, notamment à cause de sa conception même de la religion chrétienne et de son intérêt pour les autres religions et philosophies religieuses. La méthode qu'il préconise pour faire progresser le christianisme et stimuler la théologie, en faisant appel inlassablement à la science et à l'histoire, peut sembler originale dans ce siècle de la science, qui pousse justement les autres disciplines dans leurs derniers retranchements, les forçant à se découvrir une méthode claire. Il s'agirait de déterminer dans quelle mesure la manière de concevoir la religion chrétienne d'une façon "libérale", avec peu ou pas du tout de

<sup>8</sup>Cf. Auguste BOUVIER, *Pourquoi je ne signe pas la déclaration de principes*, Genève, 1870.

Cette déclaration avait été rédigée par une réunion de pasteurs qui voulaient réaffirmer un certain nombre de dogmes, notamment celui de la Trinité, accentuer le caractère surnaturel de la Révélation et l'autorité de la Bible, etc. Ce fut l'occasion pour Bouvier de mieux définir ses convictions religieuses et d'affirmer une voie médiane entre les protestants de "droite" et les "libéraux". Il dit ne pas adhérer pleinement aux dogmes de la Trinité, de la chute et de l'expiation, ni se satisfaire de l'opposition tranchée que l'orthodoxie établit entre le divin et l'humain. Selon lui, l'avenir du christianisme, qui est une de ses plus grandes préoccupations, ne sera assuré que dans une synthèse des deux partis qui divisent l'Eglise. Cela dit, Bouvier a passé tout de même dans les milieux plutôt orthodoxes pour un chef de file du jeune libéralisme à Genève, et pour un penseur influent en France.

C'est notamment l'opinion d'Alexandre GUILLOT, pasteur et auteur du livre déjà cité *Pasteurs et prédicateurs de l'Eglise genevoise depuis Calvin jusqu'à nos jours*, Genève, 1896, pp. 98-100.

référence à la Révélation et aux dogmes, et en empruntant au vocabulaire de la philosophie, a influencé et préparé le terrain pour l'étude de l'histoire des religions à Genève.

Un détour par les programmes des cours de l'Académie est indispensable ici pour évaluer la place qu'occupaient les problèmes d'histoire religieuse à la Faculté de théologie. Dans ces programmes généraux, qu'on peut trouver au bureau des Archives de l'Université, et qui s'étendent sur la période 1865-1870, l'histoire des religions n'existe évidemment pas en tant que telle, comme discipline autonome. En revanche, le cours d'apologétique est effectivement donné au semestre d'hiver par Bouvier et, pour l'année 1868-1869, l'intitulé mentionne la philosophie religieuse comparée, les religions de l'Antiquité, la religion chrétienne, à raison de trois heures par semaine<sup>9</sup>. Au semestre d'hiver, le cours d'apologétique traite plutôt de l'action du christianisme sur l'individu et sur la Société, également en trois heures hebdomadaire. Dans le projet défini par Bouvier en 1862 et exposé dans sa leçon d'introduction, son discours était explicite sur ce qu'il prétendait retenir des philosophies et des croyances religieuses. Il prévoyait effectivement de consacrer une partie de son cours à une "philosophie religieuse comparée", au terme de trois ans d'enseignement. Le cours tel qu'il avait été présenté en 1862 dans la leçon n'a cependant pas pu être professé dans son intégralité, par suite du remaniement des chaires. Bouvier le dit en marge de sa leçon, publiée en 1866. Le cours d'apologétique s'est terminé avec le semestre d'hiver 1864-65. Il semble que la dernière partie, celle traitant des autres religions, n'a pas fait l'objet d'un enseignement avant l'année mentionnée plus haut. Nous avons une indication sûre que ce cours de philosophie religieuse a bien eu lieu en 1868-69. En effet, outre Adrien Naville, un autre ancien élève de Bouvier, le pasteur Jean Réville, l'affirme.

La Suisse, de son côté, avec l'esprit d'initiative qui la caractérise, ne tarda pas à accueillir le nouvel enseignement. Ce fut l'Université de Genève qui donna le signal. Dès l'année 1868-1869 mon vénéré maître, M. le professeur Bouvier, avait introduit dans le cycle de ses cours à la Faculté de théologie l'histoire des religions<sup>10</sup>.

Le fait que cette partie du cours trouve sa place dans l'enseignement d'apologétique et s'intitule "philosophie religieuse comparée" doit évidemment retenir notre attention. Peut-on vraiment souscrire à l'avis de l'étudiant Jean Réville qui affirme avoir suivi des cours d'histoire des religions en 1868-69, à Genève ? Joue-t-on sur les mots ou est-ce toute une conception de la religion qui se fait jour ici et qui a son importance pour le développement de la chaire, cette

<sup>9</sup>Nous avons retrouvé à la salle Sénebier les notes manuscrites d'un étudiant. Il s'agit d'Adrien Naville, qui sera nommé professeur ordinaire de Logique et de Classification des sciences en 1892. Naville a suivi le cours de "philosophie religieuse comparée" de Bouvier pendant l'année 1868-69.

<sup>10</sup>Jean REVILLE, *loc. cit.*, p. 60.

fois-ci vraiment intitulée Chaire d'histoire des religions, trouvant place en Faculté des lettres, dans la section des sciences sociales ?

### B. Les sciences théologiques

Un discours de Bouvier datant de 1871, donc une année avant la loi Carteret, offre des éléments de réponse. Il s'agit d'un plaidoyer prononcé à la séance d'ouverture de la *Société des Sciences théologiques*, dans lequel il insiste sur la nécessité de leur développement. Pour commencer son argumentation, il confesse les erreurs passées de la théologie et parmi elles, le dogmatisme et le fanatisme. Toutefois, excusant ces errements liés à la nature même du sentiment religieux, le plus intime et le plus puissant de tous, il explique que ses défenseurs sont portés naturellement aux meilleurs actes comme aux pires excès. A la suite de cette confession, Bouvier signale, à ceux qui la croient moribonde, les mérites de sa discipline. Il énumère les nombreuses sciences "annexes" de la théologie que le siècle a vu croître. L'herméneutique, la symbolique, l'histoire du dogme, la science des religions, "l'un des plus beaux fleurons de la couronne du dix-neuvième siècle"<sup>11</sup>, sont autant de matières servant à stimuler la théologie et qui, à leur tour, sont ranimées par elle. Il est donc vital de lui offrir une place importante dans l'organisme total de la science. Dans cette perspective de défense et de développement de la théologie, Bouvier évoque la possible création d'une chaire d'histoire des religions en lettres, à l'ordre du jour dans les projets de lois sur l'Instruction publique. Il déplore évidemment l'idée d'instituer une chaire dans la Faculté des lettres. Cela lui paraît une marginalisation du phénomène religieux et un danger dans le cas où cet enseignement n'est plus assuré par la Faculté de théologie.

Aussi longtemps qu'il y aura dans l'humanité ce quelque chose qui s'appelle le sentiment religieux, c'est-à-dire aussi longtemps que l'homme sera l'homme, il y aura une science de la religion. Et il faudra bien que la science, pour ne pas perdre son nom, lui ouvre ses registres, ses palais et jusqu'à ses entrailles. (...) L'application pratique de ces remarques de principes conduit au maintien ou à l'installation de l'enseignement théologique dans l'Université. En effet, qu'on l'y supprime ou qu'on l'en exclut, et l'Université n'est plus ce qu'elle prétend être, l'institution publique où l'on enseigne l'universalité des sciences. (...) Pense-t-on qu'on respecterait ces droits acquis, qu'on servirait suffisamment l'intérêt scientifique en instituant dans la Faculté des lettres une chaire d'hébreu et une chaire d'histoire des religions, et dans la Faculté de droit une chaire de droit ecclésiastique ? Ce serait quelque chose sans doute, mais nous croyons que ce ne serait pas assez ; car non seulement, on laisserait de côté bien des matières, telles

<sup>11</sup>A. BOUVIER, *Les sciences théologiques au XIXe siècle*, Genève, 1871, p. 12.

que la Bible, la doctrine chrétienne, la vie de l'Eglise, qui sont d'un grand intérêt pour l'immense majorité de nos contemporains, et dont la connaissance supérieure doit, pour beaucoup de raison, circuler dans les classes cultivées des contrées chrétiennes, mais encore on se rendrait incapable de saisir les rapports entre elles et l'organisme vivant du corps de la religion. D'ailleurs, aussi longtemps que l'Eglise est unie à l'Etat, pourrait-on abandonner un enseignement d'une importance manifestement générale et la préparation des ecclésiastiques du pays aux dissidences particulières ou à des établissements étrangers<sup>12</sup> ?

Il est remarquable de voir chez Bouvier la Faculté des lettres côtoyer le terme de "dissidence". Cela montre combien la défense de la théologie lui était chère. Il estimait en effet que retirer quoi que ce soit à la Faculté concernée revenait à amputer gravement la préparation et la formation des futurs ecclésiastiques. Quand on sait l'attention qu'il porta toujours à la mission pastorale, on ne s'étonne pas d'un tel acharnement.

Pour l'anecdote, citons un extrait du *Journal intime* d'Amiel, où justement les qualités de la théologie aux yeux de l'un fondent les obstacles à son développement au regard de l'autre.

La théologie est presque une science ridicule, une pseudo-science, car elle n'avance que par les autres sciences, et se traîne péniblement à leur suite. Sans la philosophie, elle en serait toujours à la scolastique. La théologie est le sabot et l'empêchement de la science moderne, à peu près comme jadis l'alchimie et l'astrologie. C'est un trainard qui se croit tambour-major et qui prend la queue de l'armée pour sa tête<sup>13</sup>.

### C. Le caractère scientifique de la théologie

Après avoir vu ce que Bouvier pense de l'étude des religions ailleurs que dans la Faculté de théologie, tentons de préciser mieux ses conceptions, définies clairement déjà dans son projet de 1862. Il insiste particulièrement dans sa leçon sur la recherche de la vérité dans l'élaboration de la "science chrétienne". Affirmant que l'essence de la science est la liberté, il déclare que la théologie a besoin de liberté plus qu'aucune autre science, et qu'elle ne doit pas s'en effrayer. Selon lui, l'Evangile est "religion de la lumière, et par conséquent religion directement contraire à ce qu'on appelle obscurantisme"<sup>14</sup>. Bouvier s'explique ensuite sur l'intérêt particulier porté à l'apologétique. Considérant la religion menacée par un nouveau paganisme, d'autant plus "fatal et coupable" qu'il est né après le christianisme et qu'il semble

<sup>12</sup>BOUVIER, *loc. cit.*, pp. 27-28.

<sup>13</sup>H-F. AMIEL, *Journal intime*, édité sous la direction de Bernard Gagnebin et Philippe Monnier, Lausanne, 1976-1994, 12 vol. Extrait du volume VIII, 18 novembre 1870, p. 361.

<sup>14</sup>BOUVIER, *Apologétique actuelle*, p. 6.

"sortir de dessous les décombres de la chrétienté", il rejette dans un même élan le panthéisme et le déisme, et réaffirme le christianisme historique. Se rangeant derrière cette bannière, Bouvier se prépare à une grande lutte. Lutte désintéressée pour les pasteurs qui n'ont pas de pouvoir temporel ni d'empire à perdre, mais qui combattent pour la "cause sacrée de Dieu, de la liberté morale et de l'immortalité personnelle". Ainsi, quelques lignes plus loin :

Si la lutte est grande par les adversaires en présence, elle ne l'est pas moins par leurs ressources. Il n'est aucune des sciences nouvelles qu'on dirige contre l'Evangile, où l'Evangile à son tour ne puisse aller chercher des appuis. L'histoire des religions et des philosophies, les résultats généraux de la civilisation, les sciences anthropologiques et les sciences naturelles dans leurs récents débats sur l'organisation spontanée de la matière, fournissent aux défenseurs du christianisme autant d'arguments qu'à ses adversaire<sup>15</sup>.

On le voit, en 1862 déjà, le professeur Bouvier voulait que l'apologétique se serve de l'histoire et en particulier de l'histoire des religions, entendue dans un sens de philosophie religieuse. Abordant dans les pages suivantes de sa leçon deux conceptions chrétiennes erronées, selon lui, le néo-christianisme et le christianisme dogmatique, il propose sa propre définition du christianisme, objet de son apologétique. Il importe pour lui de dépasser le strict subjectivisme qui, hésitant entre théisme et panthéisme, voit dans le christianisme la révélation de l'idéal humain, sans y déceler la révélation du Dieu vivant et parfait. De même, il ne peut s'agir d'adhérer au "christianisme d'autorité" qui impose à l'homme des dogmes et des préceptes. Là, selon ses mots, "la part n'est pas faite à la libre assimilation de l'esprit et du cœur ; un sceau est mis sur la pensée religieuse, et la science suspectée, éconduite, s'en va couver ailleurs ses regrets, ses griefs et peut-être ses vengeances"<sup>16</sup>. Conscient de l'actualité de sa leçon et lucide sur son temps, il souligne avec force que la théologie, réconciliée avec la science et embrassant la réalité du christianisme dans son intégralité, dans sa réalité divine, est "sans doute la science qui a le plus d'avenir"<sup>17</sup>. Auguste Bouvier est ainsi impliqué dans les plus grandes questions de son siècle, estimant "qu'il n'est pas une question même politique, même nationale, qui ne se complique d'éléments religieux, qui ne prenne dans l'ordre religieux ses noeuds et ses replis." (...) "Travaillons avec cette confiance qu'étant des champions de la vérité et des serviteurs de la vie morale, nous sommes après tout les meilleurs ouvriers de la civilisation et du progrès"<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup>BOUVIER, *loc. cit.*, p. 10.

<sup>16</sup>*Idem*, p. 19.

<sup>17</sup>*Idem*, p. 12.

<sup>18</sup>*Ibidem*.

#### D. Démonstration du christianisme et comparaison religieuse

Prétention ou besoin de défendre à tout prix la théologie dans ce siècle de la Science ? Plus que jamais, le christianisme doit se montrer sans attendre, afin de se démontrer, se justifier en se présentant.

On aura déjà plus d'à moitié justifié le christianisme quand on aura montré sa cohésion, son unité vivante, et quel puissant et naturel organisme forme à travers les siècles cette révélation. Il serait bien difficile alors aux esprits éclairés de l'attribuer au hasard, à l'imposture, au fanatisme<sup>19</sup>.

C'est ce à quoi il s'attache dans la dernière partie de sa leçon, exposant aussi sa méthode et le plan de son cours. En ce qui concerne la méthode, Bouvier est conscient qu'il devra utiliser l'histoire, qu'il devra exposer le christianisme, en dégager les grandes lignes à l'aide de l'histoire. Pour ce qui est de le justifier, s'il en est besoin après une telle exposition, il lui faudra comparer les religions et les philosophies avec le christianisme. C'est ce dernier point qui nous intéresse surtout pour déterminer dans quelle mesure le professeur Bouvier s'est penché sur les différentes religions et avec quel dessein. Examinons mieux son programme, donné à la fin de sa leçon. Il contient quatre parties qui doivent correspondre chacune à une année de cours d'apologétique. La première année est réservée aux questions préliminaires, consistant en une introduction à l'objet du cours et une exposition de la théorie de la "Vie Divine", grâce aux "organes" de la connaissance religieuse : la foi et la raison. Dans le second cours, Bouvier insiste sur la religion biblique ou l'histoire objective de la vie divine. Il devait comprendre deux parties, l'une consacrée à la religion de l'Ancien-Testament, la vie divine au-dessus de l'homme, et l'autre dédiée au Nouveau-Testament, la vie divine manifestée dans une personnalité humaine, unique et typique. Vient ensuite le troisième cours qui traite de l'action du christianisme sur l'individu et sur la société, ou l'histoire subjective de la vie divine, avec comme corollaires la formation de l'organisme spirituel de la vie divine et la formation de l'organisme social de la vie divine. Dans cette partie, il prévoit une exposition de la politique chrétienne de la Liberté, avec une mention au régime de la démocratie, de l'Unité, dont la famille et la justice sont quelques manifestations, et du Progrès. On peut noter que ces trois premières années devaient constituer un programme complet. L'ampleur du projet traduit bien les préoccupations de Bouvier, qui désire embrasser des domaines divers de la vie et de l'activité humaine, les considérant comme tributaires du christianisme. La quatrième partie du

---

<sup>19</sup>BOUVIER, *loc. cit.*, p. 23.

cours, qui est aussi la moins détaillée dans le programme, devait être vouée à la comparaison du christianisme avec les autres religions, les autres philosophies, les autres civilisations. Il s'agissait donc bien d'une "philosophie religieuse comparée", telle qu'elle apparaît au programme du semestre d'hiver 1868-69, semestre suivi par Réville et Naville.

Philosophie, appliquée à la religion, voyons dans quel sens Bouvier utilise cette expression. Selon lui, on doit reconnaître aux philosophies ce qu'elles ont apporté à la religion chrétienne, mais sans cesser d'affirmer la supériorité de cette dernière. Cette "philosophie religieuse comparée" doit donc être l'ultime argument qui emprunte à l'histoire, "science de la vérité", ses outils et s'appuie sur la comparaison pour justifier le christianisme et assurer son avenir. Il le dit on ne peut plus clairement dans les dernières pages de la leçon.

Quant à la seconde partie de notre étude, elle consiste essentiellement dans une comparaison du christianisme avec les religions et les philosophies, conçue moins dans le dessein de le juger, lui, à leur douteuse clarté, que de les juger, elles, à la sienne. Je ne chercherai point d'ailleurs à construire à priori un idéal abstrait de la religion pour y rapporter le christianisme. Ce procédé, recommandé par quelques-uns, me paraît une illusion d'optique par laquelle on revêt des traits mêmes de sa propre croyance, l'idéal qu'on impose comme une norme à la religion. Il n'y a pas d'autre idéal que le christianisme, et l'exposé de son développement aura dû le démontrer. Dès lors, c'est lui-même qui devient le juge de toutes choses. C'est à lui qu'on rapporte toutes les religions et toutes les philosophies. Car, les unes y conduisent, les autres en dérivent, et toutes ne tiennent leur valeur respective que de la part de vérité qu'elles empruntent à la vie divine, dont le christianisme est seul la pleine et définitive réalisation<sup>20</sup>.

Bouvier conçoit le christianisme dans un sens plutôt libéral, il veut en faire une philosophie, bien sûr la plus haute et la plus digne d'intérêt, mais une philosophie quand même. C'est pourquoi, lorsqu'il s'emploie à comparer les religions, il le fait dans un but apologétique pour le christianisme. Le traitant en fin de compte sur le même plan que les autres religions, il lui reconnaît simplement, mais ce n'est pas peu, sa valeur absolue, sa vérité complète et dernière. Mais qu'est-ce que le christianisme pour lui ? Comment voit-il l'apologie de sa doctrine ?

Je déclare, Messieurs, que l'apologétique doit embrasser le christianisme dans son intégrité première, sans y rien ajouter, sans en rien retrancher. Quand le christianisme tel quel, le christianisme intégral ne serait pas l'objet de notre foi

<sup>20</sup> BOUVIER, *loc. cit.*, pp. 23-24.

comme hommes, il devrait faire l'objet de notre étude comme disciples de l'apologétique. Je m'emprise de le dire : Comme homme, je crois de toutes les forces de mon esprit et de mon cœur au christianisme complet, au christianisme des Ecritures ; c'est celui-là seul qui me sauve, m'éclaire, me change et me console ; mais en laissant ma foi personnelle de côté -si toutefois cette omission est possible- je demeure convaincu que le christianisme, pour être compris, et réduit en une philosophie, doit être pris dans sa plénitude. Car, remarquez-le bien le christianisme n'est pas un tout fait de pièces de rapport, une combinaison fortuite ou calculée d'éléments orientaux et d'éléments helléniques, comme disent les uns, de pur judaïsme et de paulinisme, comme disent les autres ; c'est un tout organique, sorti d'un seul jet, admirablement homogène au fond et par dessous la diversité des types de l'enseignement apostolique, un corps dont aucun des organes ne peut être retranché ni amoindri, sans compromettre l'organisme tout entier. Pour le défendre, je n'irai donc pas l'atténuer, le réduire, le simplifier soi-disant. Ces opérations-là ne se font jamais qu'aux dépens, non pas seulement de la foi naïve, mais de la croyance réfléchie, au détriment de l'équilibre, de la solidité, de la valeur théorique du système qui les subit, et souvent de la loyauté scientifique de celui qui les pratique. Et pour nous expliquer plus clairement, pense-t-on, par exemple, pouvoir faire la philosophie du christianisme en le dépouillant de ses dogmes propres, de la chute, de la gratuité du salut, de la divinité du Sauveur, de l'efficacité morale de sa mort volontaire, de la régénération par le Saint-Esprit ? Prendre le christianisme dans son intégrité, c'est le prendre dans sa haute originalité, dans son étrangeté, dans sa folie, peut-être, diront quelques-uns, qui oublieront qu'en parlant ainsi, ils ne font que répéter ses propres appréciations ; mais c'est par cela même se mettre en position de mesurer sa hauteur, sa largeur, sa profondeur, en un mot, ses proportions infinies<sup>21</sup>.

Bouvier a certes pris des précautions par rapport à la position orthodoxe de l'Eglise protestante ; il ne se présente pas comme un pur libéral, lorsqu'il dit qu'on ne peut retrancher aucun élément du christianisme sans risquer d'en perdre la substance et l'originalité. Cependant, en parlant de la "solidité et de la valeur théorique du système", il ne se fait certainement pas des amis du côté des orthodoxes. Bouvier le dit, le christianisme est "un tout organique", et il s'agit d'en "faire la philosophie", c'est-à-dire de le saisir dans son intégrité en le comparant avec d'autres philosophies, franchement contraires à lui ou simplement moins évoluées. Le théologien pourra ainsi saluer dans cette religion l'accomplissement le plus juste et le plus pur d'un besoin universellement humain de "religieux". Cette conception trouvera son application, lorsque Bouvier, on le verra, prendra fait et cause pour l'oeuvre missionnaire.

---

<sup>21</sup>BOUVIER, *loc. cit.*, pp. 14-15.

### E. Préjugés sur les religions

Ce verdict sans appel pour les autres religions révèle bien l'esprit qui préside à son cours. C'est l'opinion religieuse d'un homme de foi qui n'entreprend pas la comparaison d'une manière "laïque", dans un intérêt purement scientifique, dans l'idée de mieux connaître les religions du monde ou simplement le phénomène religieux. La tâche du théologien, professeur d'apologétique, est bien de défendre sa religion contre d'autres sciences, d'autres tentatives d'explication, d'autres appréhensions du religieux. Derrière l'érudition indéniable d'Auguste Bouvier, sa sincère curiosité scientifique, ses fréquentes références à la philosophie, demeure l'absolue inspiration d'une croyance qui lui dicte des phrases et trahit, une fois de plus, le but apologétique.

Nous chercherons l'étincelle de la vie divine cachée sous les cendres immondes de la superstition et de la corruption, ce résidu du péché. Nous y trouverons de profondes aberrations en dehors de la connaissance du Dieu vivant, mais aussi de nobles aspirations et de frappants symboles. Ténèbres et lueurs nous instruiront également, en nous conduisant à reconnaître que le christianisme est la dernière et la plus haute des religions. Après les religions, les principales philosophies, soit antérieures, soit postérieures au christianisme : panthéisme sous ses diverses formes, idéalisme, positivisme, matérialisme, puis déisme ; leur droit d'être, leur part de vérité, leurs lacunes, leur insuffisance spirituelle et morale, leurs points de contact avec le christianisme. Cette étude nous amènera à cette conclusion que le christianisme fournit un thème vivant à la plus haute des philosophies. Pour être complet, il faudrait comparer les lois du royaume de Dieu et les principes qui en dérivent aux principes générateurs des grandes législations humaines. Cette étude comparative nous ferait saluer dans le christianisme évangélique l'âme de la plus juste et la meilleure des sociétés<sup>22</sup>.

On peut reconnaître une influence de Max Müller, qui fut également séduit dans son projet de "théologie comparée" par l'aspect apologétique que revêtait une partie au moins de la nouvelle discipline.

### F. Deux discours pour les Missions

---

<sup>22</sup>BOUVIER, *loc. cit.*, pp. 25-26.

On comprend que, fort de cette opinion et aguerri par des jugements de valeur sur les autres religions, Bouvier se lance dans la défense et la promotion des missions. Derrière les missions, c'est tout un enjeu au sein même de l'Eglise protestante qui se joue. S'il évoque peu les missions catholiques, c'est plus par ignorance que par mépris.

Dans deux discours, prononcés en février et en mars 1885, on sent en revanche qu'il espère beaucoup pour l'Eglise protestante. Pour lui, les missions sont non seulement un devoir pour tout chrétien, mais sont censées apporter du profit à l'Eglise et elles sont même "un des meilleurs fruits du protestantisme". Les missions protestantes "portent d'ailleurs partout avec elles l'instruction, l'esprit d'indépendance, l'emploi des indigènes dans le ministère, le germe des nouvelles Eglises nationales, et, avec une religion plus rapprochée du pur Evangile, le principe de l'autonomie des communautés nouvelles, la liberté vraie, en un mot"<sup>23</sup>. Après avoir brossé un tableau historique des missions, dans lequel il reconnaît les différences de méthode pour évangéliser les peuples païens, selon la confession des missionnaires, il dit que le principe de respect entre ces diverses tendances existe. En raison de l'ampleur de la tâche, du grand nombre de pays à évangéliser, il importe moins de se diviser une fois de plus sur les conceptions que de répondre au besoin urgent de moralité spirituelle supérieure auquel les païens aspirent. Bouvier, parlant en contemporain de la Conférence de Berlin, où il croit déceler une entente cordiale entre les nations européennes, nous montre à quel point il nourrit un espoir dans le christianisme.

Après tant de faits qui montrent comment le terrain est déblayé pour l'avènement de la religion supérieure et universelle, qu'y a-t-il de téméraire à prévoir les conséquences prochaines des efforts présents ? Que n'a-t-on le droit d'attendre de cette passion de politique coloniale qui saisit maintenant, comme une contagion les peuples jusqu'alors les moins navigateurs ; de cette entente cordiale des nations européennes, constatée à la Conférence de Berlin, pour l'occupation dûment réglée et partagée du cours de ce grand fleuve du Congo, par où vont désormais arriver, sur les pas des missionnaires baptistes, jusqu'au cœur de ces masses épaisses de noirs, le commerce, la science, la justice et la paix armée, pourchassant la traite et arrêtant les massacres entre tribus<sup>24</sup>.

Seule cette religion peut à ses yeux répondre aux besoins essentiels de l'homme et l'affranchir des formes barbares d'organisation de certaines sociétés. On ne peut aujourd'hui que soupirer ou bondir devant les expressions de Bouvier, comme "paix armée, partage dûment réglé du fleuve Congo, masse épaisse de noirs, avènement de la religion supérieure et universelle..." Il confirme en tout cas le point de vue religieux, qui sert son apologétique du

<sup>23</sup>BOUVIER, "Les Missions, premier discours", *Nouvelles paroles de foi et de liberté*, Genève, 1885, p. 193.  
<sup>24</sup>*Idem*, p. 206.

christianisme et se double d'un projet politique. Convaincu du bienfait des missions, il plaide pour un engagement plus soutenu des protestants dans ce domaine. Il regrette d'ailleurs, en homme de compromis qu'il est, que les "libéraux" soient demeurés en marge du mouvement missionnaire, sous prétexte qu'il était prôné par un parti différent, celui des protestants traditionnels, enseignant "une conception religieuse d'un caractère conservateur ça et là assez roide"<sup>25</sup>.

Dans le second discours, il prodigue des conseils aux jeunes missionnaires. A cette occasion, Bouvier donne plutôt raison aux tendances libérales du protestantisme, qui s'adaptent mieux, selon lui, aux religions en présence par le dogmatisme moindre ou l'attachement très relatif à la Révélation. Voyons de plus près les "conseils" de Bouvier, dans le second discours qui complète le premier. Celui-ci s'était terminé par une adjuration aux protestants, empruntant son effet à une parabole biblique pour souligner l'importance des Missions. Il fallait bien continuer à insister sur ce point dans le deuxième discours. Il ne manque pas de le faire en dressant une sorte de programme de mission, conseils, précautions à prendre, erreurs à éviter à l'attention des chrétiens qui se lancent dans "l'aventure" coloniale. Tout d'abord, il dit quelques mots du but que les missionnaires doivent viser, les mettant en garde contre des excès commis dans le passé. Par exemple, vouloir "faire passer au culte chrétien le plus grand nombre possible de païens, enregistrer le plus de baptisés et de communians", au mépris souvent de la "transformation morale" qui devrait accompagner, aux yeux de Bouvier, la conversion. Ou encore exporter les confessions de foi de l'Occident, les habitudes ecclésiastiques telles quelles, constituer "de simples annexes de nos Eglises sur sol étranger"<sup>26</sup>, tout cela n'est pas le but des missions. De même, le don de la Bible n'est pas suffisant, car elle peut être mal lue. L'Ancien Testament est plein de messages tendancieux, ainsi :

Prenez-y garde, d'ailleurs. La Bible servilement, c'est-à-dire mal lue, mal comprise, mal appliquée, comme elle l'est souvent chez les païens, pour ne pas dire chez nous, pourrait leur paraître donner je ne sais quelle autorisation à leurs moeurs. Ne trouveraient-ils pas dans l'Ancien Testament, suivi à la lettre, la polygamie, l'esclavage, les exterminations d'ennemis, les héros couverts de sang, comme un Josué ou un David, des récits de guerre si propres à enthousiasmer des lecteurs barbares, que l'apôtre des Goths, Ulphilas, avait pris la précaution de ne point traduire le livre des Rois<sup>27</sup>

<sup>25</sup>BOUVIER, *loc. cit.*, p. 212.

<sup>26</sup>BOUVIER, "Les Missions, deuxième discours", *Nouvelles paroles de foi et de liberté*, Genève, 1885, pp. 219 et 220.

<sup>27</sup>*Idem*, p. 223.

A part la violence de l'Ancien Testament, Bouvier évoque aussi le merveilleux contenu dans la Bible, mais qu'au contraire l'on rencontre dans les religions païennes d'une manière beaucoup plus affirmée. Il lui semble par conséquent superflu et inopérant de faire connaître le message chrétien par le biais du merveilleux, ou de familiariser les païens avec les dogmes compliqués de la Trinité, de la chute et de l'expiation.

Ne voyez-vous pas que plusieurs des doctrines de nos credo impliquent un mystère que n'a point éclairci l'Evangile, qui, dans la région des choses divines et infinies, nous appelle à cheminer par la foi plutôt que par la vue, et qu'il n'est pas utile d'apporter à ces païens ignorants ou obsédés de préjugés, de solennels mais pour eux inintelligibles oracles ? Ne voyez-vous pas que plusieurs des conceptions de la dogmatique ecclésiastique, telles que la Trinité, l'expiation par le sang, les peines éternelles, se présentent sous des formules contestées d'un grand nombre de chrétiens, et contestables, et qu'il ne faudrait pas faire apprendre à ces néophytes ce qu'ils auraient à désapprendre ou à modifier ? Ne voyez-vous pas enfin que nos catéchismes, indépendamment de la mesure de leur vérité intrinsèque, sont le résultat d'une longue élaboration que nous nous sommes appropriée, qui est devenue substance de notre pensée, tandis que pour ces païens, dont le cerveau ni le cœur n'y ont été graduellement accoutumés, ce serait un aliment indigeste, ce serait comme un alphabet religieux et moral à peine déchiffrable, ce serait une croyance de pure autorité et, par conséquent, peu solide et peu féconde, tandis que ce qu'il leur faut, c'est la prédication la plus élémentaire de la miséricorde du Père céleste<sup>28</sup> ?

Pour Bouvier, les missionnaires doivent donc retenir autre chose de la Bible et apporter aux futurs convertis le "Dieu Esprit et Amour, qu'il faut leur faire apercevoir au-dessus de l'Ancien Testament et au travers du nouveau". C'est "cette source d'eau vive" à laquelle les païens viendront boire le jour où, "dégoûtés de leurs marais, ils en auront enfin soif"<sup>29</sup>. Servi par une langue qui ne manque pas de finesse et d'images saisissantes pour affirmer la supériorité de sa religion et le rôle qu'elle va jouer dans l'avenir de l'humanité, Bouvier explicite finalement le but des missions. Il s'agit de "la restauration de la vraie vie humaine, dont ils sont si éloignés, de cette vie pieuse, pure, libre, progressive dans l'ordre religieux et moral, l'ordre civil et social"<sup>30</sup>.

Maintenant que le but a été précisé, Bouvier se doit d'éclairer quelque peu les méthodes pour l'atteindre. Dans la deuxième partie de son discours, il pose une question à ses auditeurs,

<sup>28</sup>BOUVIER, *loc. cit.*, pp. 221-222.

<sup>29</sup>*Idem*, p. 224.

<sup>30</sup>*Ibidem*.

qu'ils considère comme de futurs missionnaires ; que ferez-vous, pour restaurer la vraie vie humaine, dont la vie chrétienne est le modèle de perfection ? Il conseille de baptiser les païens au nom du Fils, du Père et du Saint-Esprit car, dans la présence du Fils, fait homme, réside l'originalité du christianisme, même si on ne reconnaît pas les subtilités de la consubstantialité. L'importance est mise sur la figure du Christ. C'est par elle que l'on vient au Père. Il pense sincèrement que les peuples païens seront impressionnés par la figure de l'homme, tout à fait semblable à nous, mais en même temps idéal.

(...) L'homme-type, l'homme supérieur à toute les races et à tous les temps, l'homme en qui l'orient et l'occident, l'Inde et l'Europe, le civilisé et le sauvage, le caractère masculin et le caractère féminin, le génie de la pensée et le génie de l'action, trouvent leur idéal réalisé, vivant, et dont tous ceux qui le considèrent attentivement sont comme forcés de dire : Voilà le Maître ! Voilà le Modèle, celui qu'il nous est impossible de ne pas aimer et que nous devons suivre ! Voilà l'homme<sup>31</sup>.

Ainsi, il suffit de commencer par leur faire entrevoir la figure du Christ. Le reste suivra. Et Bouvier s'imagine aisément les missionnaires s'écrier :

Arrière les dieux nature, les dieux sourds et aveugles, les dieux impurs (...) Arrière les superstitions et les cultes idolâtres, sanguinaires et licencieux, arrière leurs prêtres ! Arrière aussi ce Dieu du mahométisme, inabordable et impitoyable, bien que son prophète l'appelle toujours clément et miséricordieux ! Arrière enfin tout dieu qui n'est pas le Dieu parfait révélé par Jésus-Christ<sup>32</sup> !

Si le discours diffère un peu de celui de la leçon d'ouverture, c'est en affirmant une attitude plus intolérante à l'égard des autres religions. Méprisant ce qui ne relève pas du christianisme, Bouvier laisse s'exprimer ses sentiments personnels, en homme sûr de son bon droit. Persuadé d'apporter la meilleure des réponses au besoin humain de religieux, il pousse ce raisonnement jusqu'à son terme. Les derniers conseils prodigués concernent les mesures concrètes pour établissement du règne de Dieu et du Christ sur les terres païennes.

Dans cette seconde partie, Bouvier peut développer à loisir ce qu'il abordé précédemment. Après avoir abondamment critiqué les religions, il demande aux missionnaires de ne pas juger trop sévèrement les religions antiques, de garder une certaine sympathie à l'égard des croyances païennes. Et bien que le christianisme ne souffre pas la comparaison avec les autres religions, car il est détenteur de la vérité il n'est pas impossible à un évangélisateur de

<sup>31</sup>BOUVIER, *loc. cit.*, p. 226.

<sup>32</sup>*Idem*, pp. 231-232.

trouver ça et là des éléments communs à la religion chrétienne et aux polythéismes qu'il s'agira ensuite d'amener à un plus parfait accomplissement.

Ainsi, dans les habitudes religieuses païennes, le culte des ancêtres n'est pas à renier. Il peut être une forme "locale" du respect filial tel qu'il est enseigné chez les chrétiens et surtout, il trahit pour Bouvier une volonté de la vie éternelle. Tel ou tel usage des païens peut donc offrir une prise à la propagation du christianisme. Répétant par ailleurs que le christianisme est la seule vraie religion, il affirme par conséquent qu'il ne saurait devenir une croyance syncrétique, par le contact avec d'autre façon de penser le religieux. Conscient cependant que le nouveau christianisme ne peut être tout à fait le même qu'en Europe, il encourage les missionnaires à aider les nouveaux évangélisés dans la quête de la doctrine chrétienne qui convient le mieux à leur génie national. Bouvier, en abordant la diversité des églises se montre soudain plus tolérant. Dès que l'avènement de la religion supérieure sera assurée, qu'importent les formes que la croyance revêt. Le plus important n'est-il pas que, par le biais de la "chrétienté évangélique", les peuples du monde se rapprochent et apprennent l'indépendance. Les missionnaires sont donc censés apporter la liberté, religieuse et politique. Ils seront les guides, les professeurs, les conseillers des nouveaux convertis, ils auront un rôle primordial à jouer dans ce siècle de l'évangélisation et du progrès. Plus que jamais, nous retrouvons le Bouvier optimiste, homme de son siècle et confiant dans la place de la théologie pour l'avenir.

#### G. Notes et réflexions de Bouvier pour le cours d'histoire des religions

Entre les deux dates de 1862 et de 1885, qui correspondent à la rédaction des deux discours étudiés, il est intéressant de s'arrêter quelque peu à l'année 1868-1869 et de se pencher sur le cours d'apologétique, proprement dit. Nous avons procédé de deux manières, d'abord, en parcourant les notes d'Adrien Naville, ensuite en étudiant directement les cahiers que Bouvier a noirci d'observations pour la préparation du cours<sup>33</sup>. Les notes de Naville sont aisément lisibles et constituent certainement une synthèse très correcte du contenu du cours. De plus, elles offrent l'avantage certain, par rapport à celles de Bouvier, de la cohérence. Il est effectivement plus aisés de retrouver le fil de la pensée de Bouvier dans les notes de Naville, plutôt qu'en exploitant directement les cahiers du professeur. Ces deux sources, étudiées et confrontées, permettent de mieux cerner la méthode d'investigation de Bouvier pour l'étude des religions. Au travers de ces annotations, c'est un Bouvier plus vivant, plus sympathique qui nous apparaît. Il n'est plus le professeur zélé de la leçon d'ouverture, qui nous présente un projet assez sec d'apologie du christianisme. Devant son auditoire, en cette année 1868, il se laisse aller à des anecdotes, à des considérations sur la politique ou à des critiques vives des catholiques ultramontains.

<sup>33</sup>Salle Sénebier. Cours universitaire 27, pour les notes de Naville. Celles de Bouvier sont également au Département des manuscrits, elles consistent en 46 cahiers dans deux cartons, Ms. fr. 4853 et 4854.

Ce qui frappe premièrement dans le cours que Naville et Réville, ont suivi, c'est l'ampleur du programme. S'y fait jour la même ambition que dans les premières années du cours d'apologétique, celle de traiter tous les éléments ou presque, censés se rapporter au christianisme et à son action sur la société. Le cours de Bouvier voudrait passer en revue huit religions. Les religions de la Chine, de l'Inde, de la Perse et de l'Egypte. Puis celles de la Grèce, de Rome, de la Gaule et des pays du Nord (Germanie, Scandinavie et Russie). Bouvier commence son "histoire" des religions en évoquant des éléments comme la race, la géographie, le milieu des peuples et des pays dont il étudie les croyances, les mythes. Il fait ensuite une large place aux sources antiques et modernes qui permettent l'étude scientifique des religions. On sent Bouvier vraiment intéressé par les travaux les plus novateurs en la matière<sup>34</sup>. Les notes du professeur, les nombreux extraits de textes fondateurs pour les religions, comme le mythe d'Osiris en Egypte, les morceaux choisis de la *Bhagavad-Gita*, des textes de modernes sur les rites de la Gaule druidique se côtoient dans un ordre assez obscur et l'abondance des sources rend difficile une étude vraiment systématique. Il ressort cependant de ces cahiers, précieux témoignage des préoccupations de Bouvier, la préparation longue et scrupuleuse que nécessitait cet enseignement. Ses cahiers contiennent plusieurs fois des textes pouvant servir d'introduction à son cours sur les religions. Il a beaucoup travaillé à sa leçon d'ouverture, preuve de l'importance qu'elle revêtait. Citons un passage de ses notes manuscrites particulièrement significatif :

Le cours de religion comparée (que je commence aujourd'hui) et qui fait partie de mon enseignement d'apologétique est nouveau, si je ne me trompe, à l'Académie de Genève (où la nécessité des temps m'a obligé d'innover à plusieurs reprises, en donnant tour à tour pour la première fois des leçons sur l'histoire de la prédication, puis un cours de théologie biblique, un cours sur l'histoire du peuple d'Israël...). Pour cet essai nouveau, comme pour les précédents (tout éclot un peu en serre chaude), j'ai moi-même autant que l'auditoire un apprentissage à faire : il est inévitable que je tâtonne, rien ne saurait encore être parfait, arrêté, complet, satisfaisant dans les matériaux et la construction. (...) Si je n'ai pas pu être toujours suffisamment préparé, je me suis toujours du moins efforcé d'être consciencieux<sup>35</sup>.

Pour avancer dans cette nouvelle discipline, "un des fleurons de la couronne du dix-neuvième siècle", Bouvier marche sur des œufs. Il désire ardemment une théologie "renouvelée". Cette science qui englobe les autres peut et doit vivifier la doctrine chrétienne. C'est pourquoi, lorsqu'il débute son cours en faisant revivre les cinq premiers siècles de

<sup>34</sup>Notamment les articles de l'orientaliste Emile Burnouf, père d'Eugène, publiés dans *la Revue des Deux-Mondes* entre 1864 et 1868 et portant le titre : "la science des religions, sa méthode et ses limites".

<sup>35</sup>BOUVIER, *Cours d'histoire des religions*, Ms. fr. 4853/1.

l'apologie chrétienne, il envie les pères de l'Eglise pour leur confiance et leur foi. Cependant, tout en regrettant de ne plus posséder ces qualités qui sont celles de la jeunesse, Bouvier juge trop grande la sévérité des défenseurs du christianisme envers le paganisme. Selon lui, la théologie de son siècle doit s'éloigner autant des excès d'intolérance des premiers siècles que de l'indifférence du positivisme à l'égard du religieux.

Il est possible d'imaginer l'engouement de certains étudiants en théologie qui, participant à son cours, se sentaient exaltés par la mission pastorale qui s'ouvraient devant eux. Y a t-il plus vibrant hommage à la vocation religieuse que les mots de Bouvier, raisonnant dans une salle de l'Académie, en cette année 1868, année de durcissement des positions anticléricales :

Qu'ils (les nouveaux théologiens) secouent les illusions théocratiques, qu'ils renoncent aux honneurs officiels, qu'ils cessent de paraître des fonctionnaires d'un mécanisme ecclésiastique ou politique comme les prêtres de l'Antiquité, pour être simplement les ministres convaincus de la Parole de Vérité, pour être les prophètes suprêmes de Dieu, et les apôtres de la sainteté et de l'Amour, des ouvriers actifs, hardis, indépendants, s'estimant personnellement responsables du progrès moral et social dont le christianisme est le promoteur (...) Vous le voyez Messieurs : si je ne me trompe, le christianisme doit passer par une évolution non seulement extérieure mais intime qui l'affranchisse des derniers vestiges de paganisme persistant dans l'Eglise, qui le ramène à sa pure essence de spiritualité, de liberté, de vérité et lui rende par là-même avec l'existence indépendante, la pleine et pure originalité propre, une large sympathie pour tout ce qui est vrai, beau, bon dans les religions et les civilisations du passé, dans ce travail séculaire de l'humanité, dans l'œuvre de Dieu à travers les peuples et les âges. Je suis heureux, Messieurs, d'entreprendre aujourd'hui avec vous, une étude telle que celle-ci qui, si elle est faite avec sérieux, ne peut pas manquer de nous inspirer ces dispositions et de nous conduire à ce résultat<sup>36</sup>.

On le voit, ces cahiers constituent une source unique pour approcher la pensée de Bouvier. Elle apparaît avec une force que le style oral rendait certainement plus intense encore. Le projet d'un enseignement de "philosophie religieuse comparée" était un pari pour ce professeur. Il trahit une obsession ; l'importance à ses yeux du développement de la science théologique, qui porte en elle l'avenir de la question sociale et politique, et son maintien dans sa Faculté.

Alors que les disciplines religieuses cachent un tel enjeu, comment une étude laïque des religions peut-elle à Genève s'opposer à la voix retentissante de Bouvier ? Il semble plus

---

<sup>36</sup>BOUVIER, *loc. cit.*

difficile encore de s'affranchir de la figure du précurseur en matière d'enseignement, que de quitter la tutelle théologique, lorsque l'histoire des religions est enseignée dans la Faculté des lettres.

Pour clore ce chapitre et avant d'aborder les premiers titulaires de la chaire en Section des sciences sociales, il n'est pas dénué d'intérêt de se pencher sur une lettre d'Antoine Carteret à Bouvier. Le rôle du Conseiller d'Etat dans les nominations des deux premiers professeur d'histoire des religions n'est pas très clair, mais cette lettre, du 23 novembre 1874, peut nous renseigner sur quelques aspects des débuts de la chaire.

L'année 1874 avait vu la victoire des idées de *l'Alliance libérale*<sup>37</sup>, soutenue en politique par les radicaux et par les libéraux sur le plan religieux, aux élections d'avril pour le Consistoire. A partir de cette date, la Faculté de théologie, qui seule conservait quelques priviléges dans la nomination des professeurs, perdit de fait tous ses droits. Pour être nommé à la Faculté, le titre de gradué en théologie suffisait, la consécration par la Compagnie des pasteurs n'était plus exigée. Ce changement dans la Faculté fit tomber, au désespoir des orthodoxes, un des derniers bastions de la vieille Académie séculaire. *L'Alliance libérale* s'était déjà réjoui, avant que cela ne se produise, que la consécration ecclésiastique fut remplacée par la consécration scientifique<sup>38</sup>.

Dans ce contexte, Carteret écrivit à Bouvier pour lui communiquer son opinion au sujet du texte de sa leçon d'ouverture, de l'automne 1874. Le futur Conseiller d'Etat estimait que Bouvier n'avait pas donné une idée suffisamment exacte du "Christianisme libéral".

Permettez-moi de vous faire remarquer qu'il n'est nullement un corps de doctrines, mais la liberté sous le rapport de doctrines. Il n'est sans aucune analogie de nature avec l'orthodoxie, comment pourrait-il y avoir un juste milieu entre elle et lui; ce mot bien entendu, étant pris dans une bonne acception <sup>39</sup>?

Il est tout à fait intéressant de connaître l'opinion de Carteret sur le protestantisme libéral. Cela montre qu'en réalité le maître d'oeuvre du Kulturkampf à Genève, favorable en 1872 à la séparation de l'Eglise et de l'Etat, pour "tarir une fois pour toute la source de ces dissensiments"<sup>40</sup>, ne craignait pas de soutenir quelques années plus tard le protestantisme libéral. Calcul opportuniste, car entre orthodoxie et libéralisme, le choix s'imposait. La solution des Eglises nationales, institutions contrôlées et salariées par l'Etat, satisfaisait les radicaux en politique et les libéraux dans le domaine religieux.

<sup>37</sup>*Journal des Intérêts intellectuels, moraux et religieux*. Organe des protestants-libéraux, créé en décembre 1869 par Joseph Violier, il est paru jusqu'en décembre 1885. Cf. Fritz BLASER, *Bibliographie de la presse suisse*, vol. 1, Bâle, 1956.

<sup>38</sup>Expression utilisée dans *L'Alliance libérale*, 11 avril 1874. Citée par François RUCHON, *op. cit.*, p. 291.

<sup>39</sup>Salle Sénebier. Correspondance BOUVIER, Ms. fr. 4801.

<sup>40</sup>*Mémoriaux du Grand Conseil*, 1871-1872, T. III, p. 2145. Cité par RUCHON, *op. cit.*, p. 247.

## CHAPITRE 5. LES PREMIERS TITULAIRES DE LA CHAIRE A GENEVE

Il s'agit ici de cerner les personnalités de Théophile Droz et de Ernest Stroehlin, à l'aide de notices biographiques et d'autres sources, notamment le *Journal intime* d'Amiel. Ce dernier a connu les deux premiers professeurs d'histoire des religions et a peut-être joué un rôle dans la nomination de Droz. C'est un élément qui apporte une indication quant aux débuts de la chaire d'histoire des religions.

Un article nécrologique, paru à l'occasion du décès de Droz en 1897, dans *la Revue universitaire* offre également quelque intérêt. En effet, il est rédigé par un certain Antoine Guilland, professeur à l'école polytechnique, et donc collègue de Théophile Droz. Sous la plume de Guilland, la personnalité de Droz se précise davantage que dans les notices purement biographiques. Son caractère, ses goûts littéraires, ses opinions politiques ou religieuses sont quelques peu dévoilées. En confrontant cet hommage d'un ancien collègue avec les pages peu flatteuses d'Amiel, nous espérons arriver à une image plus complète de Droz.

Pour les éléments biographiques concernant Droz, la notice rédigée par Charles Seitz, qui fut professeur d'histoire ancienne et contemporaine de 1899 à 1930, a été utile. Elle se trouve dans les *Annexes* au quatrième tome de *l'Histoire de l'Université de Genève*. Dans le cas de Stroehlin, la notice du volume d'*Annexes* est due, comme on le verra, à son remplaçant et troisième titulaire de la chaire, Paul Oltramare.

### 1. Théophile Droz (1844-1897)

Théophile Droz est né le 22 février 1844 à Tramelan, dans une famille d'horloger, qu'il quitta rapidement pour aller faire un apprentissage de graveur à la Chaux-de-Fonds. Dans cette même ville, il suivit ensuite le collège. Après avoir renoncé à la théologie, il se rendit à Genève et entreprit des études de lettres. Forcé de travailler pour gagner sa vie, avant d'avoir terminé ses études, il partit d'abord à Paris, où il travailla dans une maison de missions, puis comme précepteur en Pologne, puis se rendit ensuite en Grèce, où il occupa un poste de secrétaire à l'ambassade de Russie. Les notices ne sont pas concordantes au sujet de la formation de Droz. On peut penser toutefois qu'il a terminé ses études de lettres à Genève grâce à l'argent qu'il a pu économiser. Dans l'article de Guilland, on apprend qu'il a passé trois ans à Bonn, auprès du professeur Friedrich Diez, étudiant la philologie des langues romanes. Il est certain en tout cas qu'il était nourri de culture allemande<sup>1</sup>. En effet, Droz évoque, dans son *H.-F. Amiel, esquisse psychologique*, les circonstances de sa rencontre avec Amiel en 1869. Au cours de leurs repas

<sup>1</sup>Cf. l'article de Antoine GUILLAND, "Théophile Droz", *La Suisse universitaire*, 1897. A la page 131, l'auteur cite une phrase de Droz, dans laquelle il confesse être un déraciné. Il souligne aussi que les voyages de Droz l'avaient dépouillé de son éducation romande et que rien ne le rapprochait plus de ses compatriotes. Aux yeux de Guilland, un séjour à Paris lui aurait été bénéfique pour "nettoyer son esprit des brouillards germaniques".

dans la même pension, les deux hommes sympathisèrent et discutèrent de longues heures de la philosophie allemande<sup>2</sup>. Puis Amiel proposa la candidature de Droz au Département de l'Instruction publique, pour qu'il le remplace pendant l'hiver 1870-1871 à son cours d'histoire de la philosophie. Le remplacement se prolongea à l'été 1871 et il fut d'ailleurs question qu'Amiel renonce à sa chaire en 1872 au profit de son jeune "assistant". En 1875, Droz remplaça une fois encore le professeur d'esthétique. Parallèlement à ces suppléances, il enseigna la littérature française à l'école secondaire et supérieure des jeunes filles.

En ce qui concerne l'histoire des religions, on voit dans la notice du Livre du recteur que sa charge de 1873 était une suppléance, comme pour les remplacements en philosophie. Cela pourrait indiquer que l'on cherchait encore un titulaire mieux profilé pour cette chaire unique en Europe. A moins que ce ne soit parce que Droz était pressenti pour succéder à Amiel dans sa chaire et que l'on attendait une réponse du titulaire de philosophie.

Finalement, Amiel reprit son enseignement et on attribua à Droz la chaire ordinaire "d'Histoire des religions et d'Etude des systèmes sociaux"<sup>3</sup> le 25 juillet 1874<sup>4</sup>.

Le 20 août 1880<sup>5</sup>, le Conseil d'Etat arrête la démission de Droz, acceptée à la suite d'une lettre du professeur en date du 18 août. Nommé l'année suivante à la chaire très prestigieuse de langue et littérature française à l'Ecole Polytechnique fédérale de Zurich, Droz quitta définitivement Genève.

L'ancien professeur d'histoire des religions livra ses impressions sur l'enseignement à l'école polytechnique, dans un article de février 1896, paru dans *la Suisse universitaire*. Il explique que le cours de littérature trouvait place dans la septième section, qui regroupait des disciplines sensées apporter aux futurs savants une ouverture d'esprit et une culture générale. Théophile Droz délassait ses étudiants par des conférences légères, traitant d'auteurs contemporains, car "Voltaire, Chateaubriand, Victor Hugo même, sont déjà de trop vieilles ganaches pour ces amoureux de nouveautés"<sup>6</sup>.

Durant ses années à Genève, il fut également député au Grand Conseil dans les rangs des radicaux et rédacteur en chef du journal *la Patrie Suisse*<sup>7</sup>. A propos de la politique, le professeur Guillard nous apporte des éléments intéressants. Il décrit Théophile Droz comme un homme qui "ne partageait pas un ensemble d'idées et de préjugés politiques, religieux, littéraires".

<sup>2</sup>Théophile DROZ, "H.-F. Amiel, esquisse psychologique", *Revue de Genève*, 20 janvier 1886, p. 219.

<sup>3</sup>Notons que le cours sur les systèmes sociaux sera séparé de l'histoire des religions dès le deuxième titulaire. Georges Favon en sera chargé, en 1883.

<sup>4</sup>Extrait des registres du Conseil d'Etat, 25 juillet 1874. Cet arrêté stipule que le professeur Droz donnera deux heures de leçons par semaine, pour un traitement annuel de mille huit cents francs.

<sup>5</sup>Idem, séance du 20 août 1880.

<sup>6</sup>DROZ, "L'enseignement à l'Ecole polytechnique fédérale", *La Suisse universitaire*, Lausanne, 1896, p. 22.

<sup>7</sup>Nouveau Journal de Genève, national, politique, littéraire, commercial. Organe tout d'abord libéral, avec le titre de *Patrie de Genève*, puis de tendance radicale. Il a paru de 1871 à 1875. Cf. BLASER, *op. cit.*, vol. 2, p. 260.

En politique, il n'avait que des préférences de personnes, aucune foi. Rattaché au parti radical autoritaire, ses affinités l'auraient porté plutôt vers la nuance radicale des Fazistes. Mais là encore il ne se trouvait pas complètement à son aise. De la politique du reste, il raisonnait en philosophe et non en homme d'action. C'est ce qui explique son court passage dans la politique à Genève, de 1870 à 1874, dont il revint dégoûté à jamais. Observateur railleur, il avait vu de trop près les dessous pour croire à la sincérité des principes. Il fallait l'entendre raconter l'histoire de l'établissement du culte catholique national à Genève<sup>8</sup>.

Il collabora régulièrement à *la Tribune de Genève*, à *la Patrie*, à *l'Indépendance suisse*, etc. Plus épisodiquement, Droz rédiga des articles pour *la Semaine littéraire* ou pour *la Revue de Genève*.

L'article de Guillard nous offre une belle manière d'approcher cette personnalité sans doute plus complexe que ne laisse présager sa faible production littéraire. Guillard débute d'ailleurs ainsi son témoignage : "Droz n'est pas de ces esprits qui ont donné toute leur mesure dans leurs écrits". Il ajoute quelques lignes plus loin que Droz n'aimait pas l'action et qu'il considérait la production comme un délassement plutôt qu'une "œuvre à laquelle on doit s'atteler journellement, à heure fixe"<sup>9</sup>.

Ses opinions religieuses sont mal connues. On sait qu'il était de confession protestante, mais avait probablement renoncé à la foi. Ce virage s'était produit à la suite de son départ du canton de Neuchâtel, après qu'il eut quitté la cure où il avait trouvé un soutien pendant une période de sa vie. En effet, Droz ayant quitté son village très jeune, fut tenté un instant par la carrière de missionnaire, encouragé par le milieu religieux dans lequel il baignait. Mais venu à Genève pour ses études, il abandonna cette idée et voyagea. Son parcours est décrit par Guillard, qui en tire certaines conclusions concernant le sentiment religieux chez Droz. Sur le même mode qu'il avait défini les préférences politiques de l'ancien professeur, il insiste sur son côté anticonformiste, en religion également.

Droz ne se sentait pas en communion d'idées avec la majorité de ses compatriotes, non point seulement parce qu'il avait perdu la foi, mais parce que dans son scepticisme, il n'avait rien gardé de l'esprit calviniste. Ses négations n'avaient point la forme radicale et sèche du nationalisme protestant. Son scepticisme était souriant et indulgent, comme celui de Renan, l'écrivain français qu'il aimait le mieux. Tolérant par essence, il avait en horreur les formules tranchées et, au fond, ce libre-

---

<sup>8</sup>GUILLAND, "Théophile Droz", *La Suisse universitaire*, 1897, p. 131.

<sup>9</sup>*Idem*, p. 130.

penseur préférât à l'esprit sectaire du protestantisme libéral la forme plus souple et plus nuancée du catholicisme<sup>10</sup>.

Ce que nous livre Guilland dans ce passage est extrêmement intéressant. La référence à Ernest Renan permet de penser que Droz n'était pas si éloigné des reflexions du grand penseur de la religion, esprit tolérant et scientifique à la fois. Droz, à lire Guilland, ne se reconnaissait pas dans le protestantisme doctrinaire hérité de Calvin, et moins encore dans les formules sèches du courant libéral. En tant que premier titulaire de la chaire, il ne fut pas représentatif de ce que voulait Carteret, mais se trouve bien plutôt être l'homme de Fazy.

#### A. Théophile Droz et Henri-Frédéric Amiel

Droz confirme en effet combien il se sent étranger au protestantisme patriotique commun aux Genevois de souche. Il s'étonne par exemple qu'Amiel se sente si concerné par la question de la séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1880 et qu'il se soit tant réjoui de l'échec de la tentative. On sait que ce projet n'aboutit pas en raison de la forte mobilisation des protestants nationaux. Dans son *esquisse psychologique*, il souligne d'ailleurs le peu de tolérance que manifeste le philosophe, à l'égard des catholiques en particulier. Et s'entend répondre . "Vous ne pouvez comprendre cela ; il faut, pour le comprendre, avoir sucé le lait d'une mère genevoise"<sup>11</sup>.

Dans l'article de *la Revue de Genève*, Droz s'acquitte d'une dette, sous forme d'hommage à la "nature si exceptionnellement douée" du professeur et de l'ami défunt. Si l'on en croit le *Journal intime*, Droz tarda longtemps avant de prouver sa reconnaissance à Amiel de l'avoir "lancé à l'Académie et dans le public lettré"<sup>12</sup>. L'auteur s'en irrite dans les derniers volumes de son *Journal intime* et, dans ces occasions, ne manque jamais d'écrire quelques mots aigres au sujet de son remplaçant. Notons que Droz n'est pas le seul à faire les frais des frustations, de l'envie et de l'amertume du philosophe. Ernest Stroehlin sera plus férolement encore disséqué dans le *Journal*. Sans parler d'autres personnalités, qui ont réussi un bon mariage, connaissent des succès dans leur professorat ou tout simplement dans leur vie quotidienne et qui, pour ces raisons, inspirent à Amiel de longs soupirs plaintifs.

Théophile Droz parle d'une manière plus respectueuse de cet ami qui lui rendit un jour service en le présentant au Département de l'Instruction publique. Il note par exemple avoir

<sup>10</sup>GUILLAND, *loc. cit.*, p. 131

<sup>11</sup>DROZ, *loc. cit.*, p. 227.

<sup>12</sup>AMIEL, *op. cit.*, vol. VIII, 15 novembre 1870, p. 352. La phrase complète d'Amiel est : "Sans moi, il serait à cette heure petit régent du collège industriel, tandis que le voilà lancé à l'Académie et dans le public lettré".

bien connu Amiel, l'avoir étudié et beaucoup admiré<sup>13</sup>. Mais il lui semble important de clarifier les circonstances de sa suppléance. Droz insiste sur le fait que la démarche d'Amiel n'était pas si désintéressée, et qu'en réalité ce dernier avait été bien aise de trouver sur son chemin un homme comme Droz. Pour prouver cet état de fait qui joue en sa faveur, il cite une lettre reçue d'Amiel, peu avant son décès. Le professeur de philosophie exprime son regret de ne plus le voir à Genève, "parce que le choix de son remplaçant lui serait rendu moins facile"<sup>14</sup>.

Pourtant Amiel semble penser autrement. Dans le *Journal intime*, il écrira de Droz. "Ce n'est pas un ami, c'est un bilieux. Et les bilieux dévorent ce qui les entoure et se dévorent eux-mêmes, par pure passion"<sup>15</sup>. Et il ajoute que la reconnaissance envers son aîné passerait pour de la faiblesse aux yeux d'un darwinien comme Droz.

Th. D[roz] commence à tourner ; il devient épigrammatique et soupçonneux avec moi. Ce ne serait pas bien, car il me semble lui avoir rendu service de plusieurs manières. Mais il abuse de sa jeunesse et de sa santé, pour se dispenser de la gratitude. On ne doit rien aux faibles, et il voit que je m'affaiblis. Les darwiniens ne pèchent pas par la pitié, et il est darwinien. Du reste, il faut encore le voir venir. Un bon mouvement peut succéder à une impulsion moins généreuse. Il a trop d'esprit pour ne pas revenir à la justice<sup>16</sup>

Amiel attendit longtemps la lettre de Droz dans laquelle il le remerciait. Lorsqu'elle lui parvint enfin, il la reproduisit dans son *Journal intime*.

"Permettez-moi de vous dire combien je vous suis reconnaissant de la bonté que vous avez toujours eue envers moi. C'est vous qui m'avez introduit dans la carrière professorale. J'aurais voulu vous faire honneur et dans le cours d'une brillante carrière vous rendre publiquement hommage. L'enchaînement éternel des causes ne l'a pas permis et je ne puis que garder le souvenir de votre vaste intelligence et de votre excellent cœur"<sup>17</sup>.

Le bel hommage ne pouvait que flatter "le mentor" de Droz. Amiel avait eu raison de ce "sceptique désabusé et de son mépris de la nature humaine". Cela méritait bien de s'accorder le rôle d'une figure morale, pour qui "l'idéal n'est pas un vain mot, ni la vertu une feinte".

<sup>13</sup>DROZ, *loc. cit.* p. 219.

<sup>14</sup>*Idem*, p. 221.

<sup>15</sup>AMIEL, *op.cit.*, vol. IX, 21 octobre 1873, p. 998.

<sup>16</sup>*Idem*, vol. VIII, 10 décembre 1870, p. 406.

<sup>17</sup>*Idem*, vol. XII, 4 novembre 1880, p. 731-732.

Je suis heureux que ce sceptique désabusé ait conservé le précieux sentiment de gratitude. Qui sait si je ne tiens pas en échec son mépris de la nature humaine, puisqu'il ne peut méconnaître que j'ai été avec lui désintéressé, bon, constant et indulgent, et qu'il n'a pas découvert en moi d'hypocrisie secrète. Chacun a besoin de quelques échantillons de noblesse d'âme bien constatée pour ne pas se décourager avec les hommes et pour braver les conclusions que donne l'expérience. Le monde semble conduit par l'intérêt, la vanité, la ruse, l'apparence, mais il y a aussi des fidèles qui n'ont pas flanché devant Baal, qui ne sont ni dupes, ni désespérés. Ces exceptions prouvent que l'idéal n'est pas un vain mot, ni la vertu une feinte. Puissant service que nous rendent les êtres purs et les caractères élevés. Bénédiction secrète que de pouvoir, malgré son infirmité, être un instrument de sauvetage pour quelqu'un autre qui se noie. Cela ne rend pas fier, mais humblement joyeux<sup>18</sup>.

Antoine Guilland, on l'a vu, penchait plutôt pour un scepticisme "souriant et indulgent", qui s'apparentait à de la tolérance. Amiel au contraire continuait de dénoncer l'opportunisme de "ce brave garçon qui veut que chaque geste et chaque pas lui rapporte"<sup>19</sup>. Il poursuit dans ce sens, déconcerté qu'il est par le toupet de son jeune collègue. Et semble hésiter entre l'indignation et le quasi respect que lui impose le sans-gène et l'intelligence désinvolte du futur professeur d'histoire des religions.

Ce matin, longue visite de D[roz], qui vient toujours comme les employés des compagnies d'assurance sur la vie, s'informer de ma santé. Très intelligent, mais un peu trop intéressé. Du reste, je ne lui en veux pas. Je ne suis pour lui qu'un moyen, mais il y met quelques formes<sup>20</sup>.

Un élément important pour comprendre les débuts des enseignements en sciences sociales est l'opposition d'Amiel. Les raisons de cette attitude sont certainement diverses. Le philosophe estimait peut-être que ces cours ne seraient pas suivis par un nombre suffisant d'étudiants. Pourtant pour Fazy, la Section sociale aurait dû jouer le rôle d'un pôle d'attraction pour des élèves étrangers notamment. De même, Carteret voyait dans un enseignement de sciences morales et politiques un bénéfice pour l'Université genevoise..

Mais combien de jalouse pointe également derrière la remarque d'Amiel. Il se réjouit presque que le nombre d'auditeurs et d'étudiants réguliers ne soit pas à la hauteur des espérances. Et ainsi ne manque pas l'occasion de souligner que Carteret n'avait pas écouté son opinion.

<sup>18</sup> AMIEL, *op. cit.*, vol. XII, 4 novembre 1880.

<sup>19</sup> *Idem.*, vol. IX, p. 126.

<sup>20</sup> *Idem*, 2 mai 1872, p. 186.

(...) Appris que Droz n'avait pas un auditeur, et que Jousserandot en avait deux. Ce que je pensais est arrivé. Monsieur Carteret n'avait pas voulu me croire. Quel argent gaspillé sans utilité aucune<sup>21</sup>.

Pour ce qui est de l'argument financier, le chef de l'Instruction publique ne lui aurait peut-être pas donné tort.

Mais les choses vont tourner à l'avantage de Droz. A la date du 30 avril 1875, Amiel note dans son *Journal intime* que son ancien suppléant a demandé un congé, pour "chercher position ailleurs". Il lui souhaite bon vent, car, déclare-t-il, Droz s'est rendu antipathique à tout le monde à Genève. Amiel sera alors d'autant plus surpris d'entendre que son collègue a obtenu satisfaction et reconnaissance dans sa carrière professorale.

Appris aujourd'hui que mon suppléant en 1874 avait gagné la faveur de mes étudiants au point que ceux-ci désiraient me voir abandonner ma chaire à Th.

D[roz]. Si je l'avais su dans le temps, cela m'aurait décidé à la retraite. Et cependant on l'aurait regretté, car Th. D[roz] a tué tous ses chevaux sous lui par sa suffisance et sa précipitation. D'ailleurs le brasseur d'affaires a dévoré l'homme d'étude. *Es ginge wohl aber es geht nicht*<sup>22</sup>.

Avec satisfaction tout de même, il claironne que l'Université n'aura retiré aucun bénéfice de cette situation.

Le dernier extrait que nous reproduisons est à nouveau significatif du rôle que s'attribue Amiel dans les affaires académiques. Concerné au premier chef par cette affaire, il donne son avis au sujet de la création d'une seconde chaire de philosophie.

Le passage est extrêmement instructif quant au choix des candidats. Dans la mesure où Amiel est une source digne de foi, il est intéressant de constater que les principes anticléricaux de Carteret ne sont peut-être rien d'autre que de l'opportunisme politique. Le Département de l'Instruction publique choyait ses candidats, lorsque ceux-ci sortaient des rangs libéraux. Nous le verrons avec Stroehlin d'une manière plus claire encore, le deuxième titulaire étant étroitement apparenté à "l'état major libéral"<sup>23</sup> formé autour de Carteret.

Le président du Département m'a fait appeler. Il désire établir une seconde chaire de philosophie, et a jeté les yeux sur mon benjamin actuel, le pasteur J.-J. G[ourd]. Il

<sup>21</sup> AMIEL, *op. cit.*, vol. IX, 7 novembre 1873 p. 1018.

<sup>22</sup> *Idem*, vol. XI, 14 mars 1879, p. 946.

<sup>23</sup> Expression utilisée par Francis CHAPONNIERE, *loc. cit.*

me demande ce que je pense de ce projet, qui laissera intacte ma position et ne fera que compléter mon enseignement, comme on a ajouté des chaires annexes, à la Physique, à la Botanique, etc... Je dis mon sentiment sur la chose et sur le candidat, mais *in petto* je pense que la résolution est prise. J.J. G[ourd] est un garçon capable, mais on le comble comme auparavant T. D[roz]. Mr. Ant. C[arteret] est un homme qui s'engoue aisément. D'ailleurs *l'Alliance libérale* est son oracle, et A[u]lg. C[hantre?] est son Egérie. Autrement, il s'apercevrait que nommer professeur de philosophie un pasteur est une dérogation à tous les principes précédents, et que d'ailleurs ces deux vocations réclament chacune l'homme entier. Le plaisant, c'est que notre rapport sur le mémoire de J.J. G[ourd] qui prévaut contre nous a plus d'autorité que le rapporteur. Hélas ! C'est que notre dictateur ne peut jamais juger des choses par lui-même et en est réduit comme une femme à se confier dans ses favoris<sup>24</sup>.

Et voilà une belle pique contre Carteret. Amiel n'oublie personne et ne retient pas sa plume lorsqu'il s'agit de dénoncer l'indulgence dont certains jouissent et qui lui a tant fait défaut.

### B. Esquisse psychologique d'Amiel

En guise de réponse au *Journal intime*, dont Droz ne connaissait certainement pas les morceaux de choix à son sujet, laissons lui le dernier mot et revenons à son portrait d'Amiel. Dans son *H-F. Amiel, esquisse psychologique*, il précise qu'il ne s'étonna pas de l'annonce de la publication du *Journal intime*, car il avait bien souvent encouragé Amiel à le faire. Il lui suggérait d'ailleurs un titre : "Notes d'un songeur"<sup>25</sup>. Ce titre cache en réalité le jugement de Droz au sujet des notes intimes du philosophe. Amiel ne fut jamais, selon l'auteur, "un penseur véritable", mais seulement "un songeur, un rêveur, car il n'a point réussi à trouver une nouvelle conception de la vie et du monde qui satisfasse un moment les besoins de l'humanité pensante. Et c'est là ce que font seuls les grands penseurs"<sup>26</sup>.

C'est en psychologue qu'il envisage de décrire cet homme. Il s'arrête donc longuement sur le côté exclusivement intellectuel d'Amiel. Dans les passages qui concerne spécifiquement le caractère du philosophe, Droz n'est pas tendre, il veut montrer par exemple qu'Amiel était incomplet, ne ressentant pas le contrepoids "des appétits, des passions animales qui jouent un

<sup>24</sup> AMIEL, *op. cit.*, vol. XII, 11 janvier 1881, p. 823.

<sup>25</sup> DROZ, *loc. cit.*, p. 219.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 224.

grand rôle dans presque toutes les vies humaines"<sup>27</sup>. Il ajoute que de cette disposition mentale découlait une "inaptitude à exercer sa volonté"<sup>28</sup>.

Son absence de passions le rendit étranger aux sentiments d'amour et de haine. De plus, sa carrière professorale, pendant laquelle il avait étudié tant de systèmes philosophiques, de doctrines contradictoires, ne lui laissa aucune certitude à laquelle se raccrocher. Et son esprit se dessécha à cet exercice jusqu'à devenir "comme une grande route où passent et repassent les bataillons d'idées, mais où rien ne peut plus croître"<sup>29</sup>, à part les pages innombrables du *Journal intime*. Droz concluera d'ailleurs son esquisse en évoquant les confessions d'Amiel.

Il sera une des pages les plus intéressantes des confessions du XIXe siècle, de ce siècle qui, en fait de doctrines, a tout osé, tout compris, tout essayé, et qui, lassé de ses expériences vaines, de ses piétinements sur place, finit par cette banqueroute intellectuelle et morale qu'on appelle le pessimisme<sup>30</sup>.

## 2. Ernest Stroehlin (1844-1907)

Ernest Stroehlin est né à Genève le 19 novembre 1844. Son père était un médecin réputé de la ville. Il perdit sa mère très jeune et fut élevé tantôt par sa grand-mère maternelle, tantôt par la seconde épouse de son père, Laure Amiel, soeur cadette du philosophe<sup>31</sup>. Tout jeune déjà, Stroehlin se distingua par un goût pour la lecture et une mémoire prodigieuse. Il fit des études classiques au Gymnase de sa ville natale puis passa son baccalauréat dans la Faculté des Sciences et des Lettres, qu'il obtint en 1863. Il entra alors dans la Faculté de théologie, dont il suivit les cours pendant quatre ans, pour l'obtention d'une licence et de la consécration pastorale en 1867. Son travail de licence portait sur le théologien américain William Ellery Channing (1780-1842). Ensuite, grâce à une situation financière confortable, il put se rendre à Iéna, Heidelberg, en Hollande et à Strasbourg, où il compléta son instruction. En 1870, Stroehlin obtint son doctorat en présentant à la Faculté, de tendance libérale, de la ville de Strasbourg une thèse intitulée *Essai sur le Montanisme : un chapitre de l'histoire de l'Eglise au second siècle*. Pendant l'hiver 1870-71, il travailla comme secrétaire du journal *l'Alliance libérale*, hebdomaire qui défendait les intérêts moraux et intellectuels des protestants libéraux.

En 1872, il donna sa démission de la Compagnie des pasteurs, redevenant ainsi un laïque, ce qui ne l'empêchera pas d'être appelé au Consistoire en 1875 et d'y siéger jusqu'en 1879. Il le présidera même de 1876 à 1877. Amiel, ulcéré de la nouvelle prospérité de son "pseudo-neveu", confiera sa hargne à son *Journal intime*. Le philosophe ne pouvait pas

<sup>27</sup>DROZ, loc. cit., p. 225.

<sup>28</sup>Ibidem.

<sup>29</sup>DROZ, loc. cit., p. 223.

<sup>30</sup>Idem, p. 228.

<sup>31</sup>Cette parenté avec la famille d'Amiel vaudra bien souvent à Stroehlin le surnom de "pseudo-neveu" sous la plume de l'auteur du *Journal intime*.

supporter cette élection. Ayant jugé outrageante la lettre de démission que Stroehlin avait envoyée à la Vénérable Compagnie des pasteurs, "longue de six lignes, sèche et vide (...) ni motifs, ni regrets, ni égard. On se demande si elle est d'un homme bien élevé"<sup>32</sup>, il ne comprend pas ce retour en grâce. Il écrit aussi, à la même date, un passage important pour comprendre Stroehlin et ses options religieuses qui se dessinèrent tardivement. Amiel insiste sur l'attitude opportuniste de son neveu, attitude qui lui valut bien des succès dans la vie politique et religieuse.

Gâté à droite, intimidé à gauche, il a louvoyé jusqu'au jour de son indépendance et de son départ. Ceux qui ont couvé l'oeuf sont assez surpris du volatile qui en est sorti. Les évasifs ne se dessinent qu'assez tard<sup>33</sup>.

En politique, il compta parmi les piliers de la politique radicale de Carteret, et siéga au Grand Conseil de 1876 à 1880 ; il y traita de préférence les questions relatives à l'Instruction publique et liées aux rapports de l'Eglise et de l'Etat. Unioniste convaincu, il fit paraître en 1880 et en 1907, deux brochures qui témoignent de sa farouche opposition à la suppression du budget des cultes. Ces brochures sont révélatrices de sa formation libérale et présentent un intérêt pour connaître ses opinions sur l'enseignement théologique notamment<sup>34</sup>.

En ce qui concerne sa carrière de professeur, il fut tout d'abord nommé à l'Ecole supérieure des jeunes filles en 1877, pour un cours d'histoire et de littérature comparée, puis en 1880, succéda à Droz à la chaire d'histoire des religions, jusqu'à sa démission en 1895. Il devint alors professeur honoraire de l'Université genevoise. A propos de son enseignement, relevons l'opinion de Paul Oltramare, qui rédige la notice le concernant dans les *Annexes* déjà citées.

Ses amis disaient de lui qu'il était une "bibliothèque vivante toujours tenue au courant". De si précieux avantages lui ont été fort utiles quand il aborda l'enseignement universitaire. En effet, le programme qu'il avait à parcourir excluait précisément les deux domaines pour lesquels il semblait surtout préparé par ses travaux antérieurs, le judaïsme et le christianisme. Mais Stroehlin avait le travail rapide et un don exceptionnel d'assimilation. Il fut très vite à la hauteur de la tâche qui lui était confiée. Quand il se mit à enseigner l'histoire des religions, cette discipline était toute jeune, elle disposait de peu de ressources et cherchait encore sa méthode. L'Université de Genève avait été une des toutes premières à créer pour elle une chaire spéciale. Chose plus remarquable, tandis que partout ailleurs cette

<sup>32</sup>AMIEL, *op. cit.*, vol. VIII, 5 février 1872, p. 1248.

<sup>33</sup>Ibidem.

<sup>34</sup>Ce sont dans l'ordre chronologique, *Eglise et Etat : dialogue entre un partisan de l'union et un séparatiste*, Genève, 1879, et *Une voix contre la suppression des cultes*, Genève, 1907.

discipline dépendait des Facultés de théologie, le législateur genevois, comme s'il pressentait le caractère qu'elle prendrait une trentaine d'années plus tard, l'avait hardiment rattachée aux études sociales. Stroehlin, après treize années d'un enseignement distingué, réussit à faire tomber bien des préventions et acclimata définitivement dans son pays la science des Eugène Burnouf, des Renan et des Max Müller<sup>35</sup>.

L'avis d'Oltramare sur l'enseignement de son prédecesseur n'est peut-être pas le plus objectif qui soit. Les notices des *Annexes* sont plutôt élogieuses. On l'a vu, Francis Chaponnière se montrait un peu moins convaincu de la valeur du cours de Stroehlin. Mais en l'absence d'informations plus complètes, rien ne permet de douter de l'application du deuxième titulaire de la chaire en matière d'enseignement. Il est simplement vraisemblable que la formation libérale de Stroehlin le portait à professer l'histoire des religions dans une ligne inaugurée par Auguste Bouvier, à Genève.

Après avoir pris un congé dans son enseignement, pendant lequel Paul Oltramare le remplaça, il vécut à Paris, car son épouse, la fille de l'historien Henri Bordier, était à moitié française. Dans la capitale française, Stroehlin donna un cours à la Faculté libre de théologie protestante sur les rapports de l'Egypte et de la Chaldée avec Israël (pendant l'hiver 1895-96), puis de 1896 à 1898 à la Faculté des lettres, des cours libres sur le roman anglais.

Son épouse étant décédée en 1899, Stroehlin revint à Genève, et ne quitta plus guère cette ville. Il possédait une villa à Champel, dans laquelle il conservait précieusement une bibliothèque immense et de grande valeur. Amiel avait prédit les fruits que Stroehlin récolterait de son union avec la famille du grand historien protestant. N'avait-il pas écrit en mars 1871 : "(...) Le voilà docteur en philosophie et fiancé, millions par ci, millions par là ; une charmante femme, un délicieux beau-père ; des campagnes et des héritages, et des bibliothèques en perspective de tous les côtés"<sup>36</sup>. Amiel ne cessera de se plaindre des prodigalités de la nature envers son pseudo-neveu, en profitant pour se lamenter sur son compte. Ce qu'il reprochera toujours à Stroehlin, c'est d'être à l'origine de son éloignement d'avec Henri Bordier qu'il subit douloureusement. Ne supportant pas que l'historien lui préfère le beau-fils vaniteux plutôt que l'ami sincère et désintéressé, il tente de masquer sa colère par de l'indifférence. Cela génère des malentendus, situation qu'Amiel craint particulièrement<sup>37</sup>.

#### A. Ernest Stroehlin, le pseudo-neveu maudit d'Henri-Frédéric Amiel

<sup>35</sup>Paul OLTRAMARE, "Ernest Stroehlin", *Historique des Facultés 1896-1914*, Genève, 1914, p. 107

<sup>36</sup>AMIÉL, *op. cit.*, 21 mars 1871, p. 651.

<sup>37</sup>AMIÉL, *op. cit.*, vol. X, 30 juin 1874, p. 23. "(...) Ce rempart de figures froides me séparent du père, qui est le plus amical et le plus gentil des humains et qui doit me trouver quinzeux et ingrat. Voilà des situations désagréables. Avoir l'air de bouder tandis qu'on est au regret d'une situation changée. (...) Tant y est qu'on a l'air en rupture. Oh les malentendus".

Les adjectifs et les qualificatifs qui reviennent sans-cesse sous la plume d'Amiel au sujet de son pseudo-neveu sont vraiment peu flatteurs. Citons en quelqu'uns pour donner le ton. "Monsieur Moa"<sup>38</sup>, pour décrire la suffisance et l'orgueil de paon qui le caractérise selon Amiel, "le noble étranger"<sup>39</sup>, car le philosophe lui jalouxait ses années passées à Paris en compagnie de sa si brillante épouse, "vilain oiseau"<sup>40</sup>, "puérilité savante et barbue"<sup>41</sup>, "ami peu sûr", "parent sec", "naturel évasif et oblique, incapable de rendre un service franchement, de vous regarder en face", "triste sire, (...), cousu de petitesse", "malotru"<sup>42</sup>. A propos de l'aspect physique de Stroehlin, Amiel se montre très piquant. En juin 1870, par exemple, commentant une visite d'Ernest Stroehlin, il se plaît à ironiser sur ce jeune Docteur, "qui a maintenant de la barbe, mais a toujours ses sourcils arqués d'une expresssion si effarée qu'elle prête au ridicule"<sup>43</sup>.

Au sujet de ses aptitudes intellectuelles, Amiel juge très durement Stroehlin. Voyons par exemple son opinion sur la thèse de doctorat de Stroehlin<sup>44</sup>.

Lettre à Ernest Str[oe]hlin] (sur sa thèse doctorale) ; je lui indique nettement la partie faible, à savoir l'optimisme naïf, qui ne doute de rien, ni en critique, ni en histoire, ni en dogmatique, ce qui est une manière détournée de *jurare in verba magistri* (Horace, *Epîtres*, I, I, 14.) ; l'auteur est candide dans ses impertinences et abonde dans son sens propre tout en se croyant impartial : c'est peut-être ainsi que s'explique la contradiction entre l'audace des théories qu'il expose et la timidité effacée de sa manière d'être. Un écolier jouant aux boules avec des bombes au picrate, représente assez bien la candeur de cet enfant terrible, qui a plus d'intelligence que de jugement et de mémoire que de finesse. La lacune de ses premières années est encore là ; il manque de sens pratique et n'a pas l'air de comprendre le premier mot aux réalités de la vie, aux passions et aux caractères qui l'entourent. C'est une puérilité savante et barbue ; mais si un amour et une querelle viennent à secouer ce somnambulisme, ils feront de ce garçon un homme, ce qu'il n'est pas encore. Le merle blanc sera déniaisé, et ce ne sera pas malheureux pour lui. Pour le quart d'heure, je ne devine pas à quoi ce *scholar* universitaire pourrait être employé par ses amis, en dehors des articles d'érudition technique. Mais il se développera<sup>45</sup>.

<sup>38</sup>Amiel le surnomme ainsi, à plusieurs reprises..

<sup>39</sup>Surnom également très souvent utilisé.

<sup>40</sup>AMIEL, *op. cit.*, vol. VIII, 2 juillet 1871, p. 836-837.

<sup>41</sup>*Idem*, 18 juin 1870, p. 134-135.

<sup>42</sup>*Idem*, vol. XI, 3 novembre 1873, p. 1013-1014.

<sup>43</sup>*Idem*, vol. VIII, 18 juin 1870, p. 132-134.

<sup>44</sup>Amiel avait déjà jugé assez sévèrement la thèse de Bouvier, et sa "langue à peine française". Cf. chapitre 4.

<sup>45</sup>AMIEL, *op. cit.*, 18 juin 1870, pp. 134-135.

Avec la même verve critique, il écrira aussi, dans le vol. XI, le 9 avril 1879 : "(...) Ce long E. S[troehlin] qui n'a pas un point d'interrogation dans la tête et affirme et s'affirme toujours, m'est une énigme : comment, avec sa

Force est de reconnaître tout de même le trait de génie, dans certaines expressions. En fait, Stroehlin employa notamment sa "puérilité savante" pour rédiger quelques articles dans *le Journal de Genève*. Déjà en 1870, alors en Allemagne lorsque le conflit éclata entre les Vieux-Catholiques et le chancelier Bismarck, il adressa une correspondance suivie au *Journal de Genève* sur ce sujet. Elle parut en 1875, en un volume, sous le titre : *l'Etat moderne et l'Eglise catholique en Allemagne*.

L'année suivante, il collabora à nouveau, plus épisodiquement, à la presse genevoise. Amiel ne semble toujours pas convaincu de l'emploi qu'il s'est trouvé.

Longue lettre d'Ernest dans le *Journal de Genève* (sur la fête de Schiller à Berlin). Style fatigant : une épithète accolée à chaque substantif, et l'épithète toujours avant, selon l'habitude allemande. C'est pompeux, juvénile, ambitieux et ennuyeux. Ce qui me choque encore le plus, dans ces correspondances, c'est une vanité suffisante qui perce partout. Cette signature ridicule *Dr. Ernest Stroehlin va bien avec le reste*. Monsieur Moa s'espace et s'épate et fait un peu trop la roue<sup>46</sup>.

Le *Journal intime* devient plus intéressant encore, lorsque Amiel nous décrit les dessous des commissions d'enquête pour la nomination des professeurs. Il juge totalement incomptente celle qui est chargée d'évaluer les candidatures pour l'histoire des religions, outré que son "pseudo-neveu" recueille une fois de plus des faveurs<sup>47</sup>.

Et ce d'autant plus qu'en 1872, Stroehlin avait été, selon les mots d'Amiel, outrageant envers la Compagnie des pasteurs, mais cela ne lui avait pas fermé les portes du Consistoire. En revanche, pour ce qui était de l'Académie, Amiel était persuadé que la chance allait tourner et que ces mauvaises grâces lui barreraient enfin la route.

(...) Sa carrière naturelle semblait être le professorat, et il se ferme les deux facultés de l'Académie où il aurait pu entrer par des bravacheries acerbées, qui ne lui seront pas pardonnées, parce qu'elles sont gratuites et prémeditées<sup>48</sup>.

---

forte instruction et sa vaste mémoire peut-on être aussi dadais et aussi fatigant ? Cette suffisance bouffie d'elle-même s'aveugle sur son propre ridicule, et fait d'un homme de quelque valeur un sot, un vrai sot. Je n'entends jamais ce gros rire niais, cette jugerie impitoyable, ce bruit de bourdon en ébats sans entendre aussi le vers de Molière : Un sot savant est sot plus qu'un sot ignorant (*les Femmes savantes*, IV, III)".

<sup>46</sup>*Idem*, vol. VIII 16 novembre 1871, pp. 1074-1075.

<sup>47</sup>Rappelons qu'Amiel devait son entrée à l'Académie en 1849 à la révolution radicale.

<sup>48</sup>*Idem*, vol. IX, 10 mai 1872, p. 223.

Mais la candidature de Stroehlin pour le poste de professeur d'histoire des religions a pourtant bien été retenue. Etait-ce dû à l'incompétence de la commission, comme le pense Amiel, ou y avait-il d'autres raisons à ce choix ?

Visite de J.H[ornung]. Il m'apprend que la commission d'enquête (pour l'histoire des religions) non seulement a été nommée, mais a déjà fait son choix et présente son Rapport après-demain. Elle se compose de deux pasteurs MM. Chalumeau et Ferrier, de l'éternel B[onne]ton, et de deux professeur Eug. Ritt[er] et P. Vaucher ; c'est-à-dire de quatre personnes incompétentes sur cinq. Elle présente E. S[troehlin] en première ligne, puis Gourd, puis Ehni ; Duproix et Gab[riel] ne comptent pas. C'est donc le "noble étranger" qui l'emporte. Son arrogante fatuité en sera doublée. C'était écrit. Mais je ne puis m'intéresser à son succès, car ses procédés avec moi ont rendu les rapports impossibles, et je ne le connais plus. Qu'il ait du savoir, de l'intelligence, je n'ai pas à m'en informer ; son caractère m'est antipathique, et même me révolte en secret<sup>49</sup>.

A propos de cette candidature, nous n'avons malheureusement pas retrouvé aux Archives d'Etat la lettre que Stroehlin adressa à la Commission d'enquête. En revanche, celle de Duproix et de Ehni, qu'Amiel cite, figuraient dans la série *Instruction publique*<sup>50</sup>.

Paul Duproix se présente brièvement, il écrit de Paris, le 8 octobre 1880, en demandant de plus amples informations sur la charge de professeur en histoire des religions. Il précise également s'être présenté quelques jours auparavant pour une place de professeur en psychologie. La signature nous apprend qu'il était gradué en théologie et licencié en sciences sociales<sup>51</sup>.

La lettre du candidat Ehni est beaucoup plus complète. Ce qui frappe à la lecture, ce sont les détails qu'il donne sur son parcours d'étude. Au vu de sa formation, il était l'homme idéal pour la charge de professeur d'histoire des religions. Il a étudié le sanskrit, le zend, a suivi des cours en Allemagne surtout, parmi lesquels il a privilégié la méthode comparative dans son approche des religions indo-européennes. Il cite les lectures qui furent les siennes et qui toutes témoignent de son intérêt pour la science religieuse. Ehni prend soin d'indiquer tout ce qu'il joint à sa lettre. Nous n'avons pas vu cependant les travaux qu'il soumet à la bienveillance de la Commission. Dans cette documentation annexe, devaient figurer, d'après ses informations, les

<sup>49</sup> AMIEL, *op. cit.*, vol. XII, 27 octobre 1880, pp. 718-719.

<sup>50</sup> Archives d'Etat. Série Instruction publique. Correspondance diverse, année 1875.

<sup>51</sup> D'après le *livre du recteur*, Paul Duproix a été étudiant de l'Académie de Genève, licencié en philosophie en 1879, avant d'être nommé professeur extraordinaire de pédagogie de 1890 à 1896 puis ordinaire de 1896 jusqu'à sa mort en 1912. Il fut aussi doyen de la Faculté des lettres et sciences sociales en 1904.

Nous n'avons pas retrouvé la trace de Ehni dans le *livre du recteur*. Nous savons seulement qu'il était docteur en philosophie de l'Université de Tübingen, et qu'en cette qualité, il donna des cours de privat-docent.

extraits de conférence sur la religion de l'Inde, parus dans *la Semaine religieuse*, et bien d'autres publications. Ehni parle aussi d'une brochure qu'il a rédigée tout spécialement à l'attention des membres de la Commission. Elle concerne le mythe de Zeus et il semble particulièrement fier de l'avoir préparée "en mettant à profit les trois semaines que j'avais à ma disposition depuis l'ouverture de l'inscription"<sup>52</sup>. Le zèle empressé d'Ehni a-t-il nui à sa candidature ?

Stroehlin se trouvait de toute manière dans une position avantageuse, car il pouvait invoquer ses cours de privat-docent dans la section sociale pour briguer le poste. Les circonstances de la nomination de Stroehlin paraissent d'autant plus importantes que sur ce point, le rôle de Carteret n'est pas facilement décelable. Charles Borgeaud, dans son ouvrage sur l'Université au XIX<sup>e</sup>, explique les raisons du choix de Stroehlin plutôt que Gourd par "le déclin d'une institution surannée", à savoir le concours entre tous les candidats que permettait la loi de 1872<sup>53</sup>. Borgeaud renvoie aux séances du Conseil d'Etat. Effectivement, à la séance du 12 novembre, Carteret propose bien une mise au concours, certainement dans le but de donner une chance à tous les candidats. Etait-ce là une manœuvre pour favoriser un candidat, en l'occurrence Stroehlin, que la Commission présentait en premier, mais que le Conseil d'Etat n'admettait qu'en seconde position ?

Lorsque l'on sait que le Conseil d'Etat représentait le véritable pouvoir dans les affaires académiques —la loi de 1886 réservera davantage de poids aux organes de décision de l'Université— on peut penser que Carteret a tenté par son appel au concours d'infléchir les décisions d'un Conseil d'Etat qui n'était désormais plus sous sa coupe. Il est surprenant de penser que Carteret est peut-être victime de la loi qui porte sa marque. Le régime de 1872 accordait la toute-puissance au Conseil d'Etat. Dans les commissions d'enquête pour les nominations par exemple, seule une personne sur cinq appartenait au corps académique. Si on est d'avis que Carteret a voulu faire nommer Stroehlin, on le verrait bien ennuyé par la forte autorité d'un Conseil d'Etat qui ne veut pas de son candidat.

Toutefois, on peut également estimer qu'aux yeux de Carteret, le concours offrait une chance à Stroehlin de s'illustrer et serait alors, au contraire, la solution envisagée par l'ancien président du Conseil pour que seule la valeur du candidat l'emporte en dernière instance.

<sup>52</sup>Lettre de Ehni aux très honorés Messieurs de la Commission, chargée de faire une enquête sur les candidats à la chaire d'histoire des religions, *loc. cit.*

<sup>53</sup>Cf. sur cette affaire Charles BORGEAUD, *op. cit.*, pp. 471-472.  
L'historien affirme que le Département de l'instruction publique, dont le chef n'était plus Antoine Carteret, aurait préféré Jean-Jacques Gourd, qui n'était pourtant pas présenté en première ligne par la Commission. Carteret décida de recourir au concours entre tous les candidats. Il en fit la proposition au Conseil d'Etat, que présidait le conservateur Michel Chauvet et dont la majorité était également conservatrice, mais le Conseil d'Etat la repoussa. On renonça donc à la mise au concours, qu'autorisait encore la loi de 1872, et on nomma Stroehlin. Ajoutons que Jean-Jacques Gourd eut d'autres honneurs, il succéda à Amiel à la chaire de philosophie et devint recteur en 1896.

Cela dit, que l'on penche pour l'une ou pour l'autre solution, la mise au concours n'eut pas lieu. On procéda alors à un vote, qui donna trois voix pour Gourd et quatre pour Stroehlin. Dans la séance du Conseil d'Etat ne figure malheureusement pas le détail des voix, ce qui aurait offert une précieuse indication<sup>54</sup>.

Amiel fut donc le collègue de Stroehlin. Il le rencontrait déjà dans les dîners de famille, il lui faudrait désormais le croiser dans les couloirs de l'Université. Amiel s'en tint par conséquent à une attitude indifférente avec son "pseudo-neveu", qui masque difficilement son irritation<sup>55</sup>. Les dernières années de sa vie, il chercha à se réconcilier, ou tout au moins à trouver un "modus vivendi" dans les rapports qu'il était obligé d'entretenir avec Stroehlin. Amiel lui adressa de nombreuses lettres à Stroehlin. Ce qui lui importait, c'était surtout de ne pas paraître suspect de jalousie aux yeux des autres.

Il n'assista pas à la leçon d'ouverture de Stroehlin, qui devait avoir lieu le 24 novembre au matin, et ne se rendit pas non plus au dîner des amis de l'Union libérale, donné pour Albert Réville<sup>56</sup>.

Finalement, lassé de ce conflit stérile, Amiel se résigne à "l'indifférence polie", réservant son vrai sentiment à son *Journal intime*.

Redescendons à l'indifférence polie et passons-nous de déférence et de cordialité.

Avec les âmes mesquines et les coeurs étroits, il n'y a rien à faire, sauf la tolérance méticuleuse, qui évite de les blesser<sup>57</sup> (...)

#### B. Ernest Stroehlin et Auguste Bouvier

Stroehlin suivit vraisemblablement dans ses options en histoire des religions une ligne proche de celle du professeur Bouvier. Son éducation libérale, forgée d'abord à Genève, au contact de la Faculté de théologie puis à Strasbourg, dans une Faculté dont on connaît l'importance pour le protestantisme libéral l'y entraînait d'ailleurs. Stroehlin avait été l'élève de Edouard Reuss, le théologien qui avec Colani fonda *la Revue de Strasbourg*, en 1850.

<sup>54</sup>Cf. *Registre des séances du Conseil d'Etat*, séance du 12 novembre 1880. Il est écrit que le Département de l'instruction publique propose la nomination de Gourd. Suit la phrase "d'autres membres du Conseil d'Etat proposent Stroehlin, placée en première ligne par la Commission".

<sup>55</sup>Amiel écrit en date du 22 novembre 1880 : "Je ne sais plus quelle attitude prendre avec Ern. Str[oechlin], le plus désagréable des neveux. Il a donné un grand repas à ses nouveaux collègues, desquels je suis, et m'a laissé à l'écart. Depuis son mariage, il n'a pas négligé l'occasion d'une impolitesse blessante, ni d'un manque d'égard intentionnel. Cela va croître et embellir, puisque nous siégeons ensemble. Que faire ? la dignité me défend la plainte. D'autre part j'entends d'ici les mauvaises langues attribuer ma froideur à la jalousie. C'est bien ennuyeux pour moi. (...) Je ne demande qu'à l'ignorer ; mais il me fera du tort, et me gâtera la Faculté, comme il m'a séparé de son beau-père. (...)" *op. cit.*, vol. XII, p. 752.

<sup>56</sup>Voir Amiel, *op. cit.*, 24 novembre 1880, pp. 754-756.

<sup>57</sup>*Idem*, 19 janvier 1881, p. 836.

Une lettre retrouvée dans les papiers de Bouvier et envoyée par Stroehlin au fils de Bouvier, Bernard, à l'occasion du décès de son père, nous renseigne sur les rapports des deux hommes. Une autre lettre de Stroehlin à Auguste Bouvier, cette fois, est également révélatrice. Dans ce courrier, daté du 8 juin 1889, Stroehlin adresse à Bouvier ses remerciements pour l'instruction "si religieuse et si libérale" qu'il a donné à ses filles, pour "tout le bien spirituel (...) pour la forte et généreuse impulsion que vous avez imprimée à leur développement moral". Stroehlin déclare que les entretiens que Bouvier a eu avec ses enfants, "formeront un nouvel et indestructible lien" entre eux, "à qui il est donné de travailler dans le même domaine de la pensée"<sup>58</sup>.

A lire cette lettre, il semble bien que Stroehlin, quoique professeur d'histoire des religions dans la Faculté des lettres, se rattachait à la conception du protestantisme libéral pour approcher les différentes religions. Nous avons vu le rôle qu'a joué en France, notamment, ce courant de la religion réformée dans les progrès considérables de la discipline. Un savant comme Albert Réville, dont Stroehlin possédait l'ouvrage majeur, *les Prolégomènes*, était un hôte d'honneur de l'Alliance libérale de Genève. Il est probable également que Stroehlin ait connu le fils du titulaire de la chaire au Collège de France, Jean Réville, sur les bancs de la Faculté de Genève.

D'autre part, Stroehlin, après avoir donné sa démission de la chaire, se rendit à Paris, où il eut des contacts nombreux avec les milieux libéraux, grâce à l'appui de son beau-père Henri Bordier. Il collabora à *l'Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, qui fut le doyen de la Faculté de théologie réformée de Paris.

Dans la lettre d'hommage que l'ancien professeur d'histoire des religions adresse à Bernard Bouvier, il insiste sur "la profonde émotion" que "l'élite du monde protestant" ressentait à la séance d'ouverture de la Faculté de théologie de Paris. Stroehlin parle de Bouvier comme de son maître avant qu'il ne devienne son collègue et ami. Les relations des deux hommes dataient de trente ans. C'est à l'automne de 1863 que Stroehlin fait remonter sa première rencontre avec Bouvier. Leurs vues en matière de dogmatique étaient alors, selon les mots de Stroehlin "très divergentes", mais il fut immédiatement "conquis par son ouverture d'esprit et sa curiosité scientifique toujours en éveil". Stroehlin évoque également les longues soirées passées auprès de Bouvier où il goûtait "la communauté d'esprit partagée dans un même idéal religieux", renforcé par "le même dégoût pour toutes les étroitures politiques, théologiques et sociales".

Stroehlin écrit enfin qu'il comprenait également Bouvier lorsque celui-ci éprouvait "une réelle douleur de voir sa sainte activité non comprise, ses efforts mal interprétés". De même le chagrin que lui causait le positivisme de ses compatriotes s'expliquait pour Stroehlin par "son

---

<sup>58</sup>Salle Sénebier. *Correspondance Bouvier*. Ms. fr. 4801/12. Citations tirées de la lettre à Bouvier père.

enthousiasme pour le progrès qui se conciliait si bien avec son respect filial pour la vieille Genève".

Stroehlin conclut sa lettre en rappelant que sa famille se sent unie à celle de Bernard Bouvier par "le souvenir vénéré" de leur excellent père<sup>59</sup>.

On peut voir que l'enseignement de Bouvier et sa personnalité ont influencé Stroehlin. Les positions très opposées à la séparation de l'Etat et de l'Eglise, obéissant à une réaction épidermique de protestant-national, sont caractéristiques des protestants libéraux. Dans son *Eglise et Etat : dialogue entre un partisan de l'unior et un séparatiste*, datant de 1879, Stroehlin base son argumentation principalement sur la particularité de Genève, qui tient de sa tradition protestante le fait qu'elle a pu vaincre des conflits importants au cours de son histoire. Une belle place est réservée à la Faculté de théologie, et Stroehlin remercie d'ailleurs son contradicteur, Walther, de lui donner l'occasion de défendre cette noble institution. La forme dialoguée rend la lecture plaisante. Toutefois, le parti-pris très orienté de laisser beaucoup plus d'espace de parole et une argumentation plus soignée à l'unioniste Ernest plutôt qu'au séparatiste Walther frappe d'emblée.

Dans cette brochure, Stroehlin met son érudition et sa mémoire au service d'une cause, l'Eglise nationale, et d'une institution, la Faculté de théologie, libérale. Il évoque par exemple, à l'appui de sa thèse, une situation allemande emblématique de ce que l'orthodoxie devrait reconnaître au libéralisme. La réconciliation du théologien Schleiermacher père avec les idées de son fils Friedrich, témoigne, pour Stroehlin, de la force prometteuse du libéralisme.

S'il demeura personnellement attaché à l'orthodoxie, il n'en finit pas moins par comprendre la droiture intellectuelle de son fils, le sérieux de ses recherches, son christianisme réel, le bien qu'il faisait autour de lui soit comme prédicateur, soit comme théologien<sup>60</sup>.

Lorsqu'il cite les savants protestants qui ont fait progresser la cause du christianisme en s'engageant dans les voies de la critique, il rejoint plus que jamais les vues de Bouvier.

Stroehlin poursuit son argumentation avec des références à la situation genevoise, pour montrer que la question pressante n'est pas la séparation de l'Eglise et de l'Etat, mais "la distinction toujours plus tranchée du temporel avec le spirituel". Stroehlin se montre tout de même confiant dans l'avenir, "malgré les nuages toujours plus épais qui s'accumulent à l'horizon".

<sup>59</sup>Correspondance Bouvier. Ms. fr. 4813/6. Les passages entre guillemets sont tous tirés de la lettre de Stroehlin à Bouvier fils.

<sup>60</sup>Ernest STROEHLIN, *Eglise et Etat : dialogue entre un partisan de l'unior et un séparatiste*, Genève, 1879, p. 88.

Pour continuer à espérer et ne pas perdre courage, Stroehlin, prêtant voix à son double Ernest, ravive le souvenir de Channing, son théologien de préférence à qui il avait consacré sa thèse, et rappelle ses paroles.

La vie est véritablement une bénédiction pour nous. Quel monde serait le nôtre si je pouvais voir les autres aussi heureux que nous ! Oui, malgré l'obscurité qui l'enveloppe, le monde est bon. Plus je vis et plus je vois la lumière qui perce à travers les nuages. Je suis sûr que le soleil est là haut<sup>61</sup> !

Ernest nous offre en conclusion de cette phrase une preuve de son attachement à la vie spirituelle, en déclarant que "Dieu n'a pas si visiblement protégé l'Eglise de Genève à travers toutes les phases de sa glorieuse existence, pour l'abandonner dans notre siècle sans boussole aux caprices de la tempête"<sup>62</sup>.

Quelques lignes plus haut, il avait rapporté les paroles que Renan prononça à l'occasion de son discours de réception à l'Académie française, le 3 avril 1879. Elles exprimaient, selon Stroehlin, la "perpétuité du sentiment religieux"<sup>63</sup>. Renan appelait de ses voeux la science, qui allait être en mesure d'offrir une nouvelle lumière. L'histoire des religions devait profiter de cet appel, car Renan estimait que ne pas parler de la religion, à l'aide des outils de la science, c'était risquer de la supprimer.

Stroehlin, dans cette brochure moins anodine qu'elle ne paraît à première vue, évoque donc sa foi et la justifie en défendant l'union du spirituel et du temporel.

Renan, lui, confessa un jour : "Tout ce que j'ai fait n'est qu'une brillante sépulture de ma foi perdue"<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> STROEHLIN, *loc. cit.*, p. 89.

<sup>62</sup> STROEHLIN, *loc. cit.* p. 89.

<sup>63</sup> Stroehlin cite Renan, qui aurait prononcé devant l'Académie : "Enfants, disons-nous des hommes antiques, enfants qui n'avaient point d'yeux pour voir ce que nous voyons. Enfants dira de nous l'avenir, qui pleuraient sur la ruine d'un millenium chimérique et ne voyait pas le soleil de la vérité nouvelle blanchir déjà derrière eux les sommets de l'horizon", *loc. cit.*, p. 86

<sup>64</sup> La citation est tirée de l'édition de Henriette PSICHARI, *op. cit.*, et reprise par Maurice OLENDER, *op. cit.*, p. 96.

## CONCLUSION

En 1928, la Faculté des lettres perdit la chaire d'histoire des religions au profit de la Faculté de théologie, devenue autonome la même année. L'existence d'une étude historique du "fait religieux" se trouvait une fois de plus remise en cause. L'Université de Genève, qui avait montré une précocité et une audace rare en accueillant cet enseignement, ne put s'opposer à ce que cette discipline encore neuve figure au programme de l'Université certes, mais ne passe en Faculté de théologie.

Si l'on regarde le parcours de cette discipline à Genève, on le trouvera particulier. L'histoire des religions, dans l'Université genevoise se trouvait en effet liée à sa naissance aux sciences sociales et donc marquée par l'esprit positiviste du XIXe siècle. Dans le même temps cependant, cette discipline ne se posa pas en rupture avec les enseignements de science religieuse, professés en théologie.

Nous avons vu que les moyens financiers ont manqué pour les enseignements de sciences sociales. L'histoire des religions semble donc n'avoir jamais été considérée à ses débuts comme une matière suffisamment importante et on ne concéda pas de gros sacrifices pour elle. D'autre part, pour que la chaire s'émancipe de la tutelle étouffante de la théologie, une séparation plus franche avec le milieu théologique aurait été souhaitable. La formation, les aspirations philosophiques et le climat politique et religieux dans lequel baignèrent les premiers titulaires de la chaire expliquent peut-être pourquoi Genève n'alla pas jusqu'au bout de sa "folle échappée", de son élan pour ces nouvelles disciplines que l'on regardaient encore souvent avec scepticisme ?

James Fazy, dans l'abstraction des discours, avait imprimé aux sciences sociales une force telle que le plaidoyer en leur faveur prenait une allure révolutionnaire. L'organisation, concrète cette fois-ci d'une Section particulière pour elles, à l'intérieur de la Faculté des lettres, fut en réalité le fait d'un autre homme, Antoine Carteret. Alors que penser de l'attitude du chef du Département de l'Instruction publique ?

Dans l'affaire des cours libres de Stroehlin, que Carteret voulait inscrire en théologie, on le voit réticent à l'annonce d'une telle matière. Ajoutons, à sa décharge, qu'il avait peut-être pressenti dans l'intitulé de Stroehlin les germes de querelles, de conflits, de polémiques. Le titre fut d'ailleurs modifié et, grâce à l'intervention de Carl Vogt, Stroehlin put professer en marge de la Faculté de théologie. On peut penser également que Carteret estimait plus favorable de mettre les cours de Stroehlin dans la Faculté de théologie. Manière de la réveiller d'un certain somnambulisme, si l'on en croyait l'ambition de Stroehlin. Derrière le projet scientifique se cachait probablement le soutien politique aux protestants libéraux. Cette hypothèse est d'autant plus probable qu'elle correspond à la situation politique et religieuse que connaissait Genève. Cela donne une indication sur les orientations qui prévalaient au sein du Département de

l'Instruction publique lorsque la nouvelle discipline s'est faufilée dans l'Université genevoise. La question de la laïcité se pose d'une manière fondamentalement différente dans un contexte catholique ou au contraire réformé. En France par exemple, les enseignements d'histoire des religions ont dès le début manifesté une plus grande rupture avec les milieux théologiques.

S'attacher aux débuts de la chaire d'histoire des religions révèle des personnalités digne de curiosité. Que l'on pense la chaire orientée ou non politiquement, l'intérêt de cheminer au côté de professeurs aussi divers et attachants que le sceptique et insaisissable Théophile Droz, l'unioniste convaincu, Ernest Stroehlin ou l'indianiste distingué Paul Oltramare demeure.

Les théologiens, qui s'exprimaient par l'intermédiaire de leur doyen en 1895, avaient appelé de leurs voeux le maintien d'un enseignement dont ils appréciaient la valeur. Le professeur Oltramare, avec son attitude respectueuse et sa manière bien à lui d'approcher les convictions d'autrui, rendait certainement son enseignement attrayant pour la Faculté de théologie. En 1928, Oltramare disparu, il ne reste que peu d'arguments plaident pour le maintien des cours d'histoire des religions en lettres. Combattue à gauche par les socialistes, qui croyaient combattre la religion en s'attaquant à la chaire d'histoire des religions, elle se trouvait dans le même temps guettée par les tentations de fonder à nouveau un enseignement de type apologétique. La longue absence de cours de ce type dans les programmes de la Faculté des lettres permit peut-être à ses défenseurs laïques de trouver de nouvelles forces. La chaire retourna finalement dans sa Faculté d'origine dans les années 1960.

A la suite d'une discussion, suivie d'autres, sur l'histoire des religions avec M. Dermange, assistant en éthique à la Faculté de théologie, surgirent de nouvelles interrogations. M. Dermange parlait de l'histoire des religions comme d'une science qui trouve sa pertinence lorsque celui qui l'étudie croit à son objet. Il s'agirait donc de savoir si l'historien des religions doit adhérer et se trouver en sympathie avec la religion qu'il étudie ou s'il tente avant tout de donner un éclairage, à l'aide des outils rationnels, aux manifestations historiques du phénomène religieux.

Dans quelle finalité s'intéresse-t-on à la religion ? De quel droit se permet-on d'évoquer l'objet le plus insaisissable et le plus essentiel de l'expérience humaine ? Cherche-t-on dans sa foi les réponses et les explications d'une spiritualité autre ? Puis-t-on dans la spiritualité, parfois païenne, en tout cas différente de la sienne, une forme de religiosité, une manière de vivre la religion que l'on pourrait ensuite appliquer à sa foi propre ? Doit-on se taire devant les religions autres ?

Les hommes du XIX<sup>e</sup> siècle ont vécu d'une façon saillante le conflit, qui se jouait entre d'une part l'idéologie du progrès, scientiste, et d'autre part le besoin humain de s'inventer encore des fables, des survivances de religiosité, des attaches à la transcendance. Positivisme, qui voulait supprimer la religion, la regardant comme un stade dépassé, contre romantisme qui la redécouvrait, la magnifiait en lui prêtant le langage universel des mythes.

Un homme comme Renan, tentant la synthèse entre sympathie pour le "religieux" et analyse critique, en arrive à défendre une science religieuse qui refuse de se taire devant la diversité :

Eternelles et sacrées dans leur esprit, les religions ne peuvent l'être également dans leurs formes, et l'histoire serait mutilée dans sa plus belle partie si elle était obligée de tenir compte des exigences dogmatiques qui ne permettent pas aux sectes de s'avouer leurs côtés faibles. Que dis-je ? Elles seraient supprimées : car les exigences des sectes diverses étant contradictoires, il s'en suivrait que, pour n'en blesser aucune, il faudrait garder le silence sur la maîtresse partie du développement humain<sup>1</sup>.

Les études religieuses devaient donc vivre. L'histoire se réservait d'ailleurs la plus belle partie de sa "mission" lorsqu'elle s'attachait à cet objet particulier.

Toute autre est l'opinion d'une Mme de Staél, pour qui parler de la religion revient à lui enlever sa part de mystère et l'assécher.

Il est difficile d'être religieux à la manière introduite par les esprits secs, ou par les hommes de bonne volonté qui voudraient faire arriver la religion aux honneurs de la démonstration scientifique. ce qui touche si intimement au mystère de l'existence ne peut être exprimé par les formes régulières de la parole<sup>2</sup>.

Ces attitudes témoignent magnifiquement des diverses façons d'approcher la religion et de résoudre l'opposition entre science et spiritualité. L'actualité de ces formules frappe pourtant et de tels questionnements paraissent opportuns aujourd'hui encore.

L'histoire des religions est évaluée, examinée, disséquée, on ne comprend pas toujours la pertinence de son étude, l'intérêt de son objet. Tout dernièrement, en mai 1996, dans un rapport d'évaluation de la recherche en sciences humaines, le professeur Jacques Waardenburg reproche au délégué Ivo Meyer et au rapporteur Karel Hanke-Wehrle, qui se sont occupés de la science des religions et de la théologie, de confondre justement trop souvent les deux disciplines. Pour le professeur de Lausanne, il est absurde de comparer les deux matières, car leur taille, sur le plan universitaire, est totalement disproportionnée. Ce qui est intéressant dans le rapport, c'est le rôle que le professeur de Lausanne attribue à la science des religions. Nous retrouvons en partie les interrogations du début, c'est-à-dire à quoi sert l'étude des religions ?

---

<sup>1</sup>Ernest RENAN, *Préface aux Etudes d'histoire religieuse*, op. cit., p. 19.

<sup>2</sup>Germaine DE STAEL, *De l'Allemagne*, chapitre IV, "La religion et l'enthousiasme".

Est-ce une discipline universitaire à visée pratique, qui produit des personnes compétentes sur la religion, autorisées à parler de la religion, mais aussi des phénomènes ésotériques, des sectes ? On serait tenté à ce moment-là de fonder une sorte de nouvelle éthique, non plus basée sur les dogmes d'une théologie, mais sur une connaissance, soi disant objective, de la religion.

Jacques Waardenburg pense en tout cas que l'histoire des religions doit acquérir une plus grande solidité et que l'on devra de plus en plus compter avec ses enseignements. Il prend également la défense d'une science des religions qui a pour corollaire la connaissance des langues, des éléments ethnologiques, etc. Il estime que le côté pluridisciplinaire de la science des religions n'a pas été suffisamment pris en compte et regrette que l'évaluation ait été le fait d'un théologien et non d'un scientifique de la religion<sup>3</sup>.

Un autre rapport très intéressant datant de 1975 et émanant de l'Académie suisse des sciences humaines nous montre que la théologie avait été mis en cause quant à sa place dans les Universités. Jean-Louis Leuba, théologien de Lausanne, signe une courte contribution dont le titre donne le ton au rapport ; "la théologie a-t-elle sa place à l'Université ?" Il écrit à cette occasion que la théologie n'a pas à se justifier par rapport à l'Université, car elle a existé en dehors d'elle, mais s'est trouvée aussi parfois à l'origine des premières Universités en Europe médiévale. La théologie, qui est selon ses mots une "réflexion critique sur le langage spontané de la foi"<sup>4</sup>, gagne toutefois à être présente à l'Université. Elle vivifie les autres disciplines qui obéissent au même effort de rationalité et est à son tour stimulée par d'autres matières universitaires. Non sans humour, il parle de sa discipline qui poursuit le "but", improvable et dont le chercheur n'est jamais digne, de témoigner de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Cela lui permet d'ajouter au passage que cette mission prépare les théologiens plus que tout autre chercheur à se méfier du dogmatisme qui guette la théologie.

Mais il ajoute également, au sujet de la place que doit réservé l'Université à sa discipline :

(...) Il est évident par ailleurs que l'attitude des Universités dépendra en partie de la capacité des théologiens à poser ces questions-là avec suffisamment de clarté, de courage, de liberté et d'humour. En partie : car rien ne garantit à l'Evangile et à ce qui vient de l'Evangile une audience immédiate, ni même une audience tout court.

<sup>3</sup>Cf. Conclusions et critiques de la Société suisse pour la science des religions, sous la présidence de Jacques WAARDENBURG et de Axel MICHAELS, *Rapport d'évaluation de la recherche en sciences humaines en Suisse*, 1996, pp. 105-108.

<sup>4</sup>Rapport de gestion de l'ASSM (Académie Suisse des Sciences Humaines), La théologie a-t-elle sa place à l'Université ?, sous la dir. de Jean-Louis LEUBA, 1975, p. 292.

Quoiqu'il en soit, la théologie, dans la mesure où elle est fidèle à son objet, continuera à interpeller l'Université, car la révélation de Dieu ne relevant pas des aléas de l'histoire, son attestation n'en relève pas non plus<sup>5</sup>.

La théologie, situant son objet en dehors de l'histoire, se préserve des objections. L'histoire des religions, elle, continuant de se réclamer de l'histoire, accepte, avec modestie, de ne relever "que" des sciences humaines.

---

<sup>5</sup>*Idem*, p. 295.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. SOURCES

Archives de l'Université de Genève (Quai du Seujet)

*Pièces diverses et correspondances 1873-1894* (en quatre cartons)

*Registres des séances du Bureau du Sénat 1874-1901* (quatre volumes)

*Registres des séances du Sénat 1873-1909* (trois volumes)

*Registres des Procès-verbaux de la Faculté des lettres et des sciences sociales 1874-1901* (deux volumes )

Archives d'Etat

*Série Académie et Instruction publique*

Archives du Département de l'Instruction publique, dès 1900. (Annexe Terrassière)

Département des manuscrits de la Bibliothèque Publique et Universitaire

*Papiers BOUVIER* ( catalogue des Manuscrits T. XXIV, inventaire détaillé)

*Cours académiques* : Bouvier, cours d'apologétique et cours d'histoire des religions

*Archives CHAPONNIERE* (concernant Stroehlin)

Correspondance diverse de Stroehlin.

*STROEHLIN, coupures de presse 1904-1905*

*Papiers OLTRAMARE*

Trois lettres d'Oltramare à Edouard Naville, pour le Congrès des orientalistes (1894)

Une vingtaine de lettres à Naville entre 1906 et 1926

Bibliothèque Publique et Universitaire

*Lois, rapports sur l'Instruction Publique, 1831-1885,* (2 cartons et 2 volumes)

*Lois, règlements, rapports et autres concernant l'Instruction Publique, 1826-1933,* (1 volume)

*Université de Genève. Règlements et projets de règlement , 1873-1903,* (1 carton)

*Programmes des cours de l'Académie et de l'Université*

Sources officielles

*Mémoriaux des séances du Grand Conseil*

*Recueil authentique des Lois et Actes du Gouvernement de la République de Genève*

*Registres du Conseil d'Etat*

*Extraits des Registres du Conseil d'Etat. Arrêtés* (pour les nominations et les démissions)

## Autres sources

H-F. AMIEL, *Journal intime*, édité sous la direction de Bernard Gagnebin et Philippe Monnier, Lausanne, 1976-1994, 12 vol.

Auguste BOUVIER, *Apologétique actuelle*, leçon d'ouverture donnée à l'Auditoire de théologie le 27 janvier 1862, Genève, 1866.

Auguste BOUVIER, *Pourquoi je ne signe pas la déclaration de principes*, Genève, 1870

Auguste BOUVIER, *Les sciences théologiques au XIXe siècle*, Genève, 1871.

Auguste BOUVIER, "Les Missions, premier discours", *Nouvelles paroles de foi et de liberté*, Genève, 1885.

Auguste BOUVIER, "Les Missions, deuxième discours", *Nouvelles paroles de foi et de liberté*, Genève, 1885.

Théophile DROZ, "H-F. Amiel, esquisse psychologique", *Revue de Genève*, 1886.

Théophile DROZ, "L'enseignement à l'Ecole polytechnique fédérale", *La Suisse universitaire*, Lausanne, 1896.

James FAZY, "De l'étude des sciences sociales à Genève", *Bulletin de l'Institut national genevois*, T. XVIII, (1873).

Antoine GUILLAND, "Théophile Droz", *La Suisse universitaire*, Lausanne, 1897.

Comte GOBLET D'ALVIELLA, *Introduction à l'histoire générale des religions, résumé du cours public donné à l'Université de Bruxelles en 1884-1885*, Bruxelles, 1887.

*Lettres anonymes d'un père de famille à un membre du Conseil d'Instruction*, (cinq lettres, appelées aussi *Lettres vertes*), Genève, 1839-1840. (Auteur vraisemblable Albert RILLIET de CANDOLLE).

*Lettre anonyme défendant l'Académie à l'auteur des lettres anonymes qui attaquent l'Académie, par un neutre*, Genève, 1840. (Auteur probable James FAZY).

Max MULLER, *Essai sur l'histoire des religions*, 2ème édition, Paris, 1872.

Max MULLER, *La science de la religion*, Paris, 1873.

Paul OLTRAMARE, L'évolutionnisme et l'histoire des religions", *Revue de l'histoire des religions*, 43, (1901).

Paul OLTRAMARE, *Vivre, essai de biosophie théorique et pratique*, Genève, 1919.

Ernest RENAN, "Etudes d'histoire religieuse", *Oeuvres complètes*, T. VII, édition établie par Henriette PSICHARI, Paris, 1955.

Albert REVILLE, *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*, Paris, 1880.

Albert REVILLE, *Prolégomènes à l'histoire des religions*, 2ème édition, Paris, 1880.

Albert REVILLE, "Introduction à l'enseignement des sciences religieuses à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes", *Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, vol. I, Paris, 1889.

Jean REVILLE, "La situation actuelle de l'histoire des religions", mémoire lu au Congrès international d'histoire des religions de Paris en 1900, *Revue de l'histoire des religions*, 43, (1901).

Ernest STROEHLIN, *Eglise et Etat : dialogue entre un partisan de l'union et un séparatiste*, Genève, 1879.

Ernest STROEHLIN, *Une voix contre la suppression du budget des cultes*, Genève, 1907.

Ernest STROEHLIN, *Catalogue des livres modernes provenant de la bibliothèque de Ernest Stroehlin*, Genève, 1910.

SYLLABUS, ou résumé des principales erreurs de notre temps, qui sont signalées dans les allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques de Notre Très-Saint Père le Pape Pie IX, Genève, 1873.

Cornelius-Petrus TIELE, *Manuel de l'histoire des religions. Esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes*, traduit par M. Vernes, Paris, 1880.

Maurice VERNES, *Avant-propos* (traduction du Manuel d'histoire des religions de TIELE), Paris, 1880.

Maurice VERNES, "Introduction", *Revue d'histoire des religions*, 1, (1880).

Maurice VERNES, " De la théologie considérée comme science positive et de sa place dans l'enseignement laïque", *Mélanges de critique religieuse*, Paris, 1880.

Maurice VERNES, "Les caractéristiques de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, la section des sciences religieuses, et sa place dans l'enseignement supérieur français", *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, (1916-1917).

## 2. OUVRAGES ET ARTICLES

### Généralités

Jean BAUBEROT, *Histoire religieuse de la France*, Paris, 1975.

Alfred BERCHTOLD, *La Suisse romande au cap du XXe siècle, portrait littéraire et moral*, 2ème édition, Lausanne, 1966.

Louis CAPERAN, *Histoire contemporaine de la laïcité française*, Paris, 1957, 3 vol.

- Olivier FATIO, "Genève", *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, 1995.
- Alexandre GUILLOT. *Pasteurs et prédictateurs de l'Eglise genevoise depuis Calvin jusqu'à nos jours*, Genève, 1896.
- Paul GUICHONNET, sous la dir. de, *Histoire de Genève*, Toulouse, Lausanne, 1974.
- Henri HEYER, *L'Eglise de Genève*, Genève, 1974.
- Rémi JEQUIER et Monique RIBORDY, "Les religions", *Encyclopédie de Genève*, T. 5, Genève, 1896.
- Bénédicte MANI, *Etre catholique à Genève au temps du Kulturkampf (1870-1878)*, mémoire de licence, Université de Genève, 1995.
- William MARTIN, *La situation du catholicisme à Genève 1815-1907*, Lausanne, 1909.
- Marc PFEIFFER, *Der Kulturkampf in Genf : 1864-1873 mit besonderer Berücksichtigung der Ausweisung von Bischof Mermillod*, Zürich, 1970.
- J-E. ROBERTY, *Auguste Bouvier, théologien protestant*, Paris, 1901.
- François RUCHON, *Histoire politique de Genève, de la Restauration à la suppression des cultes (1813-1907)*, Genève, 1953, 2 vol.
- Université, enseignements et Instruction publique
- Anthony BABEL, "Notes sur l'enseignement des sciences économiques et sociales à Genève", *Publications de la Faculté des sciences économiques et sociales à l'Université de Genève*, III, 1941.
- Charles BORGEAUD, *Histoire de l'Université de Genève. L'Académie et l'Université au XIXe siècle (1814-1900)*, T.3, Genève.
- Giovanni BUSINO et Sven STELLING-MICHAUD, *Matériaux pour une histoire des sciences sociales à Genève 1873-1915*, Genève, 1965.
- Etienne CHENNAZ, *L'Instruction publique au cours du XIXe siècle à Genève*, Genève, 1914.
- Paul-F. GEISENDORF, *L'Université de Genève : quatre siècles d'histoire*, Genève, 1959.
- Henri HAUSER, *L'enseignement des sciences sociales. Etat actuel de cet enseignement dans les divers pays du monde*, Paris, 1903.
- Historique des Facultés de 1872 à 1896, L'Académie et l'Université de Genève au XIXe siècle, Annexes*, T. 3, Genève, 1934.
- Historique des Facultés de 1896 à 1914*, Genève, 1914.
- Historique des Facultés et Instituts de 1914 à 1956, Université de Genève de 1914 à 1956, Annexes*, T. 4, Genève, 1959.

Marco MARCACCI, *Histoire de l'Université de Genève (1559-1986)*, Université de Genève, 1987.

Paul-Edmond MARTIN, *L'Université de Genève de 1914 à 1956*, T.4, Genève, 1958.

Rapport de gestion de l'ASSM (Académie Suisse des Sciences Humaines), *La théologie a-t-elle sa place à l'Université ?*, sous la dir. de Jean-Louis LEUBA, 1975.

Rapport de base pour la théologie et la science des religions. Evaluation de la recherche en sciences humaines en Suisse, Ivo MEYER, Karel HANKE-WEHRLE, mai 1996.

Bernard REYMOND, "Quand la théologie de la Faculté de Genève était tentée de virer à la psychologie religieuse", *Actualité de la Réforme*, Publications de la Faculté de théologie de Genève, n. 12, (1987).

### Histoire des religions

Jean BAUBEROT, sous la dir. de, *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, 1987. En particulier les contributions de François LAPLANCHE, "Philologie et histoire des religions en France au XIXe siècle" et de Emile POULAT, "L'institution des sciences religieuses".

Philippe BORGEAUD, "Le problème du comparatisme en histoire des religions", *Revue européenne des sciences sociales*, Genève, T. XXIV, n. 72, (1986).

Philippe BORGEAUD, "Le sacré et le profane, genèse d'un concept "opératoire" en histoire des religions", *Revue d'histoire des religions*, T.CCXI-4, (1994).

Angelo BRELICH, *Ai margini del 10e Congresso Internazionale di Storia della Religione*, Roma, 1960.

Angelo BRELICH, *Introduzione alla storia della religione*, Roma, 1966.

Giovanni FILORAMO, Carlo PRANDI, *Le scienze delle religioni*, Brescia, 1987.

Marc-Mathieu MUNCH, *La Symbolique de Friedrich Creuzer*, publication de l'Université de Strasbourg (fasc. 155), Paris, 1973.

François LAPLANCHE, "La méthode historique et l'histoire des religions, les orientations de la Revue d'histoire des religions", *Les cahiers de la recherche en science de la religion*, Université de Laval, vol. 10 (1991).

Maurice OLENDER, *Les langues du Paradis, Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, 1989.

### **3. INSTRUMENTS DE TRAVAIL**

Fritz BLASER, *Bibliographie de la presse suisse*, Bâle, 1965, 2. vol.

*Encyclopédie des sciences religieuses*, sous la dir. de Frédéric-Auguste LICHTENBERGER, Paris, 1877-1882, 13 vol.

*Encyclopédie du protestantisme*, sous la dir. de Pierre GISEL, Paris/Genève, 1995.

*Encyclopedia of religions*, sous la dir. de Mircea ELIADE, New-York, 1987, 15 vol.

Suzanne STELLING-MICHAUD, *Livre du Recteur, notices biographiques des étudiants de l'Académie*, Genève, 1966-1980, vol. 2 à 6.

Charles SORET, *Catalogue des ouvrages, articles et mémoires des professeurs de l'Université de Genève*, Genève, 1896, (Documents pour servir à l'histoire de l'Université, IV).

Recueil Le Fort, n. 47, 61 et 89.

Classeurs avec notices biographiques, aux Archives d'Etat