

L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés : entre polythéisme gréco-romain et protestantisme allemand

Autor(en): **Calame, Claude**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): - **(2005)**

Heft 4

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870135>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'HISTOIRE COMPARÉE DES RELIGIONS
ET LA CONSTRUCTION D'OBJETS DIFFÉRENCIÉS:
ENTRE POLYTHÉISME GRÉCO-ROMAIN
ET PROTESTANTISME ALLEMAND

Notamment quand elle est envisagée dans une perspective anthropologique, l'histoire des religions exige un regard décentré; ce décentrement requiert une démarche comparative et critique, ceci à d'autant plus forte raison que les affinités s'avèrent nombreuses entre la méthode adoptée et l'objet qu'elle permet de délimiter. Une incursion dans le polythéisme grec d'une part, dans le christianisme protestant de l'autre, entre religion autre et religion propre, permet de montrer que si l'histoire des religions ne peut échapper à l'orientation que donnent à l'approche choisie autant l'objet choisi que le paradigme dont dépend l'historien anthropologue, en revanche le triangle comparatif peut conduire histoire et sciences des religions à éviter les écueils absolutistes de toute perspective théologique.

«Historiquement, l'Université de Lausanne a d'abord été créée pour former des pasteurs. Un héritage de la Réforme [...]. Aujourd'hui, la Faculté de théologie ne poursuit pas ce seul but. Elle offre un lieu interdisciplinaire qui réfléchit aux questions des religions. Ce domaine rencontre une demande de plus en plus forte dans la société». Telle est la «bonne nouvelle» que diffuse Pierre Gisel dans un numéro récent du mensuel portant ce titre même, organe mensuel de l'«Église protestante vaudoise»¹. Cette déclaration est fondée sur deux méprises: du point de vue historique d'abord, ce n'est qu'en 1890 que l'Académie est devenue une Université composée de cinq Facultés, parmi lesquelles la Faculté de théologie protestante² qui a repris la

¹ P. Gisel, «La théologie a sa place à l'Université», p. 5.

² L'Académie de Lausanne a été fondée 1537, un an après le contrôle pris par

fonction de formation des ministres du culte (Droit, Lettres, Sciences, Médecine, Théologie). Par ailleurs l'indéniable demande actuelle en connaissances universitaires dans le domaine des religions émane de la Faculté des lettres et de la Faculté des sciences sociales et politiques, et non pas de la Faculté de théologie malgré ce que laissent entendre les statistiques fautive diffusées dans la presse et relevant de l'imposture académique.

Ceci pour indiquer à partir d'une situation locale que, à l'instar de toute science humaine et sociale, l'étude des religions (au pluriel, j'y reviendrai) ne peut être que décentrée et comparative. Mais dans la perspective critique qui est celle des sciences humaines au tournant de ce siècle nouveau, il convient de porter un regard réflexif sur ce nécessaire décentrement du point de vue adopté, tout en mettant en question les concepts opératoires par ailleurs indispensables à toute démarche comparative. Pour en fournir une brève et double illustration, j'aimerais me fonder sur deux exemples particuliers de relation académique et donc de relation d'érudition avec un champ religieux particulier: le polythéisme grec pour le décentrement et secondairement la comparaison; le christianisme protestant pour la comparaison et de manière complémentaire le décentrement. Ceci pour relever qu'entre décentrement et comparaison — et ce sera la partie centrale des quelques propositions formulées ici — ces deux exigences fondamentales de toute science et histoire des religions sont soumises à l'imparable affinité qui lie une approche à son objet. On verra que dans cette mesure aussi bien le regard décentré que la démarche comparative fondant toute approche en histoire et sciences des religions sont difficilement compatibles avec la position nécessairement confessionnelle, et parfaitement respectable, d'un théologien protestant. Polythéisme grec et christianisme réformé? un tel binôme est motivé par la conscience que le point de vue développé ici est marqué par la formation de l'helléniste, reçue en contexte calviniste...

1. Décentrement: le polythéisme grec entre l'étiq̄ue et l'émiq̄ue

Quant au rôle joué par le regard décentré en particulier en science humaine des religions, il convient donc de prendre le biais de l'étude académique récente du polythéisme grec. Pour constater d'emblée

les Bernois sur le Pays de Vaud et l'introduction correspondante de la Réforme. Elle avait pour but de former les ministres chargés de convertir les sujets catholiques de l'ancien évêché.

que le «polythéisme» n'est pas une catégorie indigène, aussi peu que le mythe, la magie, le rite d'initiation tribale, l'opposition entre nature et culture ou celle qui oppose le même et l'autre; ceci pour n'emprunter que quelques exemples à l'anthropologie culturelle et donc à l'histoire comparative des religions et pour poser d'entrée de jeu le rôle ambigu assumé par les concepts opératoires de la comparaison, dans une volonté de décentrement. Avant d'être intégré au titre d'un ouvrage récent de Claude Lévi-Strauss, la nécessité de ce «regard éloigné» était déjà évoquée par Jean-Jacques Rousseau dans ses réflexions sur l'origine des langues: «Quand on veut étudier les hommes il faut regarder près de soi; mais pour étudier l'homme il faut apprendre à porter sa vue au loin; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés»³. Esquisse d'une étude comparative différentielle avant la lettre...

Une brève analyse sémantique et historique du terme *polythéisme* et de son correspondant grec *polútheos* conduit donc principalement au premier aspect de l'enquête proposée ici et de manière dérivée au second. On constate en effet qu'il a fallu la perspective distante du théologien juif hellénophone Philon d'Alexandrie pour concevoir la religion gréco-romaine, au tournant de l'ère chrétienne, en tant que polythéisme. Le théologien et philosophe né dans une famille juive d'Alexandrie est pour nous le premier à reconnaître dans les honneurs rendus par les Grecs à plusieurs divinités une *polútheos dóxa*. Philon oppose cet ensemble de croyances polythéistes au premier commandement du *Décalogue*. Dans cette perspective de comparaison en contraste, le début du *Décalogue* est compris comme une disposition enseignant que le monde est gouverné par un souverain unique (*monarkheítai ho kósmos*). De manière plus polémique, Philon dénonce dans un autre traité les devins qu'il oppose au prophète Moïse; il vilipende «ces érastes du polythéisme (*polutheía*) qui honorent le thiasse réunissant de nombreuses divinités (*polútheos thíasos*), qui sont nés de prostituées et qui ignorent Dieu, le seul époux et père de l'âme qui aime la vertu»⁴.

Certes, le terme *polútheos* est un mot grec classique. Pour nous, il semble avoir été forgé par cet infatigable créateur de néologismes

³ J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, p. 89.

⁴ Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit* 169 et *De mutatione nominum* 204-5; cf. encore par exemple *De pietate* 110 (le polythéisme (*tòn polútheon*) produit dans l'âme des insensés l'athéisme), *De confusione linguarum* 42 (à propos du mal polythéiste) et 144, *De migratione Abrahami* 69 (contraste entre polythéisme et athéisme qui se substituent tous deux à l'Unique), etc.

en forme de mots composés qu'est Eschyle. C'est ainsi qu'en tant que suppliantes à Argos, les Danaïdes mises en scène par le grand tragique disent leur crainte de se voir arrachées à l'autel où elles ont trouvé refuge; un autel *polútheos*, consacré à de nombreuses divinités, mais au milieu desquelles trône Zeus⁵. Cette apparente création verbale d'Eschyle semble avoir été destinée à rester une sorte de *hápax legómenon*. On ne s'étonnera donc nullement de devoir attendre — du moins dans l'état de la tradition qui est la nôtre — les premiers apologètes pour voir non seulement le signifiant *polútheos*, mais aussi le signifié tardif de «polythéisme» connaître une certaine diffusion. Ainsi Origène introduit-il son pamphlet *Contre Celse* en attaquant, au nom de la «loi de vérité», les coutumes de peuples tels les Scythes qui vénèrent des statues dans un «polythéisme sans dieu» (*átheos polutheótes*)⁶.

C'est à vrai dire à la Renaissance, à la faveur d'un retour aux Anciens appréciés pour eux-mêmes quand ils ne sont pas pris comme modèles, que le terme moderne de *polythéisme*, avec la notion correspondante, sera indéfectiblement attaché aux religions grecque et romaine. Et il faudra l'effet de décentrement provoqué par la découverte des pratiques religieuses des peuples du Nouveau Monde, un effet d'*Entfremdung* au sens propre du terme, pour qu'un père dominicain tel Bartolomé de Las Casas jette les bases des grandes entreprises comparatives qu'au siècle des Lumières déployèrent le professeur de rhétorique et philosophe Giambattista Vico ou le père jésuite Joseph-François Lafitau. Pour ce dernier, les Sauvages d'Amérique se révèlent être, par mouvements migratoires et historiques interposés, les descendants de nos propres ancêtres, idolâtres et païens qui se distinguent en particulier par la vénération de créatures dans des pratiques obscures se substituant à la connaissance du Créateur unique. À partir d'une origine adamique commune et par un lent processus de dégradation, les coutumes en particulier religieuses des Américains présentent donc toute une série d'analogies avec celles des prédécesseurs égyptiens, thraces, scythes, pélasges ou crétois des Grecs et des Romains: Sauvages et Barbares se trouvent ainsi associés dans une

⁵ Eschyle, *Suppliantes* 423-5; pour les nombreuses créations en *polu-* chez Eschyle, notamment dans *l'Agamemnon*, cf. V. Citti, *Eschilo e la lexis tragica*, p. 26-69.

⁶ Origène, *Contre Celse* 1, 1, 17; cf. aussi 1, 36, 9 (le polythéisme des «peuples» opposé à la croyance des Juifs en un démiurge unique) et 3, 73, 23 (sur le polythéisme athée).

«Tradition ancienne» faite de pratiques de religion, de fables et de mystères. Néanmoins, témoignant de la source unique d'une religion unique, ces croyances et pratiques, aussi variées qu'elles sont obscures sont comparables dans la mesure où elles sont animées par le même sentiment religieux, fondé sur la Révélation originelle⁷. Les polythéismes des sauvages et des barbares sont ainsi mis à bonne distance et géographique et historique; de ce fait le regard décentré requis pour la comparaison est recentré sur un point focal qui correspond à l'origine historique et géographique du paradis perdu et de la révélation judéo-chrétienne d'un Dieu unique:

Les Sauvages ont erré, comme les Anciens, dans l'objet, dans la fin et dans tous les devoirs du culte divin [...]. Leurs superstitions sont grossières et criminelles [...]: mais sont-elles plus criminelles et plus grossières, que celles des Grecs et des Romains, qui ont porté les Sciences et les Arts à la plus haute perfection, n'ont retiré de leurs lumières et de toute leur Philosophie d'autre fruit que celui [...] d'avoir honoré des Dieux plus misérables, que les hommes qui les encensoient?

Dès lors, au seuil de sa grande enquête comparative menée cent ans plus tard sur la religion, Benjamin Constant peut déclarer: «Tel est donc le culte [porté aux objets] de l'état sauvage. C'est la religion de l'époque la plus brute de l'esprit humain. Elle est en arrière de toutes les formes que nous aurons bientôt à décrire. Elle ne réunit point ses dieux en un corps, comme le polythéisme des nations policées»⁸. Il faudra le passage par le «polythéisme sacerdotal» des grandes civilisations d'Orient, puis le «polythéisme indépendant» des Grecs pour se débarrasser des oripeaux du fétichisme et pour parvenir à la liberté religieuse offerte par un christianisme individuel et éclairé.

Du signifiant hellène et des différentes significations qu'il finit par assumer dans les grandes interrogations comparatistes sur les origines et les fondements de la religion, on peut passer rapidement au signifié qui pourrait correspondre, en tant que catégorie indigène,

⁷ Ce mouvement comparatif à la fois géographique et historique sous-tend en particulier le chapitre intitulé «De la religion» de J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains*, I, p. 108-455 (p. 455 pour la citation). On trouvera quelques éléments de cette histoire comparative des pratiques polythéistes païennes chez Ph. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, p. 188-200; sur Lafitau en particulier, voir Ph. Borgeaud, «Le problème du comparatisme», p. 59-65, et les références que j'ai données dans «Héros grecs et romains», à paraître.

⁸ B. Constant, *De la religion*, p. 111.

à la notion moderne de polythéisme. Force est de constater que les intellectuels grecs de l'époque classique ne reconnaissent qu'implicitement que les pratiques «religieuses» de leurs contemporains s'adressent à une pluralité de divinités. En l'absence de tout terme et de tout concept correspondant au latin *religio*, ces gestes cultuels destinés à plusieurs êtres divins sont saisis en termes de prières, d'hymnes, d'actes sacrificiels et surtout d'offrandes rituelles (*tà hierá*) ou, tout simplement, de pratiques traditionnelles (*tà nómina*)⁹. Quant aux dieux grecs, Hérodote, enquêtant sur les grandes divinités de l'Égypte et sur les pratiques cultuelles dont elles sont l'objet, n'hésite pas à affirmer: «Les identités (*onómata*) de pratiquement tous les dieux (*theoí*) sont parvenues en Grèce d'Égypte [...]; mis à part Poséidon et les Dioscures, dont j'ai parlé auparavant, Héra, Hestia, Thémis, les Charites et les Néréides, les "noms" de tous les autres dieux ont toujours été présents dans les pays des Égyptiens». S'il est bien vrai que dans tout ce développement Hérodote s'applique à donner, du point de vue du signifiant, les équivalents grecs des dénominations égyptiennes de divinités assumant des fonctions analogues, le terme *onómata* ne peut que renvoyer aux identités respectives de ces différentes divinités et donc aux signifiés de leurs appellations locales¹⁰.

Mais l'essentiel est de relever ici que la réflexion d'Hérodote sur la nature et l'origine des dieux grecs naît de la conjonction d'une perspective historique avec un regard anthropologique. La perspective adoptée à la faveur de la confrontation avec l'extraordinaire profondeur de l'histoire des pharaons égyptiens conduit des temps divins puis humains les plus anciens à la Grèce contemporaine d'Hérodote. Par ailleurs, la démarche comparative avant la lettre établit une relation d'analogie entre les identités et les fonctions des êtres divins dans ce pays doublement exotique qu'est l'Égypte, dans son éloignement spatial et son histoire ancienne, et celles qu'assument les divinités dans la culture propre; démarche d'anthropologie comparative puisque l'enquêteur se fonde dans sa comparaison sur les informations que lui fournissent les prêtres dans quelques grands sanctuaires de Thèbes, de Memphis ou d'Héliopolis.

Ainsi, à l'intérieur même de la culture «indigène», c'est un point de vue décalé dans l'espace (la Grèce vue de l'Égypte) doublé d'un regard

⁹ Voir notamment J. Rudhardt, *Notions fondamentales, passim*. Pour le concept de religion, voir notamment J. N. Bremmer, «"Religion", "Ritual"», p. 10-14.

¹⁰ Hérodote 2, 50, 1-3 ainsi que 2, 43, 1-3: cf. W. Burkert, «Herodot über die Namen der Götter», 125-31; voir encore *supra* n. 26.

distant dans la dimension temporelle (le passé récent des Grecs vu de l'antiquité extrême des Égyptiens) qui fonde la réflexion sur l'histoire et sur l'identité des dieux grecs; ceci dans une perspective comparative susceptible de faire apparaître point communs et contrastes!

Dans une étude récente, un anthropologue africaniste a proposé de reprendre pour la nuancer la distinction devenue traditionnelle dans l'anthropologie anglo-saxonne entre l'«émique» et l'«étique»; entre le point de vue indigène, autochtone, «natif» et la perspective extérieure du discours savant. À l'intérieur même de l'*etic* et du travail savant, il s'agit donc d'introduire une nouvelle distinction entre l'interprétation érudite dans l'*emic* par la production de données de terrain et le travail de réflexion anthropologique sur l'émique constitué en données. Si l'on reconnaîtra par ailleurs volontiers que du côté de l'émique les notions indigènes sont aussi de l'ordre de la représentation, j'ajouterai que du côté de l'étique les notions fondant nos propres représentations correspondent souvent à des catégories semi-empiriques, semi-figurées et par conséquent sujettes à interprétation. Et il s'avère que du point de vue émique de même que dans la perspective étique, ces concepts partagés entre le concret et l'abstrait, entre le prototype et le stéréotype sont notamment des opérateurs de comparaison¹¹. Il en va ainsi des «noms» des dieux chez Hérodote, comme du concept d'érudition anthropologique qu'est le polythéisme. Mais qui dit catégories à valeur opératoire, notamment dans toute démarche comparative, dit aussi, comme chez Hérodote, perspective distante: un regard décalé aussi bien par rapport aux manifestations culturelles exotiques que par rapport à ses propres pratiques de culture; mais un regard qui paradoxalement ne saurait correspondre à un point focal indépendant et objectif dans la mesure où il est nécessairement ancré dans l'identité (culturelle et académique) propre, dans le «même». On reviendra en conclusion sur l'exigence de méthode que, par le «triangle comparatif», ce regard ambivalent impose à toute étude en histoire comparée des religions.

À la fois décentrée et identitaire, cette double focalisation fait la difficulté de toute opération de comparaison en sciences humaines en général. Dans l'effort de traduction transculturelle que représente toute démarche anthropologique notamment en histoire des religions, décentrement et comparaison ont donc paradoxalement partie liée.

¹¹ Cf. J.-P. Olivier de Sardan, «Émique», p. 158-64, ainsi que C. Calame, «Interprétation et traduction des cultures», p. 67-77.

Reste la question englobante des inévitables affinités, en réciprocité, entre méthode et objet, ou plus généralement entre étique et émique.

2. *Le polythéisme grec et son approche*

En dépit ou peut-être en raison même du caractère ambivalent de la focalisation propre à toute perspective savante en sciences humaines (et en particulier en histoire et sciences des religions), en dépit donc ou en raison de la nécessaire exigence de décentrement et de la dépendance d'un paradigme culturel et identitaire propre, il s'avère que les méthodes proposées présentent avec les objets qu'elles contribuent à circonscrire d'étranges parentés; ceci à d'autant plus forte raison que dans toute démarche scientifique, les objets d'investigation sont en partie des entités construites ou reconstruites. Cette règle de l'affinité entre approche et objet se vérifie en particulier dans le domaine des «religions» (par excellence des objets construits!) polythéistes antiques.

À l'égard des systèmes polythéistes, Georges Dumézil passe pour être le père fondateur de l'approche la plus pertinente et la plus productive. Ce n'est à vrai dire que de manière incidente, dans *La religion romaine archaïque*, que l'éminent praticien du comparatisme indo-européen énonce une série de distinctions que l'on a par la suite érigées en règles de méthode. En conclusion à un chapitre consacré aux pratiques rituelles dédiées à la triade capitoline de Jupiter, Mars et Quirinus en relation avec les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne, Dumézil déclare:

Mais il nous faut rappeler une règle de méthode qu'on oublie trop souvent, au risque de beaucoup de confusion. Dans le signalement d'une divinité, la définition de son mode d'action est plus caractéristique que la liste des lieux de son action, des occasions de ses services. Une divinité importante est inévitablement sollicitée par tous et pour tout, parfois sur des domaines inattendus, éloignés de sa province principale; elle y agit néanmoins et, si l'on se borne à constater la place excentrique de cette intervention, on la joindra sans nuances aux autres, centrales, et l'on dira que la divinité échappe à une description limitative, qu'elle est «omnivalente» ou «indéterminée». Au contraire, si l'on regarde non pas où, mais comment elle intervient, on constate presque toujours qu'elle conserve, dans ses interventions les plus aberrantes, une manière et des moyens constants. L'objectif de l'étude est de déterminer cette manière, ces moyens.

Et un plus avant, à propos de l'intervention de Mars dans un «décor rural», Dumézil précise:

Mais comme il a été rappelé plus haut, un dieu est défini moins par les décors où il paraît que par le type du rôle qu'il joue, l'intention et les moyens de l'action qui lui est attribuée, et ce sont ces moyens et cette intention qu'il faut, dans chaque cas, préciser¹².

La spécificité d'une figure divine en régime polythéiste se définit donc moins par son champ d'intervention que par les modes de son action; mais elle se dessine aussi à travers l'intention qui fait agir le dieu en question.

À la faveur de l'approche structurale proposée par Claude Lévi-Strauss en particulier pour l'analyse des «mythes», ces indications de perspective décentrée sur une divinité en régime polythéiste ont été non seulement érigées en principes de méthode; mais surtout elles ont été étendues de l'examen du champ et des modes d'action d'un seul dieu à l'étude contrastive de plusieurs divinités. Rappelons que, sur la base d'une distinction nette entre «observation des faits» et «élaboration de méthode», Lévi-Strauss voit d'abord dans la structure non pas une entité sous-jacente à la réalité empirique, mais un modèle élaboré pour en rendre compte. Dans cette mesure, la structure-modèle présente le caractère systématique d'un ensemble d'éléments et de transformations solidaires les uns des autres, susceptibles de «rendre compte de tous les faits observés». Ce n'est que dans un second temps que l'idée de structure sera transformée en une méthode structurale consistant à «repérer des formes invariantes au sein de contenus différents»; ainsi, par exemple dans un récit, «l'ordre de succession chronologique se résorbe dans une structure matricielle atemporelle dont la forme est, en effet, constante»¹³. Inutile d'insister sur le rôle que vont être appelées à jouer dans la pratique structurale les relations binaires élaborées sur le modèle de l'analyse en traits contrastifs proposés par la phonologie. À l'exemple du contraste «nature vs culture», ces relations opposent, sous une apparence logique, des termes jugés contraires ou contradictoires¹⁴. Reportées du plan logique sur le plan

¹² G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, p. 186 et 239.

¹³ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 305-8 (dans un texte sur «Race et histoire» prononcé en 1952 et publié en 1953), ainsi que *Anthropologie structurale deux*, p. 323-5 et p. 165 (dans un texte de 1956, assorti d'une remarque sur la structure narrative formulée dans la célèbre étude de 1960 suscitée par la lecture de l'ouvrage de V. Propp, traduit par la suite en français sous le titre *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1970). Datant de 1958 et publiée dans le même recueil (p. 175-233), l'étude sur «La Geste d'Asdiwal» présente sans doute l'application la plus rigoureuse et la plus productive de la méthode structurale.

¹⁴ Cette double relation structurale a été canonisée en un «carré sémiotique»

psychologique et cognitif de structures de l'esprit humain supposées universelles, les oppositions binaires sont l'objet d'une réification qui tend à une naturalisation implicite. De ce statut épistémologique ambivalent proviendra la confusion de ce qui se donne comme une méthode avec une attitude philosophique: on passe ainsi de l'analyse structurale au «structuralisme»!

C'est dans ce contexte intellectuel d'une approche anthropologique érigée en représentation philosophique des manifestations culturelles de l'être humain par l'intermédiaire du paradigme structural qu'un groupe d'hellénistes et d'historiens parisiens de la religion grecque a relu les principes d'analyse des systèmes polythéistes proposés par Dumézil pour la compréhension de groupes de divinités réalisant l'idéologie des trois fonctions indo-européennes. Systématisées, ces règles de lecture seront appliquées au «panthéon grec» considéré comme une «société des dieux».

Ainsi, dans la leçon prononcée en décembre 1975 au Collège de France pour l'inauguration d'une chaire d'étude comparée des religions antiques, Jean-Pierre Vernant définit une approche susceptible de situer les dieux d'une constellation polythéiste les uns par rapport aux autres, de manière comparative:

Il nous faut reconnaître, dans le panthéon [grec], des structures multiples, repérer toutes les formes de groupement suivant lesquelles les dieux se trouvent régulièrement associés ou opposés. Ensemble complexe où chaque dieu entre dans un réseau varié de combinaisons avec les autres et qui a bien la valeur de système classificatoire s'appliquant à la totalité du réel, à la nature et à la société humaine comme au monde surnaturel, mais système dont les grands cadres ne se recouvrent pas exactement et dont la lecture doit se faire suivant des lignes multiples comme un tableau à nombreuses colonnes et à plusieurs entrées. Ces structures du panthéon sont l'objet de la recherche, non les divinités isolées. Leur diversité ouvre d'autant plus largement l'éventail des comparaisons possibles que chacune d'elles se situe et opère à plusieurs niveaux [...]. Chaque dimension d'une analyse où structures religieuses, catégories de pensée, pratiques sociales sont étroitement imbriquées est susceptible d'amorcer une voie de comparaison¹⁵.

pour le moins contestable par A. J. Greimas & J. Courtés, *Dictionnaire*, p. 29-33 et 363-6.

¹⁵ J.-P. Vernant, «Religion grecque», p. 17-18; la méthode a été reprise et appliquée fidèlement par L. Bruit Zaidmann & P. Schmitt Pantel, *La religion grecque*, p. 130-50, dans un chapitre intitulé «Une religion polythéiste» et sous une rubri-

La structure donc, avec un statut quasi ontologique, repérée dans les figures et les fonctions contrastées des dieux du panthéon et qui traverse tout en les organisant cadres de la pensée et pratiques sociales; la structure dans cette mesure comme outil de comparaison, mais à l'intérieur des relations classificatoires organisant un même système, un même ensemble polythéiste, indépendamment de la perspective décentrée et historique indiquée déjà par Hérodote; la structure dont l'aspect systématique est renforcé par l'apparente homogénéité d'un panthéon grec dont la configuration varie en fait d'une cité à l'autre et d'une époque à l'autre¹⁶. La conclusion à tirer de ce principe d'immanence anhistorique se trouve déjà formulée dans une contribution datant de 1966:

Une religion, un panthéon nous apparaissent ainsi comme un système de classification, une certaine façon d'ordonner et de conceptualiser l'univers en y distinguant des types multiples de pouvoir et de puissance. En ce sens je dirai volontiers qu'un panthéon, comme système organisé impliquant entre les dieux des relations définies, est en quelque sorte un langage, un mode particulier d'appréhension et d'expression symbolique de la réalité¹⁷.

En référence explicite aux travaux de Dumézil, c'est sans aucun doute dans la recherche commune consacrée aux modes d'exercice de l'intelligence artisanale et rusée que Vernant, associé à Marcel Detienne, a illustré avec le plus de fécondité et de pertinence l'approche proposée du «panthéon» hellène. En particulier les fonctions multiples, appelant les interventions les plus diverses, de la maîtresse de l'intelligence technique qu'est Athéna ne peuvent être comprises qu'en relation et par contraste avec la polyvalence du dieu qui lui est constamment associé, dans la légende comme dans le culte: Poséidon, le dieu de la mer. En fonction poliade, Poséidon se trouve partager avec Athéna la protection de la cité d'Athènes. Considéré comme l'un de leurs champs d'action communs, le domaine du cheval sert de révélateur aux modes d'action et par conséquent aux qualités spécifiques de ces deux divinités collaborant en contraste. Ainsi les inventions techniques attribuées à Athéna Hippias, tel le mors, s'avèrent permettre aux

que «Approches du panthéon» qui, de manière significative, exclut les figures héroïques.

¹⁶ S. Georgoudi, «Les Douze Dieux des Grecs», p. 53-78, a montré les variations géographiques et historiques connues par le groupe des douze dieux grecs; il faut aussi compter avec l'insertion de figures héroïques dans le «panthéon» de certaines cités.

¹⁷ J.-P. Vernant, «La société des dieux», p. 106.

hommes de juguler les forces violentes d'un animal dont Poséidon Hippios est le seigneur; de même qu'il est le maître des forces sauvages qui peuvent se déchaîner dans les entrailles de la terre ou dans les profondeurs de la mer¹⁸. Comparaison contrastive et différentielle donc, parmi les plus suggestives, mais comparaison suivant le principe structural de l'immanence d'une culture, sans décentrement, ni par rapport à une autre culture, ni dans la dimension historique.

L'idée de structure en tant que modèle organisateur à construire sera reprise par Detienne lui-même comme fil conducteur d'une enquête extrêmement fouillée sur les valeurs symboliques attribuées en Grèce à un bouquet singulier de plantes et d'aromates; ces végétaux interviennent comme opérateurs de figuration dans les pratiques rituelles et les récits animés par Adonis et Aphrodite. Les moyens séducteurs incarnés dans le jeune amant de la déesse de la passion amoureuse ne pouvaient apparaître dans toutes leurs fonctions et spécificités qu'au travers de la fabrication d'une configuration homologue dans l'opposition binaire. L'animatrice de cette configuration instituée en pôle contraire et antithétique a été trouvée dans la figure de Déméter, accompagnée de sa fille et parèdre Perséphone. Protectrice d'une culture céréalière qui n'est que la métaphore du mariage dans ce qu'il a de plus légitime et de plus producteur, la déesse du labeur agricole et de la fécondité conjugale est opposée aux séductions parfumées d'une Aphrodite régnant sur les jardins éphémères et non productifs des Adonies, laissés aux mains des concubines et des courtisanes.

Comparaison contrastive interne donc, d'autant plus exigeante qu'elle se démarque explicitement de l'ambitieuse et influente entreprise comparatiste et assimilationniste de James George Frazer; dans le *Rameau d'Or*, la figure d'Adonis est offerte comme un témoignage essentiel de la présence active dans la religion grecque de cet «esprit de la végétation» qui, en tant que «dieu mourant», animerait les pratiques festives et les mythes de très nombreuses cultures. Pour retirer, conformément aux catégories hellènes, le jeune fils de Myrrha de la sphère d'influence de Déméter et de «l'esprit du blé» et pour l'associer à Aphrodite dont il est le séducteur au milieu d'une constellation d'odorantes plantes aromatiques, Detienne enrichit l'opposition fondamentale entre culture céréalière et stérilité des aromates par toute une série d'oppositions complémentaires qu'il organise en différents «codes», botanique, alimentaire, sociologique, météorologique, sinon rituel; c'est ainsi que, par exemple, Thargélie et Pyanopsies, sans

¹⁸ M. Detienne & J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence*, p. 176-200.

avoir le moindre rapport culturel explicite avec Déméter, finissent par être opposées terme à terme avec les pratiques des Adonies. À vrai dire, les risques inhérents à la systématisation et à la clôture structurales sont en partie esquivés par le doigté démontré dans les moments de comparaison externe inspirée par la lecture des *Mythologiques* de Lévi-Strauss: non pas de larges analogies historicisantes entre le jeune soupirant de l'Aphrodite grecque et le Dumuzi, amant de la sumérienne Innana ou le Tammouz dieu de la végétation assyro-babylonien, mais, par exemple, la chasse aux aigles des Hidatsa américains pour rendre compte des spécificités de la capture des vautours offerts en dons pédérastiques à Cycnos¹⁹. Les contraintes exercées par l'impératif épistémologique de l'opposition binaire effacent néanmoins, surtout dans la perspective comparative et contrastive interne, la multiplicité des contrastes asymétriques et des écarts différentiels significatifs de célébrations culturelles inscrites dans un calendrier festif complexe, toujours destinées à une pluralité de dieux et de héros; l'obsession de l'opposition structurale ignore les transformations spéculatives impliquées, souvent dans la dimension historique, dans les récits attachés à ces pratiques rituelles.

Sans doute Dumézil est-il à cet égard plus prudent qui fonde, par exemple, l'opposition tracée entre Mitra et Varuna sur la réflexion des poètes du *Rg Veda*, pour l'élargir ensuite aux autres figures intégrées au groupe des six Aditya²⁰. La pratique même de l'antithèse conduit l'historien de l'idéologie religieuse des Indo-européens à élaborer une grille d'analyse; y figurent non seulement les paramètres du domaine propre et des moyens d'action, mais aussi ceux de l'«humeur», du «type humain» et des «affinités fonctionnelles». Ainsi se définit la figure de chacune des divinités intervenant de concert dans un même champ d'action, mais de manière différenciée. En privilégiant les complémentarités ou les contrastes selon une pluralité de paramètres, l'analyse comparative évite l'écueil des dénominateurs communs érigés en grands thèmes transversaux sinon en archétypes pour devenir des universaux et de ce fait des entités naturalisées. L'étude comparative se fondera donc d'une part sur un ou plusieurs textes, repérés dans l'espace et dans le temps, tout en esquivant d'autre part, par la

¹⁹ M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, en particulier p. 43-68 et 141-84 avec les tableaux (en général à double entrée) correspondants et avec le texte programmatique ajouté à la deuxième édition de l'ouvrage sous le titre «Où en sont les jardins d'Adonis?» (p. 243-61).

²⁰ G. Dumézil, *Les dieux des Indo-européens*, p. 40-3.

multiplicité des traits distinctifs choisis comme paramètres descriptifs, la tentation de l'artefact construit sur la base de l'opposition binaire. Contrairement à ce qu'a pu faire croire la sémantique componentielle et structurale des années soixante-dix, le sens, que l'on ne perçoit jamais que par ses effets, ne se plie pas à la logique de l'ordinateur²¹.

Cette impasse dans l'application des principes mêmes de l'analyse structurale semble avoir été ressentie par Detienne lui-même qui est revenu récemment sur les grands travaux qu'il a consacrés aux domaines d'intervention et aux modes d'action de quelques-unes des divinités centrales du «panthéon» hellène. Après Dionysos «à ciel ouvert», Apollon «le couteau à la main» devrait désormais offrir à l'observation un dieu isolé en tant qu'«objet d'expérimentation» dans le vaste champ polythéiste grec; un dieu qui, par les épiclèses le qualifiant, les cultes qu'il partage avec d'autres divinités, les gestes dont il est l'auteur, renvoie à un réseau d'associations avec d'autres figures divines. Dans un tel réseau, les éléments les plus concrets — «objets, gestes, situations» — semblent être les plus significatifs²². Exit donc le mode d'action dumézilien qui serait trop attaché au dessin statique d'une divinité ainsi condamnée à une identité permanente.

La nouvelle «micro-analyse» proposée par Detienne semble devoir être susceptible de restituer sa dimension historique, sinon sa diversité géographique à un polythéisme qui «se lit en Grèce sur le sol, sur les autels, dans les temples, dans les règlements sacrificiels, dans les représentations figurées»; un polythéisme conçu comme l'assemblage de tissus partiels et localisés; un polythéisme qui devient le terrain d'un travail expérimental de laboratoire où artefacts et traits singuliers acquièrent la fonction de «réactifs»; un polythéisme qui finit néanmoins par être présenté comme un système. Ainsi la clôture de la constellation polythéiste en un système doué de potentialités offertes à l'exploitation par les cités dans un jeu de combinaisons orientées évoque l'exercice de la «mythologie-savoir» au sein de la «mythologie-cadre

²¹ Pour une critique des fondements de la sémantique structurale, voir, par exemple, V. Nyckees, *La Sémantique*, p. 205-37.

²² Voir M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*, p. 9-16, ainsi que «Expérimenter dans le champ des polythéismes», p. 65-72 (= *Comparer l'incomparable*, p. 95-104): «Des objets, des gestes, des segments de situation: voilà donc des "réactifs", c'est-à-dire ce qui provoque une réaction au contact d'une puissance, d'un objet ou d'un geste qui va livrer un aperçu, une propriété cachée, un angle insolite» (p. 67 = p. 96). Pour les querelles internes au paradigme structural en polythéisme grec sur fond d'altérité anthropologique, voir M. Detienne, «Rentrer au village», p. 117-25.

de pensée»²³. La dimension comparative est alors confiée aux riches enquêtes pluriculturelles et à plusieurs voix entreprises sur les récits et tracés de fondation, les régimes d'historicité et de mémoire, les figures et statuts du meurtrier ou les pratiques orales d'assemblée: le regard décentré et comparatif est en général restreint à celui de l'animateur inlassable d'équipes de spécialistes de communautés culturelles singulières, convoqués pour un travail sur un thème transversal²⁴. En ce qui concerne le «champ des polythéismes», les propositions comparatistes dans la micro-analyse expérimentale se limitent néanmoins à la Grèce ancienne, à partir des principes formulés naguère par Dumézil.

Mais de l'étiologie il est temps de repasser à l'émiologie. On constate en effet que les théologiens grecs eux-mêmes dans leurs créations constamment poétiques, concevaient déjà la part impartie à chaque divinité siégeant sur l'Olympe en des termes voisins de ce que nous appelons désormais non seulement le domaine d'intervention, mais aussi les compétences d'un dieu en régime polythéiste. Cette représentation indigène n'a d'ailleurs pas échappé au théoricien et praticien de l'analyse expérimentale des écarts différentiels entre figures divines appartenant à la même configuration polythéiste. On pourra citer à ce titre le célèbre passage de la *Théogonie* d'Hésiode où l'on voit Zeus recevoir des dieux bienheureux vainqueurs des Titans la charge d'une nouvelle répartition des «honneurs» (*timai*) qui leur sont échus; cette attribution est le signe de l'établissement définitif et permanent du maître des divinités olympiennes sur l'ordre du monde et des hommes. On pourrait y ajouter le récit détaillé de l'attribution à une divinité secondaire telle Hécate de toutes les fonctions que la déesse sera appelée à exercer, en accord avec la part qui lui était échue sous le règne des Titans déjà, sur terre, sur mer et dans le ciel étoilé²⁵. Mais il faudrait aussi rappeler qu'en bonne logique de l'explication étimologique, les *Hymnes homériques* par exemple rendent compte, souvent sous forme narrative, de l'assignation à la divinité dont l'aède

²³ M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, p. 260, notamment: «Une mythologie donc comme un système de représentations symboliques qui excéderait toujours le genre narratif du récit mythique».

²⁴ Orchestrées par une remarquable baguette, ces enquêtes comparatives collectives sont décrites et défendues par M. Detienne, dans *Comparer l'incomparable*, p. 41-127.

²⁵ Hésiode, *Théogonie* 881-5; cf. aussi 71-4 et 111-4; pour Hécate, 411-52 (ou 203-6: *timé* et *moîra* pour Aprodite; 904-6: *timé* pour les Moires elles-mêmes!). Voir M. Detienne, «Expérimenter dans le champ des polythéismes», p. 61-2 (= *Comparer l'incomparable*, p. 86-8).

fait l'éloge hymnique de fonctions et de domaines spécifiques; soit que, dans l'*Hymne homérique à Déméter* par exemple, après une allusion à la *timé* échue en partage à Hadès devenu le roi des morts, les «honneurs» accordés par Zeus à Perséphone à l'issue de son parcours de type initiatique et étologique correspondent à son séjour partagé entre les Enfers et l'Olympe alors que pour Déméter ces privilèges sont laissés au choix de la déesse; soit que, dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, la part la plus importante soit attribuée à Zeus parce qu'il est le plus puissant des dieux²⁶.

Ce que nous envisageons volontiers, en bonne méthode comparatiste orientée vers les systèmes polythéistes, en termes de domaine d'activité et de sphère d'influence correspond donc à ce que les poètes théologiens hellènes dénomment *timáí*, «honneurs» correspondant à un statut assigné dans la hiérarchie des dieux, mais aussi *moíra* ou *aísa*, «destin échu en partage». Par ailleurs, les *dôra*, les «dons», et les *érge*, les «œuvres» pourraient coïncider avec les fonctions entendues comme modes d'action. Hérodote ne l'ignore nullement qui présente Homère et Hésiode comme les premiers créateurs pour les Grecs d'une théogonie poétique par l'attribution aux dieux à la fois de dénominations (*eponumía*, et non pas *onómata*!) et d'identités différenciées, par la répartition entre eux d'«honneurs» et de «modes d'action» (*timás te kai tékhnas*) et par l'indication de leurs figures respectives (*eídea*)²⁷.

Il y a donc d'un côté les manières grecques de concevoir, par l'intermédiaire de l'arborescence généalogique et de la forme narrative ou par un premier regard d'historien comparatiste, les modes d'intervention et les figures de dieux et de héros inclus dans une configuration polythéiste en rapport avec un champ d'action particulier; et de l'autre côté on trouve les principes modernes de l'analyse structurale et contrastive qui permettent de distinguer les uns par rapports aux autres, en général de manière anhistorique, les spécificités morales et matérielles de l'action des dieux dans un domaine naturel et social commun. Analogies et affinités sont frappantes entre représentations et catégories de l'ordre de l'éémique d'une part, et concepts opératoires susceptibles de fonder d'autre part une démarche comparative,

²⁶ *Hymne homérique à Déméter* 84-7 (Hadès), 440-7 (Perséphone, cf. encore 366) et 326-8 ainsi que 460-2 (Déméter); *Hymne homérique à Aphrodite* 36-7; cf. J. Strauss Clay, *The Politics of Olympus*, p. 251-69 notamment.

²⁷ Hérodote 2, 53, 2-3, voir aussi 2, 50, 1-2. Sur le sens de *onómata*, cf. supra n. 9; pour celui de *eponumía*, qui signifie aussi le surnom en tant que nom parlant (cf. Hésiode, *Théogonie* 282), voir Hérodote 2, 42, 5.

étique et académique, propre à délimiter et à explorer des objets d'enquête dans le vaste champ des religions polythéistes.

3. *Histoire des religions et regard protestant*

Accentuées par les étranges affinités que présente par exemple la figure émique d'un ensemble polythéiste avec le regard étique à porter sur elle, les difficultés éprouvées à assumer une position à la fois décalée et identitaire sont celles de l'histoire comparée des religions en général. Elles apparaissent en pleine lumière quand c'est un regard de théologien protestant qui se porte non plus sur un système religieux unique, mais, dans une perspective réellement comparative, sur une constellation de religions dans laquelle le christianisme se trouve fortement impliqué.

Repartons donc de la question des analogies que partage en sciences humaines des religions en général toute représentation émique avec l'approche étique que l'on peut en proposer du côté de l'érudition académique. Et repartons de l'émique même.

Je déclare, moi, que quiconque écoute les paroles prophétiques de ce livre: «Qui oserait y faire des surcharges, Dieu le chargera de tous les fléaux décrits dans ce livre (*en tōi biblíoi touútoi*)! Et qui oserait retrancher aux paroles de ce livre prophétique, Dieu retranchera son lot de l'arbre de Vie et de la Cité sainte, décrits dans ce livre».

On l'aura reconnu, l'auteur de cette «signature», c'est Jean, parvenu au terme de l'*Apocalypse*. Plus exactement, il s'agit de la voix polyphonique d'un *je* partagé entre l'ange représentant Dieu et Jean qui a entendu sa parole dans la vision apocalyptique. Reprenant sans doute à la poétique grecque un procédé traditionnel, Jean appose ainsi sa *sphragís*, son sceau au discours qu'il vient de confier à l'écriture. Mais à l'identité civique que ferait attendre la formule hellène de la *sphragís*, pour qualifier et asseoir l'instance d'énonciation pronominale *je*, Jean substitue Dieu; et cette substitution de Dieu à la traditionnelle identification du locuteur avec l'auteur s'opère de manière performative. C'est que de la société multiforme des figures divines et héroïques animant la vie politique et civique des Grecs de l'époque classique en régime polythéiste, l'*Apocalypse* nous fait passer à la forme chrétienne du monothéisme avec sa prétention à l'universalisme. En dépit d'une certaine continuité du point de vue discursif, le changement de paradigme religieux est complet²⁸.

²⁸ *Apocalypse* 22, 10-19, avec le commentaire de R. M. Royalty Jr, «Don't

Puisqu'il s'agit ici de la question du décentrement du regard comparatif en relation avec les affinités qui font que l'approche est souvent fonction de son objet, on se tournera volontiers, pour passer de l'éémique à l'éétique, vers les propositions formulées par Ernst Troeltsch dans sa tentative d'ancrer la théologie chrétienne en histoire comparée des religions. La «signature» par laquelle Jean conclut l'*Apocalypse* pour placer son récit de la révélation par Jésus sous l'autorité énonciative de Dieu pourrait constituer l'un des indices de la mise en discours de ce que Troeltsch dénomme «l'absoluité du christianisme». Or, dans la perspective de la parenté entre objet et méthode en histoire des religions sinon en sciences humaines en général, cette *Absolutheit* va se révéler marquer de manière déterminante la démarche proposée par le théologien protestant pour fonder une histoire des religions. «La méthode dogmatique en théologie» — pour reprendre l'expression de Troeltsch lui-même — semble trouver dans ce principe de l'absoluité fondant le christianisme la légitimation d'une pratique de discours. Cette pratique vise à donner à un texte et à son contenu littéral la valeur d'un dogme; avec les implications que comporte la pratique discursive dogmatique quant à l'autorité et quant à l'universalité conférées à une parole ainsi érigée en parole de vérité absolue, sans repérage ni dans l'espace, ni dans le temps de celui qui l'a produite. C'est contre une telle démarche que s'inscrit la tentative du théologien protestant de définir son propre cheminement historique et comparatif.

En contraste donc avec l'institution en absolu dogmatique de toute forme de discours religieux, on peut suivre les trois étapes proposées par Troeltsch dans l'essai même où il tente d'éviter l'écueil de l'*Absolutheit des Christentums* pour fonder une histoire de la religion (au singulier). Par une étude comparative et par un regard historique, décentré dans le temps, Troeltsch entend donc offrir de la religion chrétienne une approche historique. Ainsi, au nom même de l'histoire, la démarche proposée vise à embrasser l'émergence dans le passé de différentes grandes religions et à relativiser de cette manière ces religions les unes par rapport aux autres. Par cette démarche implicitement comparative il s'agit donc dans un premier temps de réfuter «l'absoluité naïve» du christianisme. Une telle implication spontanée d'absolu serait fondée sur la foi dans le miracle et sur des postulats

Touch this Book!», p. 287-89. Pour la procédure grecque de la «signature» (*sphragís*: cf. verset 10!), voir la bibliographie et les exemples donnés dans C. Calame, «Identités d'auteur», p. 13-19.

que Troeltsch considère comme purement dogmatiques. Puis, au nom du même principe, il conviendrait de réfuter la conception hégélienne de l'histoire, traversée qu'elle est par un évolutionnisme orienté et finalisé. Appliquée à la religion, cette conception téléologique de l'histoire engagerait à voir dans le christianisme, à partir des manifestations pré- et extra-chrétiennes, la réalisation de l'idée même de religion. Projetée sur l'histoire de la religion, la représentation hégélienne du temps finalisé contribuerait à faire à nouveau du christianisme une vérité absolue, une vérité universelle vers laquelle concourraient les vérités relatives des autres religions²⁹.

Critiques, ces deux premiers moments d'une histoire de la religion devraient conduire à une troisième étape. Elle reviendrait à une historicisation du christianisme, doublée d'une invitation à la comparaison, car «le christianisme, comme d'ailleurs toutes les grandes religions, est un phénomène purement historique, avec tous les conditionnements propres à un phénomène historique individuel». Et, puisqu'aux yeux de Troeltsch *historique* et *relatif* sont à considérer comme des synonymes, il s'ensuit qu'en dépit des réactions de rejet que cela pourrait susciter, le christianisme devrait être envisagé, dans une perspective d'histoire de «la» religion, comme un phénomène relatif; c'est-à-dire, en ce qui nous concerne, comme un phénomène historique, marqué dans l'espace et dans le temps et dans cette mesure susceptible d'un regard décalé malgré son intégration au paradigme dont nous dépendons. Il n'en reste pas moins — conclut Troeltsch — que l'histoire produit des normes et qu'elle génère par conséquent des aspirations tendant vers l'absolu³⁰.

Or c'est précisément par l'intermédiaire de cette hypothèse d'un intérêt de l'historien de la religion pour «le procès par lequel les

²⁹ E. Troeltsch, *L'absoluité du christianisme*, p. 85-98. La tentative de Troeltsch s'inscrit explicitement dans une position critique à l'égard de l'apologétique de F. D. E. Schleiermacher et de G. W. F. Hegel qui voient dans le concept de christianisme la réalisation du concept même de religion: «Le terme "absoluité" provient de l'apologétique évolutionniste moderne et n'a de sens précis qu'ensuite de ses présupposés, dans la mesure où ce terme inclut [...] la reconnaissance de toutes les religions non chrétiennes à titre de vérités relatives et la construction du christianisme comme la forme de la religion accomplissant ces vérités relatives dans la vérité absolue» (p. 88). Cf. D. Korsch, «La crise du concept de religion», p. 189-99 et 214-21.

³⁰ E. Troeltsch, *L'absoluité du christianisme*, p. 115-9: «Le problème auquel est confrontée l'histoire n'est pas l'alternative relativisme/absolutisme, mais le mélange des deux» (p. 119, dans une adjonction à la deuxième édition, datant de 1912).

orientations visant des buts absolus procèdent du relatif» qu'une perspective téléologique va faire un retour en force dans l'approche historique et comparative proposée par Troeltsch pour fonder l'histoire du christianisme en histoire de la religion. À la fois par le biais d'une brève comparaison entre les «grands types principaux de la vie de l'esprit» (et les grandes religions qui en dépendent) et par l'intermédiaire du postulat d'une civilisation unique se développant en plusieurs stades, les religions des peuples non-civilisés et les polythéismes aussi bien anciens que modernes sont d'emblée éliminés de la sommaire enquête comparative. Le relativisme comparatiste se trouve donc rapidement réduit aux quelques religions monothéistes qui sont censées répondre à la question de ce que Troeltsch dénomme «les valeurs religieuses suprêmes»; ce sont le judaïsme, l'islam et le christianisme auxquels Troeltsch ajoute, dans un second temps seulement, le brahmanisme et le bouddhisme. Les grands courants de religion philosophique issus du néo-platonisme sinon des mouvements spiritualistes de la philosophie indienne ne seraient dès lors que des dérivés de ces quelques grandes religions; elles appartiendraient toutes à la même *Gesamtkultur*, à la même culture englobante. C'est ainsi que la rapide comparaison dans la dimension historique conduit à restituer à la fois un absolu à validité universelle et une volonté téléologique sous la forme notamment de «l'Idée» d'un but commun. À l'origine unique des religions inventée par le père jésuite Lafitau, le théologien protestant substitue la finalité que seul le christianisme peut réaliser³¹.

Conséquence: «La manière de penser historique n'exclut pas que l'on reconnaisse le christianisme comme la vérité religieuse qui vaut à nos yeux comme vérité religieuse suprême, à partir de laquelle pourrait s'organiser un système de valeurs fondé sur la croyance religieuse». Affaire de conviction personnelle sans doute, dans une option qui relèverait de la réflexion religieuse et non pas de la «démonstration scientifique». Mais s'il faut admettre avec Troeltsch que le christianisme entendu comme «religion personaliste de rédemption» offre «l'univers de vie religieuse le plus élevé», s'il est vrai qu'en conséquence le christianisme fournit «la réalisation de l'Idée de religion», la religion (au singulier) ne peut dès lors qu'offrir «la

³¹ E. Troeltsch, *L'absoluité du christianisme*, p. 120-7. On relèvera que le concept de monothéisme se forme en relation avec celui de polythéisme: voir par exemple D. Sabbatucci, *Monoteismo*, p. 9-35. Sur Lafitau, voir les références données supra n. 7.

vérité qui épuise complètement son concept, n'exigeant plus que de voir son concept éternel purifié des formes historiques au gré desquelles il s'est imposé et médiatisé»³².

4. Pour conclure: vers le triangle comparatif

Pour le dire un peu brusquement, c'est donc chez Troeltsch une démarche fondamentalement philosophique et normative de définition abstraite de l'Absolu qui permet d'évacuer les résultats relativisants de l'enquête historique et comparative. La démarche se fonde implicitement sur son objet, qui coïncide avec l'absolu de la parole de Dieu tel qu'il est consacré par exemple par les procédures discursives de l'évangéliste Jean; à partir de ce mouvement implicite elle consiste en définitive à réduire la diversité historique et le caractère par conséquent relatif de différentes grandes religions non pas aux catégories classificatoires de la phénoménologie des religions, mais à l'unité universelle d'un nouvel absolu. Le christianisme en représenterait, par ses promesses, la réalisation la plus achevée. Fondée en théologie, l'histoire des religions réduites à la religion conduit à postuler, au-delà des types anhistoriques et universels identifiés par la phénoménologie des religions plus ou moins contemporaine, l'existence de cet Absolu auquel la religion chrétienne offre l'accès privilégié: «Le croyant a besoin de l'Absolu [...]: il a besoin de Dieu. C'est en Dieu, la source de toute vie historique, qu'il a l'Absolu, et non dans un phénomène historique isolé» — conclut Troeltsch³³.

La perspective historique et comparative à vrai dire assez caricaturale proposée par un théologien protestant permet de revenir à la question de fond de toute démarche comparative, notamment en histoire et sciences des religions: à savoir l'impossibilité dans les sciences humaines en général d'adopter un regard entièrement décentré et distant, autant en raison de l'orientation que lui confère le paradigme historique et institutionnel auquel appartient l'érudit qu'à cause de

³² E. Troeltsch, *L'absoluité du christianisme*, p. 133-40 (cf. aussi p. 172). Dans une telle perspective, il n'y a pas de surprise à voir la comparaison fondée sur «la comparabilité et la relation commune des réalités comparées à quelque chose de *commun et d'universellement valable* qui leur est immanent» (p. 125)! Il est par ailleurs significatif qu'à ce propos, la traduction française de l'original allemand affuble «L'Absolu» d'un A majuscule.

³³ *Ibid.*, p. 144. Sur les classifications et les «types idéaux» proposés par la phénoménologie des religions, voir la bibliographie donnée par F. Stolz, «Einführung», p. 9-16.

l'inévitable dépendance de l'approche adoptée à l'égard de la définition de l'objet lui-même; l'étiqne ne saurait soumettre l'émiqne à une complète objectivation. Avec l'inévitable détermination du sujet académique par une configuration d'érudition universitaire située et marquée culturellement dans l'espace et le temps se combinent donc les contraintes que le champ d'une recherche académique peut imposer à la manière de l'aborder.

En vue d'éviter certains au moins des écueils présentés par l'inévitable interaction entre la méthode et ses objets, on peut suggérer le recours aux instruments heuristiques offerts par l'analyse des discours. Ils permettent de suivre dans leurs développements argumentatifs et sémantiques propres les manifestations langagières, souvent poétiques, s'inscrivant dans et consacrant les pratiques de différentes religions; mais leur usage invite aussi à situer ces manifestations dans le contexte historique, émiqne des pratiques culturelles dont elles dépendent. Néanmoins l'analyse des discours tomberait à coup sûr dans le piège de la focalisation absolutiste auquel conduit l'intérêt unique pour un seul monothéisme si elle ne s'accompagnait pas d'une indispensable démarche comparative, sensible à partir d'analogies de surface aux différences et aux contrastes³⁴; seule une démarche de comparaison différentielle est susceptible autant de faire apparaître les spécificités, à l'écart de toute ontologisation et naturalisation universalisantes de dénominateurs communs de surface, que d'assurer une position épistémologique de relativisme dans une perspective constamment décentrée.

Sans se faire toutefois trop d'illusions! En effet, en infléchissant ses approches dans le sens du dialogisme, l'anthropologie culturelle et sociale contemporaine a sans doute saisi les enjeux de l'interaction entre connaissances et pratiques locales, émiqnes d'une part et regards et concepts savants, étiqnes de l'autre³⁵. Les affinités décelées entre la définition de l'objet notamment en histoire des religions et l'approche qui en délimite les contours et la substance en sont l'une des facettes. En sciences humaines en général, la vérité, si vérité il y a, ne peut être qu'une vérité négociée au moins entre deux, sinon trois cultures, situées dans l'espace et le temps, dans une relation que

³⁴ Voir, parfois sous forme de manifeste, les différentes contributions publiées par U. Heidmann (éd.), *Poétiques comparées des mythes*.

³⁵ On se référera à propos du rapatriement dialogique dans le monde académique occidental des savoirs indigènes aux nombreuses recherches dans le texte introductif à F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figures de l'humain*, p. 9-16.

le regard académique, à la fois décentré et identitaire, rend d'ailleurs forcément asymétrique. L'institution épistémologique d'un *triangle comparatif* dont le sommet est occupé par le regard décalé que l'éru-dit porte en alternance vers les deux termes indispensables à toute comparaison pourrait rendre compte de cette relation d'asymétrie entre l'étiq ue et deux entités émiq ues, en réverbération comparative. Cette relation comparative triangulaire pourrait de plus fonder autant le rapport analogique puis différentiel que le savant établit entre les deux cultures ou objets exotiques que le nécessaire retour sur soi, sur ses propres représentations et concepts opératoires qu'implique toute comparaison entre deux ou plusieurs termes. C'est d'ailleurs de ce triangle, aux côtés quelque peu irréguliers, que procède la démarche réflexive proposée ici même.

Issue d'opérations complexes de traduction transculturelle dans lesquelles analyse des discours et comparaison anthropologique semblent devoir jouer un rôle cathartique, la représentation savante que l'on peut donner en histoire et sciences des religions d'un ensemble de croyances et de pratiques relatives à une entité transcendante polymorphe ne peut acquérir de pertinence et de validité qu'en tant que régime de vérité ou plutôt régime de vraisemblance relatif à une conjoncture géographique et historique donnée³⁶. Basée sur une série de garanties érudites quant à l'ampleur, la profondeur, la cohérence de la représentation donnée par différents moyens discursifs, l'intelligibilité d'un tel régime de vraisemblance peut assurément constituer ce savoir provisoire en un point de référence; mais la pertinence de cette référence dans l'intelligibilité est à rediscuter constamment, à l'écart de toute prétention à l'universalité d'un quelconque absolu. Il y a donc peu à attendre en sciences humaines de vraies théories de *la* religion. Doivent s'y substituer des approches *des* religions qui, dans la comparaison contrastive et à l'écart de tout postulat de transcendance, sont susceptibles de répondre à certaines des attentes de la modernité critique et de l'action sociale.

Pour en revenir en conclusion et par le mode de la *Ringstruktur* aux perspectives naturellement divergentes et aux relations nécessairement conflictuelles entre théologie protestante et sciences des religions, ces dernières se distinguent de la première en ce qu'elles se fondent sur les méthodes élaborées en sciences humaines et

³⁶ Sur la question de la traduction transculturelle dans le dessin d'une vérité négociée, voir les réflexions que j'ai présentées dans «Interprétation et traduction des cultures», p. 67-77.

singulièrement en anthropologie historique, sociale et culturelle pour en partager les présupposés épistémologiques. Il est indéniable que les approches théologiques de l'*Ancien Testament* et du *Nouveau Testament* peuvent tirer un large bénéfice des méthodes de l'histoire anthropologique, des lectures narratologiques et des acquis de l'archéologie; il est incontestable que la connaissance des pratiques relevant du christianisme peut tirer le plus grand bénéfice d'enquêtes psychologiques ou sociologiques. Mais une philosophie floue ou une éthique à géométrie variable ne peuvent qu'entraîner des malentendus aussi bien sur le plan épistémologique que du point de vue institutionnel. De ce point de vue, et pour trouver une conclusion définitive dans l'histoire locale (malheureusement exemplaire), l'institution d'une Faculté de théologie et de sciences des religions pas plus que l'insertion dans une Faculté de théologie protestante d'une «Section de sciences des religions» n'ont la moindre pertinence, ni épistémologique, ni académique.

Claude CALAME

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- AFFERGAN, Francis, Silvana BORUTTI, Claude CALAME, Ugo FABIETTI, Mondher KILANI, Francesco REMOTTI, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003.
- BORGEAUD, Philippe, «Le problème du comparatisme en histoire des religions», *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 24, 1986, p. 59-76.
- , *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004.
- BREMMER, Jan N., «“Religion”, “Ritual” and the Opposition “Sacred vs Profane”. Notes towards a Terminological “Genealogy”», in *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, éd. F. Graf, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1998, p. 9-32.
- BRUIT ZAIDMANN, Louise & SCHMITT PANTEL, Pauline, *La religion grecque*, Paris, Armand Colin, 1991 (2^e éd.).
- BURKERT, Walter, «Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem», *Museum Helveticum*, 42, 1985, p. 121-32.
- CALAME, Claude, «Interprétation et traduction des cultures. Les catégories de la pensée et du discours anthropologiques», *L'Homme*, 163, 2002, p. 51-78.
- , «Identités d'auteur à l'exemple de la Grèce classique: signatures, énonciations, citations», in *Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne*, éd. C. Calame & R. Chartier, Grenoble, Millon, 2004, p. 11-39.
- , «Héros grecs et romains pour recomposer une identité propre: Les approches comparatives de Lafitau et Vico», in *Les autorités: antiquités, construction des savoirs, identités*, éd. D. Foucault & P. Payen, Grenoble, Jérôme Millon, à paraître.
- CONSTANT de REBECQUE, Benjamin de, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Arles, Actes Sud, 1999 (éd. or.: Paris, Bosange, 1824-1831).
- CITTI, Vittorio, *Eschilo e la lexis tragica*, Amsterdam, Hakkert, 1994.

- DESPLAND, Michel, *Comparatisme et christianisme. Questions d'histoire et de méthode*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- DETIENNE, Marcel, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris Gallimard, 1989 (1^{ère} éd.: 1972).
- , «Expérimenter dans le champ des polythéismes», *Kernos*, 10, 1997, p. 57-72 (repris dans *Comparer l'incomparable*, p. 81-104).
- , *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris, Gallimard, 1998.
- , *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.
- , «Rentrer au village. Un tropisme de l'hellénisme?», *L'Homme*, 157, 2001, p. 113-26.
- DETIENNE, Marcel & J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- DUMÉZIL, Georges, *Les dieux des Indo-européens*, Paris, PUF, 1962.
- , *La Religion romaine archaïque*, Paris, Gallimard, 1974 (1^{ère} éd.: 1966).
- GEORGOUDI, Stella, «Les Douze Dieux des Grecs: variations sur un thème», in *Mythes grecs au figuré de l'antiquité au baroque*, éd. S. Georgoudi & J.-P. Vernant, Paris, Gallimard, 1996, p. 43-80.
- GISEL, Pierre, «La théologie a sa place à l'Université», *Bonne Nouvelle*, 4, 2004, p. 5.
- GREIMAS, Algirdas J. & COURTÈS, Joseph, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979.
- HEIDMANN, Ute (éd.), *Poétiques comparées des mythes*, Lausanne, Payot, 2003.
- KORSCH, Dietrich, «La crise du concept de religion aux alentours de 1890», *Revue de l'Histoire des Religions*, 214, 1997, p. 183-224.
- LAFITAU, Joseph-François, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain et Hochereau, 1724.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- , *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.
- NYCKEES, Vincent, *La Sémantique*, Paris, Belin, 1998.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, «Émique», *L'Homme*, 147, 1998, p. 151-66.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, éd. Ch. Porcet, Bordeaux, Guy Ducros, 1968 (éd. or.: Genève, 1781).
- ROYALTY, Robert M. Jr., «Don't Touch this Book!: Revelation 22, 18-19 and the Rhetoric of Reading in the Apocalypse of John», *Biblical Interpretation*, 12, 2004, p. 282-99.
- RUDHARDT, Jean, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, Droz, 1958.
- SABBATUCCI, Dario, *Monoteismo*, Roma, Bulzoni, 2001.
- STOLZ, Fritz, «Einführung: Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?», *Studia Religiosa Helvetica*, 6/7, 2000/01, p. 9-18.
- STRAUSS CLAY, Jenny, *The Politics of Olympus. Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- TROELTSCH, Ernst, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen-Leipzig, Mohr, 1912 (1^{ère} éd.: 1902; trad. fr. in *Histoire des religions et destin de la théologie. Œuvres III*, Paris - Genève, Cerf - Labor et Fides, 1996, p. 63-177).
- VERNANT, Jean-Pierre, «Les dieux grecs», in J. Suret-Canale (et al.), *La naissance des dieux*, Paris, Union Rationaliste, 1966, p. 55-78, repris sous le titre «La société des dieux», in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, p. 103-20.
- , «Leçon inaugurale faite le Vendredi 5 décembre 1975» (et publiée comme *Leçon du Collège de France* en 1976), reprise sous le titre «Religion grecque, religion antique», in *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979, p. 5-34.