

Philippe Borgeaud,
" Qu'est-ce que l'histoire des religions ? "

N° 21 Printemps 1999

EQUINOXE

REVUE DE SCIENCES HUMAINES

—Penser les sciences humaines

QU'EST-CE QUE L'HISTOIRE DES RELIGIONS?

Philippe Borgeaud

Interdisciplinaire et comparatiste, l'histoire des religions, de par les questions qu'elle se pose et nous pose, se situe naturellement à un carrefour des sciences humaines où se croisent les interrogations de la psychologie, de la sociologie, de la philosophie et de la théologie. L'attitude historique et anthropologique dont elle se réclame vise en même temps à lui conférer le statut d'une science d'observation, reposant sur l'examen critique des données fournies par la philologie, l'archéologie et (ou) l'ethnologie. On peut parler, au pluriel, de «sciences humaines des religions»: c'est d'ailleurs ce que firent, en s'adressant voici plus de trente ans à de jeunes chercheurs, les intervenants chevronnés d'un séminaire interdisciplinaire ad hoc organisé en France par des représentants de la sociologie, des sciences de l'Antiquité, de l'histoire, de l'ethnologie, de la psychologie, de la phénoménologie et de la théologie, tous attelés à une seule et même tâche: celle de définir et de programmer ce qu'ils appelaient tantôt histoire, tantôt science(s), au singulier ou au pluriel, des religions¹. Cette réunion de spécialistes aussi divers, autour d'un objet dont aucun (il faut le relever) ne faisait exclusivement sa profession, pourrait laisser entendre que l'histoire des religions ne saurait exister qu'à l'état de projet. Il est vrai qu'il s'agit d'une discipline qui n'a jamais cessé de rechercher sa propre définition. Mais il est tout aussi vrai qu'elle n'est pas née «comme ça», de la rencontre providentielle de quelques sciences humaines déjà constituées indépendamment de son champ propre. Loin d'être le simple produit d'un croisement interdisciplinaire, elle est issue d'une interrogation très ancienne, très originale aussi, qu'il serait imprudent de vouloir réduire à l'aune de ses alliées.

Qu'est-ce que l'histoire des religions, et d'où sort-elle? Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, l'histoire des religions n'est pas l'exposé du développement des religions dans l'histoire. Ou plutôt, un tel exposé ne constitue qu'un aspect

1 *Introduction aux sciences humaines des religions*, symposium recueilli par H. DESROCHE et J. SÉGUY, Paris, Editions Cujas, 1970. Ce livre est issu d'un séminaire tenu en 1965-1966, réunissant R. Bastide, N. Birnbaum, J. Bottéro, M.D. Chenu, J.P. Deconchy, H. Desroche, F.-A. Isambert, J. Maître, E. Poulat, H.Ch. Puech, J. Séguy, P. Vignaux.

possible parmi bien d'autres, peut-être même secondaire, de cette discipline. L'historien des religions s'intéresse à l'analyse des phénomènes religieux, phénomènes évidemment rencontrés dans et nécessairement solidaires de l'histoire, à d'autres fins encore que de les situer dans un enchaînement temporel.

L'histoire des religions, en ses origines, est étroitement solidaire d'un exercice de la comparaison dont la genèse et les premiers développements sont observables en Occident, autour du bassin oriental de la Méditerranée. Elle n'est pas une invention asiatique, ni australienne, ni africaine, ni amérindienne. Elle résulte de l'élargissement progressif du champ de l'altérité dans une zone culturelle particulière. Echappant à l'alternative idéologique et raciste de l'«aryen» ou du «sémite», ce contexte d'émergence à la fois multiculturel et homogène est constitué par des échanges et des interférences incessants entre les héritages grecs et romains (ce qu'on appelle l'hellénisme), le judaïsme, le christianisme et l'islam, à partir du fond créé par les vieilles civilisations du Proche-Orient ancien (Égypte, Mésopotamie, Syrie-Palestine, Phénicie, monde anatolien, Iran, avec des ouvertures jusque sur l'Inde). C'est de ces heurts et de ce brassage préliminaires, si l'on me passe l'expression, que naissent les conditions favorables à l'élaboration d'une enquête comparative sur les phénomènes religieux.

Si l'on se tourne vers les Grecs, on rencontre d'abord Hérodote, qui voyage en Égypte et dans le Proche-Orient au V^e s. avant notre ère et décrit les mœurs civiles et religieuses de l'ensemble des régions contrôlées par les Perses, mœurs qu'il compare à celles des Grecs. Plutarque, auteur grec à Delphes vers la fin du 1^{er} s. de notre ère d'un traité sur *Isis et Osiris*, sera considéré par Claude Lévi-Strauss comme le précurseur par excellence de la mythologie comparée. Si l'on considère les Pères de l'église chrétienne (Justin, Tertullien, Hippolyte, Arnobe ou Augustin entre autres), on les découvre aux prises avec le judaïsme et les religions de l'Empire, autant qu'avec la gnose ou le manichéisme. Il en va de même des apologistes zoroastriens², ou musulmans médiévaux³. Si l'on examine au-delà de l'époque médiévale le courant européen qui conduit de Las Casas ou de Montaigne aux Lumières, puis à la création des premières chaires de «sciences religieuses» dans le dernier quart du XIX^e s., dans un élan créé en grande partie par les besoins intellectuels suscités par les découvertes et la colonisation, c'est sous forme de comparaison que se présentent les premières préfigurations autant que les plus récentes productions d'une discipline en constante voie d'élaboration. Le champ de conscience s'élargit sans cesse. Les univers amérindiens surgissent soudain, qui alimentent la réflexion des dominicains Las Casas⁴ et Sahagún⁵, puis

2 Cf. Pierre Jean de MENASCE, *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle, La solution décisive des doutes*, Fribourg en Suisse 1945.

3 SHARASTANI, *Livre des religions et des sectes*, traduit et commenté par Daniel Gimaret et Guy Monnot, 2 vols., Louvain, Peeters, 1986-1993.

4 Fray Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética historia de las Indias (1552-1561)*, Madrid, Bailly-Baillière & Higos, 1909.

5 Fray Bernardino de SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España (1582)*, Madrid, Alianza Editorial, 2 vols., 1988. Une version française de l'*Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne* fut publiée par D. Jourdanet et R. Siméon, Paris, Masson, 1880. Des extraits de cette version construite sur un texte non critique furent repris chez François Maspéro, collection «La Découverte», Paris, 1981.

des jésuites Acosta⁶ et Lafitau⁷. En Extrême-Orient, les jésuites analysent les pratiques religieuses de la Chine et du Japon (confucianisme, taoïsme, shinto). On redécouvre le bouddhisme, déjà rencontré sous sa forme indienne par les Grecs en Bactriane au III^e s. av. notre ère, et intégré au III^e s. après J.-C. dans la grande mais éphémère synthèse religieuse opérée par Mani. Ces rencontres sont bientôt suivies par la lecture des textes fondamentaux que révèlent la découverte du sanscrit védique, puis la lecture des hiéroglyphes et des cunéiformes mésopotamiens, avant la révélation des manuscrits de la Mer Morte et celle de la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi. L'observation, autant que l'approche fondamentale ou dogmatique, caractérise la discipline qui s'élabore dans cette mouvance, à partir de telles expériences de terrains, de type ethnologique ou historico-philologique. Il reste à assumer cet héritage, qui se double depuis peu de celui de la décolonisation et de la gestion des altérités heureusement résistantes.

La pratique de la comparaison, certes, a beaucoup évolué. Les projets apologétiques développés par le christianisme antique et la réaction païenne au christianisme, puis par l'islam et le mazdéisme, avant d'être repris par les missions de toutes sortes, du XV^e s. à nos jours, ne sont plus de mise au niveau académique, officiellement du moins, non plus que les prétentions encyclopédiques. Ce qui ne signifie pas pour autant, heureusement, que le relativisme culturel soit devenu le mot d'ordre en notre domaine. Mais la comparaison telle qu'on la pratique de plus en plus dans les sciences humaines est devenue, en histoire des religions aussi, selon l'expression de J.-P. Vernant, une affaire de spécialistes⁸. Elle a pour intention de formuler, de l'intérieur d'un champ dont on maîtrise la langue, l'histoire et la culture, des questions qu'on peut adresser aux spécialistes des champs voisins, à condition bien sûr que cette expérience les tente et qu'ils veulent bien se donner la peine ou le plaisir de mesurer chez eux, loin de leur contexte d'émergence, la pertinence de ces questions, se faisant ainsi, à leur tour, historiens des religions. Respectueuse des exigences de la philologie et de l'histoire, l'histoire des religions devient donc de plus en plus une affaire collective et transdisciplinaire, où des spécialistes de domaines séparés les uns des autres, historiens, philologues, anthropologues, s'efforcent de communiquer avec d'autres spécialistes, où des africanistes acceptent de rencontrer des hellénistes, des biblistes et des sinologues, etc.⁹... L'institution universitaire, où les chaires apparaissent souvent comme les gardiennes de disciplines jalouses, n'est pas

6 José de ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* (1589), México, Fondo de Cultura Económica, 1962; l'*Histoire naturelle et morale des Indes occidentales* est traduite en français par J. Rémy-Zéphir, Paris, Payot, 1979.

7 Joseph François LAFITAU, *Les mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain, 2 vols., 1724.

8 Cf. le texte de VERNANT cité *infra* note 43.

9 Des exemples récents de tels travaux collectifs sont signalés *infra* à la note 51. Un laboratoire couvrant l'ensemble des religions du Proche à l'Extrême-Orient fut initié par les collaborateurs de la collection «Sources orientales», Paris, Seuil, 1959-1971 (8 vols. parus). Cf. aussi entre bien d'autres Charles MALAMOU et Jean-Pierre VERNANT (éds.), *Le corps des dieux*, Paris, Gallimard, 1986 (= *Le temps de la réflexion* t. VII); Jan ASSMANN (éd.), *Das Fest und das Heilige: religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh, G. Mohn, 1991; id., *Schuld, Gewissen und Person: Studien zur Geschichte des inneren Menschen*, Gütersloh, G. Mohn, 1997; ainsi que (plus près de chez nous) Ph. BERGEAUD (éd.), *La mémoire des religions*, Genève, Labor et Fides, 1988;

toujours favorable à la création de tels réseaux. Le décloisonnement qu'un tel agenda suppose relève d'abord du tempérament personnel, et de la conjoncture (présence ou non dans un rayon raisonnable de collègues disposés à entreprendre l'exercice). Ni réduction de l'autre au même (à soi-même), ni affirmation frileuse de spécificités irréductibles et incommunicables, ni ethnocentrisme naïf ni relativisme hautain, le postulat de base reste celui selon lequel il n'y a pas d'histoire (comparée) des religions sans la possibilité d'une traduction, consciente de ses limites. La pratique de la comparaison suppose en effet la possibilité d'une traduction, c'est à dire en définitive l'unité du genre humain. Il n'est pas nécessaire de définir au préalable ce qui fonde cette unité. Cela risquerait fatalement de nous ramener à de l'idéologie ou à de la mythologie savante. Il suffit de reconnaître qu'aucune altérité n'est complètement étanche. Un malentendu, un quiproquo, à ce niveau-là vaut mieux qu'une fin de non recevoir. Le progrès consiste, entre autres, à corriger les erreurs de communication, à rectifier des approximations. Il faut accepter, enfin, de vulgariser parfois, ce qui est inévitable quand un spécialiste s'adresse à des spécialistes de domaines différents. C'est là que réside le devoir de traduction: ne pas considérer son domaine comme un territoire absolument réservé, une chasse rigoureusement protégée... tout en restant sérieux.

Il convient de rappeler que l'apologétique dont se trouvent solidaires les premières expressions de l'histoire des religions (à partir et autour du christianisme) fut une apologétique orientée non seulement vers la conversion des athées, des hérétiques ou des sectaires (qu'ils tirent leur origine du judaïsme, du christianisme ou de l'islam), mais tout autant sinon davantage vers la conversion, ou l'éradication, des polythéistes ou de ceux destinés à rester «en-dehors», et que l'on finira par classer (au niveau des organisations internationales aujourd'hui encore!) dans l'impensable et absurde catégorie des «animistes». Il s'agit en un premier temps des multiples religions de l'Empire romain, les religions des «nations», des «gentils», désignées comme «païennes» par les chrétiens. Puis, à partir de la fin du XV^e s., des pratiques et des croyances religieuses innombrables et infiniment variées que développaient nos propres campagnes et nos propres montagnes (sorcellerie ou autres), ou que révélèrent les grandes découvertes et la colonisation. Ces pratiques et croyances autrefois qualifiées de «primitives» (une expression qui n'est pas forcément péjorative) seront d'ailleurs comparées très tôt à celles des «nations» dans l'Antiquité. Religions du Nouveau Monde et religions préchrétiennes de l'Ancien Monde se rejoignent ainsi dans l'analyse d'un Las Casas, puis d'un Lafitau. Le terreau dans lequel se développent les débuts de notre discipline n'a donc rien à voir avec ce qu'aujourd'hui, dans l'ignorance des altérités les plus essentielles, on appelle «dialogue interreligieux», un dialogue le plus souvent réservé aux religions abrahamiques, avec quelques incursions du côté des autres «grandes» religions. Ecarter de notre enquête les vieilles civilisations polythéistes, sous

Fritz Graf (éd.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart et Leipzig, Teubner, 1993 (= *Colloquium Rauricum* 3); Ph. Borgeaud et E. Norelli (éds.), *Le temple lieu de conflit*, Louvain, Peeters, 1995 (= *Les cahiers du CEPOA*, n° 7); J. Waardenburg (éd.), *Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perceptions, and Islam*, Berne, Peter Lang, 1995 (= *Studia Helvetica Religiosa* vol. 1).

prétexte qu'il s'agirait d'un domaine poussiéreux, ou en bannir les populations pauvres ou marginales étudiées par les ethnologues, cela reviendrait à refouler les origines de nos questions ou, pire, à nous priver d'observer comment l'histoire des religions a pour objet l'autre que nous pourrions être, ou l'autre que nous sommes aussi, ce que nous pourrions être dans un ailleurs radical, ou ce que nous avons effectivement connu, il n'y a pas si longtemps. Et aussi ce que nous connaîtrons peut-être un jour, si l'on veut bien considérer quelles sont les sources d'inspiration de certains «nouveaux» mouvements religieux. Pratiquer l'exclusion de cet ailleurs radical, en privilégiant les monothéismes issus de la révélation abrahamique et les soi-disant «grandes religions», au détriment de la diversité et de la richesse infinie des terrains multiculturels et transhistoriques, équivaldrait à échafauder une pseudo-science à l'usage des diplomates ou des «représentants» des traditions religieuses dominantes désireux d'établir un dialogue entre eux ou, au contraire, de procéder à des hiérarchisations au sein de ce qui «compte», économiquement, stratégiquement et statistiquement parlant. Le type de questions que se pose l'histoire des religions doit rester aux antipodes d'un tel usage, qu'il soit politique ou simplement naïf. On peut essayer de formuler ce qui concerne réellement notre discipline à l'aide de quelques exemples. Pour commencer, et cela touche autant les multiples religions du vieil Empire romain que le Japon et l'actuelle ex-Yougoslavie : que signifie «croire» et «pratiquer», quand il n'est point nécessaire de «croire» pour être reconnu comme faisant partie de telle ou telle communauté définie par l'appartenance religieuse ? Comment se fait-il que certaines religions se passent de dogmes, de textes sacrés et de lois ? Que la croyance à un Dieu ou à des dieux peut être considérée comme illusoire ? On sait que les Grecs ne ressentaient pas le besoin de croire à leurs mythes. Cela ne signifie pas que la mythologie, chez eux, n'entretenait aucun rapport avec le religieux ou le politique. Mais cela signifie, à tout le moins, que nous avons certains efforts à accomplir, pour nous dégager de nos habitudes de penser le religieux et le politique, si nous désirons faire de l'histoire des religions et non pas fabriquer, sans nous en rendre compte, une théologie (christiano-orientée) des religions.

J'écris cela tout en étant conscient que je viens d'affirmer, quelques paragraphes plus haut, que l'histoire des religions, comme d'ailleurs l'ensemble des disciplines plus «pointues» auxquelles elle a recours dans le champ de l'ethnologie, des philologies ou de l'histoire, est une invention occidentale issue non seulement de la tradition gréco-romaine, mais plus essentiellement, en ses premières formulations, du christianisme. Cet aspect christiano-centrique est lié au caractère apologétique des premières expérimentations dans ce domaine. On conçoit donc qu'il faille nécessairement, pour que se constitue une discipline de type historique et critique, sortir du cadre pieux et mythologique au sein duquel se sont formées les premières expressions, explicitement religieuses, de la comparaison entre religions, par exemple dans l'*Historia apologética* du dominicain Bartolomé de las Casas au XVI^e s., ou dans *Les mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, du père jésuite Joseph François Lafitau au XVIII^e s. On ne peut plus fonder la comparaison et l'explication des ressemblances entre phénomènes religieux relevant de cultures éloignées les unes des autres sur le mythe de la Révélation faite à Adam et Eve au Paradis terrestre, ou sur celui des navigations de Noé, des plagiats de Moïse ou enfin de l'*imitatio*

*diabolica*¹⁰. Pour devenir une réelle histoire des religions, il faut bien que notre discipline, paradoxalement, s'affranchisse de la religion. Et qu'elle ne se contente pas d'adopter la position d'un agnosticisme « simplement » méthodologique, avec toute l'ambiguïté que cela peut impliquer.

La constitution au XIX^e s. d'un enseignement universitaire non confessionnel d'histoire des religions fut étroitement solidaire du développement des idées laïques. Mais cela n'est pas vraiment allé de soi, comme on peut aisément l'imaginer, et il s'en faut de beaucoup que les fantômes qui rôdèrent autour de la naissance académique de notre discipline se soient définitivement évanouis. Marcel Gauchet, récemment, a montré comment la société civile française tout entière (en son fondement) se trouve inconsciemment conditionnée par ce qu'il a appelé, à la suite de Max Weber, le « désenchantement du monde ». Le dégagement hors du religieux, lorsqu'il devient effectif et n'est plus seulement une menace ou un projet, lorsqu'il est enfin réalisé, pose en effet de nouveaux défis¹¹. Elaborée au XIX^e s. dans un mouvement européen qui conduit une partie du monde chrétien (et non l'ensemble de la planète, est-il besoin de le préciser ?) à un tel désenchantement, l'histoire des religions reste obnubilée par l'éclat d'une origine que trop souvent elle a pensé pouvoir oublier. Il n'est que de considérer le débat intense, même s'il peut paraître quelques fois étouffé, qui agite actuellement les milieux où se rencontrent théologie et « sciences des religions ». Il est question, en Europe aujourd'hui encore, de vouloir transformer certaines Facultés de théologie en Faculté de « sciences des religions ». Le problème est loin d'être nouveau. Une telle transformation, à la fin du XIX^e s., était souhaitée à la fois par des laïques anticléricaux et par des gens d'église, les uns et les autres pour des raisons diamétralement opposées. Il se pourrait qu'aujourd'hui encore, pour des raisons tout à fait analogues et tout aussi contradictoires, les mêmes partis s'y opposent.

C'est pourquoi il paraît indispensable, si l'on veut se lancer lucidement et productivement dans la pratique de l'histoire des religions, d'être convenablement informé sur les origines et les développements de son enseignement académique.

On peut partir pour cela d'une date emblématique : 1870. C'est l'année où Max Müller prononce en Angleterre ses fameuses leçons sur *La science de la religion*¹²; c'est l'année aussi où B. Labanca, de son côté, publie un petit livre sur les difficultés, anciennes et nouvelles, auxquelles se heurte, en Italie, le projet d'introduire de telles études¹³.

Si l'on considère l'exemple de Genève¹⁴, où l'on rencontre la première chaire au monde d'histoire des religions, on constate que cette création fut préparée par

10 Sur cette mythologie savante et biblico-centrée de l'âge classique, cf. A. DUPRONT, *Pierre-Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e siècle*, Paris, Leroux, 1930. Voir aussi les travaux de Maurice OLENDER, et en particulier *Les langues du Paradis*, Paris, Seuil, 1989.

11 Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard 1998 (un ouvrage qui réactualise, du point de vue de la France républicaine, la problématique mise en place dans *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985).

12 Cf. *infra* note 34.

13 B. LABANCA, *Difficoltà antiche e nuove degli studi religiosi in Italia* (1870); ce texte pessimiste fut traduit en anglais et entouré d'un commentaire très riche dans L.H. JORDAN et B. LABANCA, *The Study of Religion in the Italian Universities*, Oxford, 1909.

14 L'essentiel se trouve dans un excellent mémoire de licence ès lettres (sous la direction conjointe de Jean-Claude Favez et du soussigné), rédigé par Valérie BOILLAT, *De la théologie libérale à*

un enseignement d'apologétique et de «philosophie religieuse comparée» que donnait en faculté de théologie dès 1865 un théologien libéral, Auguste Bouvier qui fut aussi le maître d'un des premiers professeurs d'histoire des religions français, Jean Réville¹⁵. C'est toutefois dans la section des sciences sociales de la faculté des lettres, au sein de la nouvelle université qui, conformément à la loi sur l'Instruction publique de 1872 remplaça l'ancienne Académie en 1873, que fut installée cette première chaire, en 1874, avec pour titulaire Théophile Droz, un brillant essayiste ami d'Amiel, qui finit sa carrière comme professeur de littérature française à Zürich et n'écrivit rien de notable en ce qui concerne notre discipline. Avant de lui succéder en 1880, Ernest Stroehlin, docteur en théologie de Strasbourg, avait essayé sans succès (malgré l'appui du ministre radical de l'Instruction publique, Antoine Carteret), d'introduire ce type d'enseignement en faculté de théologie. La chaire fut maintenue en Lettres (section des sciences sociales) jusqu'en 1928, date de la retraite de Paul Oltramare, un excellent spécialiste de l'Antiquité classique, qui rédigea entre autres d'importants travaux sur le bouddhisme. Elle fut alors transférée en Théologie, où l'accent fut porté sur la psychologie religieuse, avant de revenir en Lettres (où elle se trouve aujourd'hui encore) à partir de la nomination de Jean Rudhardt¹⁶, antiquisant de grand renom lui aussi, qui en fut titulaire de 1965 à 1987.

Pour comprendre les sous-entendus de ce chassé-croisé entre les lettres (ou les sciences sociales) et la théologie, l'exemple des Pays-Bas est éclairant, sinon rassurant¹⁷. Là aussi, la «science des religions» relève en ses origines de la théologie libérale. Le parlement hollandais, en 1876, promulgue une loi qui sépare à l'intérieur des facultés de théologie les chaires qui dispensent un enseignement proprement dit académique, de celles qui ont vocation confessionnelle (liées à l'Eglise). Les professeurs de dogmatique et de pastorale seront désormais payés par l'Eglise, ceux des disciplines plus «scientifiques» par la Couronne. C'est ce qu'on appelle le «duplex ordo», et c'est dans ce contexte que l'on introduit, à Leyde en 1877, la première chaire néerlandaise d'histoire des religions, celle du pasteur arminien C.P. Tiele, un éminent savant¹⁸, qui maintiendra que «la science des religions est aussi différente de la théologie confessionnelle que l'astronomie l'est de l'astrologie, ou la chimie de l'alchimie». Tiele appelait de ses vœux la métamorphose des facultés de théologie en facultés de sciences religieuses, tout

l'histoire des religions: autour de la naissance d'une chaire, Genève, Faculté des Lettres, Département d'histoire générale, octobre 1996 (texte dactylographié, 101 pp.).

15 Auguste Bouvier fut le professeur de Jean Réville. Fils du premier titulaire de la chaire d'histoire des religions du Collège de France (Albert Réville, nommé en 1880), Jean Réville fut le second directeur, après Maurice Vernes, de la *Revue de l'histoire des religions*, et devint le premier directeur d'études de la Section des sciences religieuses de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, section créée en 1886.

16 Cf. *infra* note 48.

17 Je me réfère essentiellement à Jan G. PLATVOET, «Close Harmonies: The Science of Religion in Dutch Duplex Ordo Theology, 1860-1960», *Numen* 45 (1998), pp. 115-162.

18 Son *Manuel de l'histoire des religions. Esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes*, trad. française de Maurice Vernes, Paris, 1880 (éd. néerlandaise, Amsterdam 1876), connut un vif succès. Une version allemande, entièrement refondue par Nathan Söderblom en 1912, fut elle aussi traduite en français par W. Corswant, sous le titre *Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1925.

en soutenant, paradoxalement, l'idée que la théologie pratique devrait en constituer l'une des disciplines majeures, comme «science des religions appliquée», destinée à réformer le christianisme de l'intérieur, et à aider sa propagation par la mission, cette dernière n'ayant pas pour but d'éradiquer les autres religions, mais de les «réformer, et améliorer» !

Les vœux de C.P. Tiele ne seront pas exaucés. L'évolution de la discipline, en particulier avec Gerardus Van der Leeuw à Groningen, se fera plutôt dans le sens d'une resacralisation, avec l'affirmation très forte du principe «phénoménologique» selon lequel toute explication non religieuse de la religion doit être écartée, en tant que méconnaissance de l'objet *sui generis*¹⁹. La science de la religion, comme le relève Jan G. Platvoet²⁰, devient ainsi la version moderne de la théologie naturelle, ou *doctrina de deo*. S'occuper de manière non confessionnelle du phénomène religieux, cela consisterait simplement à adopter l'attitude du théologien chrétien dans la semaine, quand il donne un cours universitaire, par rapport à l'attitude du même théologien le dimanche, quand il prononce un vibrant sermon. Dans le même ordre d'idée, peu après Van der Leeuw, l'enseignement de C.J. Bleeker, qui renvoie explicitement à Friedrich Schleiermacher²¹, sera centré sur l'analyse de «la relation de l'homme à une réalité divine», et voudra déboucher sur une «théologie des religions» (*theologia religionum*). Relevons qu'un autre représentant de ces réflexions néerlandaises, Hendrick Kraemer (1888-1965) luttera pour la réintégration de la science des religions à l'intérieur de la théologie confessionnelle, avant de se consacrer aux missions et de devenir, en 1948, le directeur du tout nouveau *World Council of Churches* à Bossey, près de Genève.

Par rapport à d'autres pays comme la France, l'Angleterre, la Belgique et les Pays-Bas, l'Italie a longtemps tardé à installer l'histoire des religions dans l'université. L'Allemagne aussi. En Allemagne, le retard est dû au développement hâtif, suffisant autant que remarquable, des études critiques vétéro et néo-testamentaires. Adolph Harnack, un grand maître de l'histoire du christianisme antique, pensait que connaître le christianisme revenait à connaître aussi, d'une certaine façon, les autres religions²². Il renversait ainsi le fameux adage de Max Müller selon qui les religions, c'est comme les langues, n'en connaître qu'une revient à n'en connaître aucune (de même qu'en allemand, précisait Müller, *können* n'est pas *kennen*).

19 Cf. *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, édition française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques Marty, Paris, Payot, 1955. L'aspect missionnaire apparaît au grand jour dans *L'homme primitif et la religion. Étude anthropologique*, Paris, Alcan, 1940.

20 Article cité (note 17), p. 132.

21 Les réflexions de ce théologien protestant romantique et mystique sur la nature du sentiment religieux eurent une influence très grande sur le développement de notre discipline : *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799 (trad. française sous le titre *Discours sur la religion à ceux de ses contemporains qui sont des esprits cultivés*, Paris, 1944).

22 Cf. Jean RÉVILLE, «La situation actuelle de l'enseignement de l'histoire des religions», *Revue de l'histoire des religions* 22, t. 43 (1901), pp. 58-74; id. «L'histoire des religions et les facultés de théologie, à propos d'une récente brochure de M. Ad. Harnack», *Revue de l'histoire des religions* 22, t. 44 (1901), pp. 423-438.

Le «retard» italien est dû à d'autres raisons. On se plaît d'ailleurs à découvrir combien le développement de l'histoire des religions est tributaire de traditions et de situations nationales, sinon locales. La culture et les contraintes provinciales de l'historien des religions sont fondamentales: que serait la Section des sciences religieuses de l'Ecole pratique des hautes études à Paris sans la Révolution française, les Lumières, et l'émergence d'un concept de religion civile? Que serait devenue l'histoire des religions en Hollande sans les terrains missionnaires? Qu'aurait été l'œuvre d'Eliade, tiraillée entre nationalisme et humanisme²³, sans de grands prédécesseurs locaux, comme l'historien Vasile Parvan, ou encore un poète comme Vasile Alecsandri (éditeur en 1859 de la fameuse ballade populaire, la *Mioritza*)?

En Italie, le chemin est ouvert par quelques éclaircisseurs: Salvatore Minocchi, à Florence, crée une revue: les *Studi religiosi* qui paraît entre 1901 et 1907, et se met bientôt à lutter pour que se crée un enseignement d'histoire des religions. Ernesto Buonaiuti, catholique mystique et «moderniste», aidé par son ami Nichola Turchi (spécialiste des religions gréco-romaines) crée, entre autres, la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* où paraissent, de 1905 à 1910, non seulement des études d'histoire du christianisme, mais aussi des articles sur l'histoire des religions non chrétiennes. En 1911, la création d'une *libera docenza* d'histoire des religions permet à Uberto Pestalozza de donner, pour la première fois, des cours officiels dans cette discipline, à Milan. Ce précédent fut bientôt suivi par l'ouverture de charges de cours (mais pas encore de chaires) à Bologne (Pettazzoni), à Florence (Umberto Fracassini), et à Rome (Nicola Turchi).

En France et en Angleterre, aux Pays Bas et en Belgique, l'histoire des religions était apparue dans le dernier tiers du XIX^e siècle comme une science non confessionnelle, au confluent de la philologie comparée (Max Müller) et de l'anthropologie naissante (Tylor²⁴). En Italie, la mythologie comparée indo-européenne avait rencontré son audience, grâce en particulier à Angelo De Gubernatis²⁵. L'ethnologie par contre, faute d'empire ou de colonies, n'était pas encore développée. Cela peut aider à comprendre la lenteur de la genèse italienne de notre discipline, mais cela n'explique pas tout. Les obstacles les plus importants qui s'opposaient à la création de véritables chaires venaient en effet d'ailleurs, à la fois de l'Eglise et de la culture laïque, l'une comme l'autre opposées

23 De l'Eliade des années 1937 à 1944 (lié au mouvement d'extrême-droite nationaliste des Gardes de Fer, ou Légion de l'archange Michel) à l'Eliade parisien puis chicagôis, humaniste planétaire et professeur enthousiaste d'histoire des religions: cf. Ph. BORGEAUD, «Mythe et histoire chez Mircea Eliade. Réflexions d'un écolier en histoire des religions», *Institut national genevois, Annales* 1993 (Actes de l'ING 37), 1994, 33-49.

24 E.B. TYLOR, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, 2 vols., Londres, 1871 (= *La civilisation primitive*, trad. P. Brunet et Ed. Barbier, Paris, Hachette, 1876-1879).

25 Un grand érudit, qu'on aurait tort d'oublier: cf. *Zoological Mythology*, Londres, Trübner, 1872 (trad. française: *La mythologie zoologique ou les légendes animales*, 2 vols., Paris, 1874); *La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal*, 2 vol., Paris, 1878-1882; *Storia comparata degli usi natalizi in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, Milano, Fratelli Treves, 1878; *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, 2^e éd., Milano, Fratelli Treves, 1878; *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, 3^e éd., Milano, Fratelli Treves, 1890.

aux modernistes, pour des raisons différentes. C'est donc par rapport au catholicisme, et à l'histoire de l'Eglise, et par rapport à l'historicisme de Croce, que devra se définir la spécificité de la discipline mise au point par Raffaello Pettazzoni²⁶.

Après des études de sciences de l'antiquité et de préhistoire, Raffaele Pettazzoni était entré très tôt en contact avec les historiens italiens du christianisme. En 1914 il publie un essai sur *Storia del cristianesimo e storia delle religioni*, où il affirme que le christianisme prend place dans le cadre de l'ensemble des faits religieux comme un exemple parmi d'autres... L'histoire du christianisme devrait ainsi devenir un chapitre de l'histoire des religions. Ce beau programme sera bien vite oublié. Comme le relève Natale Spineto²⁷, Nichola Turchi, lui, «prêtre et auteur du premier manuel d'histoire des religions publié en Italie, n'avait pas inclus le judaïsme et le christianisme dans son livre». Il y a là, en deça des raisons invoquées par Turchi (à la fois la supériorité du christianisme et son importance dans l'histoire de notre civilisation, deux «faits» qui auraient entraîné un traitement disproportionné), la nécessité de rester prudent par rapport à la susceptibilité de la hiérarchie ecclésiastique. Mais la résistance ne vient pas seulement de ce côté : en 1922, quand Ernesto Buonaiuti s'efforce de faire transformer, à Naples, une chaire vacante d'histoire de l'Eglise en chaire d'histoire des religions, pour son ami Turchi, le veto du Conseil supérieur de l'instruction publique est dicté par Benedetto Croce, qui appuie un historien du christianisme.

Pettazzoni songeait, dès 1914, à la création d'une revue laïque qui puisse accueillir aussi bien des études d'histoire des religions que d'histoire du christianisme. Cela deviendra, avec l'aide de Buonaiuti et Turchi, la *Rivista di storia delle religioni*. Les difficultés, là non plus, ne se firent pas attendre. Comme la rédaction comportait des prêtres et que le sujet était la religion, l'Eglise voulut exercer un contrôle : «Le jésuite Enrico Rosa convoqua Buonaiuti et Turchi pour leur communiquer ses remontrances. Elles étaient de quatre types. En premier lieu, le christianisme se trouvait traité «comme les autres religions»; en deuxième lieu, son développement était considéré à l'intérieur de schémas propres aux disciplines historiques; en troisième lieu, des savants laïcs s'occupaient de questions concernant la vie chrétienne; en quatrième lieu, on citait, sans les réfutations catholiques opportunes, des œuvres de personnages non catholiques - comme l'*Orpheus* de Salomon Reinach²⁸. Cela aboutit à une véritable censure ou (si l'on préfère) auto-censure, quand Turchi se crut obligé de supprimer des phrases écrites par Pettazzoni dans un article sur l'être céleste chez les Andamanais : il s'agit d'un passage où Pettazzoni s'opposait à la théorie d'Andrew Lang et du Père Wilhelm Schmidt sur le monothéisme originel, une théorie

26 Comme le montre Natale SPINETO, dans une thèse qui vient d'être soutenue à la Sorbonne, *Le concept de phénomène religieux dans l'œuvre de Raffaele Pettazzoni et de Mircea Eliade*, sous la direction de Michel Meslin, 1999, texte dactylographié. Je m'appuie essentiellement sur la première partie de ce travail (pp. 5-73) pour ce qui concerne l'Italie.

27 *Op. cit.* note précédente, p. 48.

28 N. SPINETO, *op. cit.*, p. 54. Parcours très voltairien et intéressante synthèse de l'histoire des religions (incluant, pour la première fois, le christianisme), le petit manuel intitulé *Orpheus, histoire générale des religions*, Paris, Alcide Picard, 1909, dédié par Salomon REINACH à la mémoire de tous les martyrs, fit effectivement scandale et connut de très nombreuses rééditions.

soutenue par l'Eglise²⁹. A partir de là, et à travers quelques péripéties, il faudra en fait attendre, avant d'assister à l'émergence tâtonnante d'une revue indépendante du Vatican, jusqu'à la création en 1925 des *Studi e materiali di storia delle religioni*, liés à la toute nouvelle chaire de Rome, la première chaire italienne, fondée en 1924³⁰.

Mircea Eliade appelait de tous ses vœux la formation d'une discipline multiculturelle. Il n'y aura une réelle histoire des religions, déclarait-il à ses étudiants de Chicago, que le jour où elle deviendra le fait aussi bien des chercheurs issus des traditions africaines, australiennes, amérindiennes, chinoises, indiennes et japonaises, que des écoliers issus de l'univers judéo-chrétien ou musulman. On peut comprendre ce vœu comme signifiant qu'il faut échapper à l'ethnocentrisme (ou mieux: au monothéocentrisme), constitutif des origines de notre discipline. Qu'il faut exporter et décoloniser nos questions, pour inventer des formules qui permettent une libération du regard par rapport à l'objet. Non pas pour établir un dialogue entre différentes modalités de la préconception (modalités chrétiennes et non chrétiennes), mais bien pour prouver qu'il est possible d'échapper, non seulement aux mythes savants issus de la tradition chrétienne, mais aussi aux mythes alternatifs que pourrait susciter la rencontre avec d'autres cultures. Chez Eliade, un tel souhait était corollaire du projet de réaliser un humanisme planétaire, sous la forme d'une théologie de l'ensemble des religions. L'histoire des religions, conçue de manière éliadienne, demeurerait donc tributaire du religieux. Ce qu'il convient de défendre plus que jamais, c'est une histoire des religions qui échappe à cet écueil, une histoire dégagée du religieux et capable, à ce titre précisément, d'en rendre compte.

Ce n'est un secret pour personne. L'histoire des religions a dû se frayer et doit encore se frayer aujourd'hui, en un temps où l'on reparle dans toute l'Europe de l'introduire dans l'enseignement secondaire³¹, un chemin entre deux obstacles traditionnels considérables et particulièrement résistants. Ces deux obstacles sont d'un côté la méfiance (sinon l'hostilité) que peut susciter aux yeux des croyants une approche non confessionnelle, historique et critique, donc impie ou au mieux

29 Cf. Andrew LANG, *The Making of Religion*, 3^e éd., Londres, Longmans, Green and Co, 1909; et, du Père Wilhelm SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historische, kritische und positive Studie*, 12 vols., Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1926-1949.

30 Historien laïc et socialiste, PETTAZZONI, qui rencontrera Van der Leeuw et collaborera avec lui à la création de l'*International Association for the History of Religions (IAHR)* et à la fondation de la revue *Numen* (organe officiel de cette société faïtière, regroupant l'ensemble des sociétés nationales), devint à son tour phénoménologue à temps partiel. Sa démarche en effet consiste essentiellement en une double approche: phénoménologique d'une part, la comparaison permettant d'isoler et d'appréhender tel ou tel phénomène religieux en sa spécificité, et historique d'autre part, avec l'examen approfondi des différents contextes culturels où le dit phénomène apparaît. Cf. *Dio: formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, vol. I: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Rome 1922; *I Misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologne 1924; *La confessione dei peccati*, 3 vols., Bologne 1929-1936; un seul livre de Pettazzoni a été traduit en français: *La religion dans la Grèce antique, des origines à Alexandre le Grand*, Paris, Payot, 1953 (= *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologne 1920).

31 L'idée est ancienne, et remonte en France au XIX^e s.: cf. Emile LITTRÉ, dans la *Revue de philosophie positive*, 1879, pp. 366-374; Maurice VERNES, *L'histoire des religions, son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger*, Paris, 1887.

mécréante de la religion; de l'autre le soupçon, non moins grand, que peut au contraire inspirer aux adeptes d'une laïcité intransigeante, radicale et satisfaite, la prétention de pouvoir aborder ce même objet, la religion, d'une manière non apologétique. Les uns pensent que l'histoire des religions a pour mission d'évacuer la religion, les autres de la réintroduire par la petite porte. Cette difficulté est d'autant plus redoutable que tout un chacun nourrit en son for intérieur (que ce soit positivement ou négativement), l'illusion de savoir ce qu'il en est de l'objet de cette discipline, la (ou les) religion(s)³².

L'histoire des religions existe néanmoins. Dans l'espoir d'en convaincre les sceptiques celui qui la pratique peut prendre à témoin sa chaire d'université et celles de ses collègues de par le monde. En 1990 à Rome le XVI^e congrès de L'Association Internationale pour l'Histoire des Religions réunissait 331 participants venus de 34 pays. Et tout le monde n'était pas là. Plus convainquant que ces chiffres, cependant, pourrait être l'évocation de quelques grands savants mémorables ayant, de leur avou même, consacré leur vie à cette discipline: Friedrich Maximilian (dit Max) Müller tout d'abord, que nous avons déjà rencontré, mais dont il convient de préciser qu'il fut l'éditeur du *Rig-Véda* et des *Sacred Books of the East* (50 vols.), avant de devenir le théoricien en la seconde moitié du XIX^e s. aussi bien de la mythologie comparée³³ que de la «théologie comparée», cette dernière étant encore nommée par lui «science de la religion»³⁴; Sir James George Frazer, auteur du *Rameau d'or*: précédée d'une édition en deux volumes (1890), puis d'une autre en trois (1900), l'édition définitive de cette somme monumentale intitulée simplement *The Golden Bough* parut en douze volumes à Cambridge entre 1911 et 1915³⁵. On devrait mentionner également, parmi les fondateurs de la discipline, quelques personnages aujourd'hui oubliés du grand public, comme Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye³⁶, ou le Comte franc-maçon Félix Goblet d'Alviella³⁷. Initiée par Raffaele Pettazzoni, l'«école de Rome» fut après lui dirigée par Angelo Brelich³⁸ et Dario

32 «I'll be sitting on a plane, and I'll tell the person next to me I'm a religion professor - and, do you know what happens? What happens is that whoever's sitting next to me will start giving me their opinions about religion!» (RON CAMERON, cité dans *Lingua Franca. The Review of Academic Life*, November 1996, p. 30, en ouverture d'un dossier constitué par Charlotte ALLEN, «Is Nothing Sacred? - Casting Out the Gods From Religious Studies», pp. 30-40).

33 *Essai de mythologie comparée*, trad. de l'anglais, Paris, Durand, 1859.

34 *La science de la religion*, trad. de l'anglais, Paris, Germer Baillière, 1873.

35 La traduction française occupe quatre volumes de la collection «Bouquins» chez Laffont. Sur Frazer et son œuvre gigantesque, cf. R. ACKERMAN, *J.G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge University Press, 1987.

36 Professeur d'histoire des religions dès 1878 à Amsterdam, puis à Leyde, auteur d'un fameux *Manuel d'histoire des religions*, traduit sur la seconde édition allemande sous la direction de Henri Hubert et Isidore Lévy, Paris, Armand Colin, 1904 (avec une préface durkheimienne de Hubert).

37 Qui introduit l'histoire des religions en 1884 dans l'Université libre de Bruxelles. Auteur d'une *Introduction à l'histoire générale des religions*, Bruxelles et Paris, 1887 ainsi que de trois gros recueils d'études intitulés *Croyances, rites, institutions* (vol. 1 *Hiéroglyphie*; vol. 2 *Hiérologie*; vol. 3 *Hiérosophie*), Paris et Leipzig, 1911.

38 Cf. ses «Prolégomènes à une histoire des religions» dans *Histoire des religions*, sous la direction de Henri-Charles Puech, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), t. I, 1970, pp. 1-59, et ses importantes études de religion grecque, en particulier *Paides e Parthenoi*, Rome, Edizioni

Sabbattucci³⁹ sans oublier Ugo Bianchi⁴⁰. Les représentants d'autres courants péninsulaires, comme Ernesto di Martino⁴¹ et Vittorio Lanternari⁴² surtout, ethnologues et marxistes, ont eux aussi laissé des œuvres séminales. On se réclamera enfin de la fameuse constellation francophone des maîtres de nos maîtres: Mircea Eliade, Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Jean-Pierre Vernant⁴³. Les sceptiques seront conduits à découvrir un étrange paysage, fort peu homogène, et un héritage non moins contradictoire, souvent contesté et effectivement contestable en chacun de ses aspects, mais héritage néanmoins bien réel, et territoire académique solidement implanté en Europe, aux États-Unis, au Japon, en Australie, en Afrique et en Amérique Latine. Même si la vieille mythologie solaire de Max Müller, solidaire des débuts de la grammaire comparée indo-européenne, semble aujourd'hui bien lointaine, comme l'est aussi l'interprétation par Frazer des mythes et des rites ramenés à des scénarios de renouvellement magique du temps et de la souveraineté, l'histoire comparée se trouve encore et toujours aux prises avec les notions jamais acquises, périodiquement déconstruites et reconstruites, de «sacrifice», de «sacré», de «mythe», de «rite», de «mystère», de «sacerdoce», de «divination», de «fondation», de «tradition», de «souillure» et de «purification», de «pèlerinage» etc.⁴⁴ L'étude du sentiment religieux et de l'expérience du sacré, inaugurée par Friedrich Schleiermacher⁴⁵, reprise par l'évêque Nathan Söderblom⁴⁶ et par Rudolph Otto⁴⁷, côtoie des intérêts moins philosophiques. La préférence est accordée tantôt à l'envol d'une réflexion fondamentale, tantôt à l'analyse rigoureuse des données fournies par l'observation. La délicate coordination de l'histoire et de la phénoménologie (Pettazzoni) se heurtait naguère encore à la dialectique du sacré et du profane

dell'Ateneo, 1969. Ce dernier ouvrage, capital, est consacré à l'initiation et aux rites de passage en Grèce ancienne. Il est introduit par un impressionnant état de la question du point de vue ethnologique (pp. 13-112), constitué comme une typologie de type phénoménologique, préliminaire à l'approche historique conformément à l'enseignement de son prédécesseur romain, R. Pettazzoni (voir note 30).

- 39 Dont le *Saggio sul Misticismo Greco*, 2^e éd., Rome, 1979 (1^{re} éd. 1965) a été traduit en français: *Essai sur le mysticisme grec*, Paris, Flammarion, 1982. Cet ouvrage a nourri la réflexion de l'école de J.-P. Vernant sur la place de l'orphisme dans le système religieux grec: cf. M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, pp. 43-44.
- 40 Cf. *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Rome, 1976.
- 41 Cf. en traduction française, *La terre du remords*, Paris, Gallimard, 1966, sur les rituels de transe et de catharsis de type dionysiaque, le tarentisme en Italie du sud.
- 42 *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Rome, Feltrinelli, 1960. Trad. française: *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris, Maspéro, 1983.
- 43 Sur Dumézil, Eliade et Lévi-Strauss, cf. Daniel DUBUISSON, *Mythologies du XX^e siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*, Presses Universitaires de Lille, 1993, avec ma recension dans la *Revue de l'histoire des religions* 212 (1995), pp. 499-503. De J.-P. VERNANT, dont les travaux sur la pensée et la religion grecques sont bien connus, cf. essentiellement, du point de vue qui nous occupe ici, *Religion grecque, religions antiques. Leçon inaugurale de la chaire d'études comparées des religions antiques*, Collège de France vendredi 5 décembre 1975, Paris, Maspéro, 1976.
- 44 Cf. le *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (Günter Kehr et Hans Kippenberg eds.), Stuttgart, Kohlhammer, 1988, 4 vols. parus à ce jour («Aberglaube» - «Rolle»).
- 45 Voir *supra* note 21.
- 46 Iranologue, devenu historien des religions et évêque d'Uppsala, il écrivit entre autres *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1916.
- 47 Cf. *infra* note 80.

(Eliade); l'idéologie tripartite indo-européenne, abordée sous l'angle de la philologie (Dumézil), a fini par rencontrer (avec Jean-Pierre Vernant en particulier) l'étude structuraliste des mythes et des rites envisagée sous celui de l'anthropologie sociale (Lévi-Strauss). La liste serait longue des historiens des religions qui, dans le prolongement de cet héritage complexe, élaborent les méthodes d'aujourd'hui. Parmi eux, le spécialiste des religions de l'Antiquité classique relèvera les noms de Jean Rudhardt (à Genève)⁴⁸, Jonathan Smith⁴⁹ et Bruce Lincoln⁵⁰ (à Chicago), Marcel Detienne (à Paris et à Baltimore)⁵¹, Stella Georgoudi⁵² et John Scheid⁵³ (à Paris), Fritz Graf (à Bâle, puis à Princeton)⁵⁴, Jörg Rüpke (en Allemagne)⁵⁵, Giulia Sfameni-Gasparro⁵⁶ et Giovanni Casadio⁵⁷ (en Italie du Sud), Giulia Piccaluga⁵⁸ et Cristiano Grottanelli⁵⁹ (en Italie du Nord),

48 Jean RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce ancienne*, Genève, Droz, 1958 (réédité chez Picard à Paris en 1992); id., *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève, Droz, 1981 (= *Revue Européenne des sciences sociales* t. XIX, n° 58).

49 Jonathan Z. SMITH, *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago UP, 1982; *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, School of Oriental and African Studies, University of London, 1990 (paperback ed., Chicago UP, 1994); Jonathan Smith est éditeur d'un instrument de travail précieux, *The HarperCollins Dictionary of Religion*, San Francisco, Harper, 1995.

50 Bruce LINCOLN, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, Chicago UP, 1991; id., *Authority: Construction and Corrosion*, Chicago UP, 1994.

51 De Marcel DETIENNE, on se contentera ici de mentionner *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981; *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 1998; ainsi que les enquêtes collectives et comparatistes qu'il dirige ou co-dirige, comme *La cuisine du sacrifice en pays grec* (en collaboration avec Jean-Pierre Vernant), Paris, Gallimard, 1979; *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Presses Universitaires de Lille, 1988; *Tracés de Fondation*, Louvain-Paris, Peeters, 1990 (= Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, vol. XCIII); *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, 1994; *La déesse parole. Quatre figures de la langue des dieux (Inde, Célèbe-Sud, Géorgie, Cuna du Panama)*, avec G. Hamonic, Paris, Flammarion, 1994; *Destins de meurtriers*, avec M. Cartry, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1996 (= *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 14).

52 Stella GEORGOUDI et Jean-Pierre VERNANT, *Mythes grecs au figuré. De l'antiquité au baroque*, Paris, Gallimard 1996.

53 John SCHEID, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, 1990 (Bibliothèque des Ecoles Françaises de Rome et d'Athènes, vol. 275); *La religion des romains*, Paris, Armand Colin (coll. Cursus), 1998. John Scheid dirige, avec Jan Assmann et Fritz Graf, l'*Archiv für Religionsgeschichte* qui débute cette année à Stuttgart et Leipzig, chez Teubner.

54 Fritz GRAF, *Greek Mythology. An Introduction*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 1993; *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

55 Jörg RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin - New York, De Gruyter, 1995 (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, vol. 40).

56 Giulia SFAMENI-GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra, Roma*, «L'Erma» di Bretschneider, 1986.

57 Giovanni CASADIO, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Rome, Edizioni del Ateneo, 1994; *Vie gnostiche all'immortalità*, Brescia, Morcelliana, 1997.

58 Giulia PICCALUGA, *Minutal. Saggi di Storia delle Religioni*, Rome, Ed. dell'Ateneo, 1974.

59 Cristiano GROTTANELLI, *Ideologie miti massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo, Sellerio, 1993.

Henk Versnel⁶⁰ et Jan Bremmer⁶¹ (aux Pays-Bas), Vinciane Pirenne (en Belgique)⁶², Guy Stroumsa⁶³ (à Jérusalem). Cette liste est loin d'être exhaustive, et il est évident aussi que d'autres noms viendraient d'abord à l'esprit du spécialiste des religions chinoises ou japonaises⁶⁴, ou encore de celui des religions de l'Inde (Charles Malamoud⁶⁵ à Paris, Wendy Donniger⁶⁶ à Chicago), de l'Égypte ancienne (Jan Assmann⁶⁷ à Heidelberg) ou enfin de l'islam (Jacques Waardenburg à Lausanne⁶⁸). Ce qu'il convient de souligner, c'est la richesse et la complexité d'un champ théoriquement infini. Il s'agit de rester philologiquement et historiquement compétent, à l'intérieur de sa province de spécialisation, sans renoncer pour autant à la comparaison, mais sans prétendre non plus pratiquer sérieusement l'encyclopédisme. Mettant en garde contre les inhibitions du spécialiste, Mircea Eliade affirmait que l'historien des religions se doit d'être un généraliste⁶⁹. Cette ambition désormais est forcée de reconnaître ses limites. Aujourd'hui, par analogie avec la médecine, on peut formuler l'idéal (réaliste) de la manière suivante: l'historien des religions est un spécialiste dominant différents aspects, philologiques, anthropologiques et historiques d'un terrain spécifique, qui se double d'un généraliste rompu à la comparaison, et formé comme tel, à bonne école⁷⁰.

Quand on évoque l'histoire des religions, on ne peut toutefois se contenter de renvoyer à ceux qui en font explicitement leur métier. Aux noms et aux approches que nous venons d'énumérer, il convient de rattacher un grand nombre d'autres figures, sans lesquelles la pratique de cette discipline ne pourrait se concevoir, mais qui n'en sont pas pour autant des représentants «officiels»: par exemple, et presque au hasard, Emile Durkheim⁷¹, Marcel Mauss⁷² et

60 Henk VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, 2 vols. (1. *Ter Unus: Isis, Dionysos...; 2. Transition and Reversal...*), Leyde, Brill, 1990-1993.

61 Jan BREMMER, *Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland*, Darmstadt, Primus Verlag, 1996.

62 Vinciane Pirenne co-dirige la revue *Kernos* spécialisée dans la religion grecque ainsi que l'importante bibliographie de la religion grecque ancienne, *Mentor*, 2 vols. parus, couvrant les années 1980-1990 (= Université de Liège, Centre d'histoire des religions, Suppléments à *Kernos* n° 2 et 6); elle est l'auteur, entre autres, de *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Liège, 1994 (= *Kernos*, supplément n° 4).

63 Guy STROUMSA, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden, Brill, 1984.

64 On peut signaler ici les travaux d'un genevois de Kyoto, Michel MOHR: en particulier *Traité sur l'inépuisable lampe du zen, Torei (1721-1792) et sa vision de l'éveil*, 2 vols., Bruxelles, Institut belge des Hautes Etudes Chinoises, 1997.

65 *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989.

66 *Siva: The Erotic Ascetic*, Oxford UP 1973 (trad. française: *Siva érotique et ascétique*, Paris, Gallimard, 1993); *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago UP, 1980; *Other People's Myths. The Cave of Echoes*, Chicago UP, 1995.

67 *Moses the Egyptian, The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard UP, 1997.

68 *L'islam dans le miroir de l'Occident: comment quelques orientalistes se sont penchés sur l'islam et se sont formé une image de cette religion*, Paris - La Haye, Mouton, 1963.

69 Cf. les «Remarques sur le symbolisme religieux» (pp. 238-268), et plus précisément le petit chapitre intitulé «Les inhibitions du spécialiste» (pp. 243-246), dans Mircea ELIADE, *Méphistophélès et l'androgynisme*, Paris, Gallimard, 1962.

70 Cf. François BOESPFLUG et Françoise DUNAND (éds.), *Le comparatisme en histoire des religions*. Actes du Colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996), Centre de recherches d'histoire des religions de Strasbourg, Paris, Les éditions du Cerf, 1997.

71 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912 (livre fondateur s'il en est).

72 *Œuvres*, t. I, *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Editions de Minuit, 1968.

Max Weber⁷³ (des sociologues), Bronislaw Malinowski⁷⁴, Edward Evans-Pritchard⁷⁵, Mary Douglas⁷⁶, Clifford Geertz⁷⁷, Marshall Sahlins⁷⁸ (des anthropologues), Sigmund Freud⁷⁹ (un médecin), Rudolph Otto⁸⁰ (un théologien), Walter Burkert⁸¹ et Claude Calame⁸² (deux hellénistes suisses contemporains), etc...

Loin de pouvoir se définir comme une province aux frontières naturelles, occupant un espace parfaitement délimité à l'intérieur des sciences humaines, l'histoire des religions, qui se veut science d'observation autant que discipline historique, n'en finit pas de rechercher son identité propre. Elle recherche cette identité, et revendique son autonomie, non loin mais à l'écart de la théologie, aux confins de la philologie, de l'histoire et de l'anthropologie, tout en se permettant quelques incursions du côté du droit, de la psychologie et de la philosophie.

La spécificité de cette discipline se manifeste d'abord sous l'angle d'une posture et d'un comportement intellectuels. Au-delà de la compétence linguistique, historique et anthropologique nécessaire en un ou plusieurs domaines (religions de l'Inde ou de la Grèce ancienne, christianisme, islam ou bouddhisme, chamanisme ou religions des populations étudiées par l'ethnologie), ce qui caractérise l'historien des religions, c'est une interrogation continue sur ce que signifie croire

- 73 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 3 vols., 1920-1921; en trad. française, essentiellement: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964; *Le Judaïsme antique*, Paris, Plon, 1971.
- 74 *Les Argonautes du Pacifique occidental*, traduit de l'édition anglaise de 1922, Paris, Gallimard, 1963.
- 75 Voir entre autres *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, traduit de la seconde édition anglaise (1951), Paris, Gallimard, 1972.
- 76 *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1966 (traduit en français sous le titre *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 1992).
- 77 *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
- 78 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981; *Islands of History*, Chicago UP, 1985 (trad. française: *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1989).
- 79 *Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés*, trad. de Marielène Weber, Paris, Gallimard, 1993 (première publication allemande sous forme de livre en 1913, mais d'abord issu en cinq livraisons d'*Imago*, 1912-1913). *Id.*, *L'homme Moïse et la religion monothéiste. Trois essais*, trad. de Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1986 (première publication allemande 1939).
- 80 *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, 1917; il existe des traductions en de nombreuses langues, dont le français: cf. *Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Petite Bibliothèque Payot, n° 128.
- 81 *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1972 (trad. en anglais sous le titre *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, 1983); cf. plus récemment *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1996. En français: *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 1992; *Sauvages originels. Mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- 82 *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque (I. Morphologie, fonction religieuse et sociale; II. Alcman)*, 2 vols., Rome, Edizioni dell'Ateneo & Bizzari, 1977; *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, 2^e ed., Lausanne, Payot, 1996; *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne, Payot, 1996.

et pratiquer. En s'attaquant ni plus ni moins au concept de «religion», l'avant-dernier congrès de l'Association internationale d'histoire des religions, tenu à Rome en 1990, risquait fatalement de se clore sur un débat concernant le statut lui-même de la discipline : religions comparées, histoire ou science de (ou des) religion(s)⁸³ ? La décision de maintenir l'appellation «Histoire des religions», votée lors du dernier congrès international (à Mexico en 1995) semble désormais un fait accompli⁸⁴. Dans son intervention lors de la «concluding session» de Rome, Giulia Sfameni Gasparro avait certes eu raison de mettre en garde contre la tendance qui se manifeste parfois à vouloir renvoyer dos à dos, ou à opposer l'une à l'autre comme pouvant être séparées et hiérarchiquement différenciées, une approche «systématique» soucieuse d'herméneutique (jugée comme l'aboutissement de nos études) et une approche d'abord soucieuse de la dimension historique (jugée, par certains, comme subordonnée à la première). Il semble que son appel ait été entendu. L'enquête comparatiste sur la croyance et le sens des rites ne peut se faire qu'à travers et à l'occasion des études de terrains et des études historiques, sous peine de se transformer en un beau et cohérent discours circulaire, parfaitement inutile. Mettre sur pied des programmes de recherche, en ce domaine, est plus urgent que de formuler de «nouvelles» théories.

83 *The Notion of «religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions (Rome, 3rd-8th September, 1990)*, edited by Ugo Bianchi with the Cooperation of Fabio Mora and Lorenzo Bianchi, Rome, «L'Erma» di Bretschneider, 1994, XLVIII et 921 p. (Storia delle Religioni 8).

84 C'est sous un nouveau nom, celui d'*Archiv für Religionsgeschichte*, que renaît de ses cendres, cette année même, le prestigieux *Archiv für Religionswissenschaft*, qui parut de 1898 à 1943 (cf. *supra* note 53).