

ASDIWAL
REVUE GENEVOISE D'ANTHROPOLOGIE
ET D'HISTOIRE DES RELIGIONS



SOMMAIRE

Hommage à Cristiano Grottanelli

PHILIPPE BORGEAUD	5
BRUCE LINCOLN	7

Entretiens

JOHN G. GAGER	17
DAVID FRANKFURTER	29

Études

CLIFFORD ANDO <i>Praesentia numinis</i> . Part I : The visibility of Roman gods	45
DANIEL BARBU « Si je t'oublie, Jérusalem ... ! ». Un parcours dans la mémoire des religions.	75
CLAUDE BLANCKAERT L'anthropométrie : langage, normes techniques, controverses	101
REBECCA SCHARBACH Voiler les matrones et dévoiler les vierges : pratiques juives et exégèse chrétienne dans la Carthage du III ^e siècle	131
YOURI VOLOKHINE Panique en Égypte	139

Recherches

ELSA LEGITTIMO Mythes, contes et légendes de l' <i>Ekottarikāgama</i>	151
CHRISTOPHE CAMPERGUE Autour de l'image de la ruine	157
AURORE SCHWAB Des violences cosmogoniques, divines et humaines	161
MARIA SIDERI L'inscription de Palaikastro et les Courètes	167
CAROLE VUILLAUME Aspects rituels du sport-spectacle	173

Comptes rendus

CLAUDE CALAME, <i>L'Éros dans la Grèce antique</i> ; CLAUDE CALAME, <i>Prométhée généticien. Profits techniques et usages de métaphores</i> ; MICHEL CARTRY, JEAN-LOUIS DURAND, RENÉE KOCH PIETTRE éd., <i>Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures</i> ; PIETRO CONTE, <i>Mito e tradizione. Johann Jakob Bachofen tra estetica e filosofia della storia</i> ; ROBERT CRUMB, <i>La Genèse</i> ; DAN DANA, <i>Zalmoxis de la Herodot la Mircea Eliade : Istorii despre un zeu al pretextului</i> ; GUY G. STROUMSA, <i>A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason</i> .	177
---	-----

<i>Activités de l'Unité</i>	194
-----------------------------------	-----

ENTRETIEN AVEC DAVID FRANKFURTER

Historien des religions spécialisé dans le domaine de l'Antiquité tardive – à la jonction des traditions égyptienne, juive et chrétienne – les intérêts et les compétences de David Frankfurter dépassent ce simple cadre : intéressé par les formes religieuses de toute aire géographique et toute époque, c'est un des rares savants à pratiquer aujourd'hui aux États-Unis une véritable histoire comparée des religions. David Frankfurter est l'auteur, notamment, de *Elijah in Upper Egypt*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, qui porte sur l'apocalyptique chrétienne dans l'Égypte tardo-antique ; *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton NJ, Princeton UP, 1998 (1998), un ouvrage fondamental sur l'évolution des pratiques religieuses dans l'Égypte romaine, et, plus récemment, *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*, Princeton NJ, Princeton UP, 2006, qui aborde le sujet, plus contemporain, de la fascination pour le « Mal » en Europe et aux États-Unis. Il est également l'éditeur de *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* Leiden, E. J. Brill, 1998. David Frankfurter a été nommé William Goodwin Aurelio Professor for the Appreciation of Scripture à la Boston University à l'automne 2010.

Vous définiriez-vous en tant qu'historien des religions ?

Oui, je me considère comme un historien des religions. Si mon domaine de prédilection reste l'Égypte à l'époque romaine et pendant l'Antiquité tardive, mes intérêts concernent en définitive des questions plus larges à propos de la religiosité humaine, du rituel, de l'espace et d'autres objets du même ordre. Je dirais que L'Égypte est mon « terrain » – en quelque sorte (je ne pratique pas l'archéologie!).

Vous ancrez donc vos recherches dans un terrain « familier », mais vous réclamez dans le même temps le droit d'étendre vos recherches à d'autres domaines. Pensez-vous qu'un chercheur en histoire des religions doit toujours entretenir un tel champ de spécialisation afin de pouvoir poursuivre des recherches valables ? Est-il possible de fonctionner en pur théoricien dans l'histoire des religions ?

Je pense que des purs théoriciens existent bel et bien, mais que sans exemples – qui doivent être illustrés de manière responsable et savante – la théorie ne signifie pas grand-chose. Je pense que ceux qui, parmi nous, sont intéressés par les théories doivent constamment être à la recherche d'exemples riches pour démontrer nos positions théoriques – à la manière d'artistes en quête d'un objet parfait à

inclure dans leurs œuvres (je prends la notion lévi-straussienne de *bricolage* très au sérieux!). J'ai sur mon bureau un nouvel article, théorique et complexe, d'un chercheur qui a effectué un travail ayant trait à la possession dans le candomblé. Avoir mené des enquêtes sur le terrain – et pouvoir ainsi valider ses positions théoriques grâce à son expérience du candomblé – donne à son article d'autant plus de crédibilité et de valeur.

Comment gérez-vous les aller et retours entre votre domaine de spécialisation et des sujets plus généraux? Par exemple, que pensez-vous de la comparaison et du comparatisme, et comment les pratiquez-vous?

Je lis beaucoup, à la fois des travaux d'anthropologie et des sources primaires, pour l'Antiquité. Certains matériaux, certaines enquêtes sur l'Égypte dans l'Antiquité tardive (ou ailleurs) suggèrent par exemple l'existence de l'un ou l'autre phénomène religieux; mais pour bien comprendre la nature de ces phénomènes, il me faut étendre mon champ de lecture: à la possession spirituelle (comme dans mon dernier article pour la *Harvard Theological Review*)¹, aux ex-voto (comme dans un chapitre de mon prochain livre sur lequel je travaille actuellement)², aux usages de figurines en terre cuite (comme dans *Religion in Roman Egypt*)³ ou encore aux prophètes régionaux (comme dans mon article sur les saints dans le *Journal of Early Christian Studies* de 2003)⁴. Une fois que je me suis fait une idée du phénomène dans son ensemble, j'essaie de situer les sources primaires dans un contexte qui permette d'illustrer ce phénomène en ayant recours à d'autres matériaux historiques – papyri, sources littéraires ou archéologiques. Certaines personnes critiquent cette manière de procéder, arguant que je « force » ainsi des sources primaires à correspondre à des modèles anthropologiques – je sais que mon essai sur la violence iconoclaste dans l'Égypte du v^e s. ap. J.-C.⁵ a été l'objet d'une telle accusation! Mais ce n'est pas du tout ce que je fais. Les modèles comparatistes que j'utilise me permettent de faire émerger un contexte hypothétique autour d'une donnée particulière – un fragment de texte, une figurine ou une stèle, une référence dans un sermon; et je m'intéresse à la manière dont ce contexte pourrait être porteur d'une importance plus large pour l'histoire des religions. Pour reprendre l'exemple de mon texte de 2000 sur la violence iconoclaste: un fragment faisait référence à

1 DAVID FRANKFURTER, «Where the Spirits Dwell: Possession, Christianization, and Saints' Shrines in Late Antiquity», *HTR* 103.1 (2010), pp. 27-46.

2 Titre temporaire: *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*.

3 DAVID FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1998.

4 DAVID FRANKFURTER, «Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt», *J ECS* 11.3 (2003), pp. 339-385.

5 DAVID FRANKFURTER, «“Things Unbefitting Christians”: Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis», *J ECS* 8 (2000), pp. 273-295.

une « querelle concernant un morceau de bois », d'où j'ai développé le contexte d'un iconoclasme populaire et de ses motivations. Il ne s'agit pas là d'hypothèses frivoles, et je pense sincèrement que j'ai raison de les formuler quand l'analyse les confirme. En fait, face à des données aussi tentantes, issues d'un contexte si ténu, c'est même la seule chose à faire : en fin de compte, nous sommes condamnés, en tant qu'historiens, à ne proposer *que* des hypothèses !

Selon vous, quel est le but de la recherche dans le domaine des sciences humaines ? Comment estimez-vous, ou voudriez-vous, contribuer à la société moderne par vos recherches ?

Une part du travail que nous faisons, je pense, consiste à re-décrire – et par une description plus claire, à leur donner du sens – les activités, les croyances et la créativité humaine, autant dans le passé que dans le présent ; il s'agit de rendre cet ensemble plus compréhensible à la fois pour les chercheurs et pour le grand public. Tant de travaux en histoire des religions et en anthropologie ont par le passé été conditionnés par une vision moralisatrice des objets décrits, alors que l'on peut bien mieux les comprendre en utilisant une meilleure terminologie, en faisant preuve de plus de sensibilité, et en ayant recours à la comparaison !

Vous encouragez donc le recours à une forme de discours plus simple pour s'adresser au grand public. Pour autant, est-il possible de réconcilier une recherche précise et exacte avec un tel discours ? La simplification n'est-elle pas dangereuse, surtout dans notre domaine, quand on en vient à la question des religions ? Comment pensez-vous que les chercheurs devraient communiquer avec le grand public ? Quel impact a, ou devrait avoir, notre recherche sur la réflexion à propos de la (des) religion(s) dans la presse quotidienne ?

Je crois en la simplicité et la précision, mais pas au détriment de l'exactitude ; et nous avons parfois besoin de nouveaux termes critiques, de néologismes, afin d'être exacts. Si j'aime les termes classiques comme « syncrétisme », « hénouthéisme », « eschatologie », etc., je suis par contre méfiant à l'égard des mots issus du vocabulaire néocolonial tels que « discursif », « hégémonique », etc., qui sont souvent moins employés par souci de précision que pour permettre à l'auteur de paraître politiquement correct. Je ne rejette pas ces termes dans l'absolu ; je n'ai simplement pas confiance en eux. Il est certain qu'ils ne mènent en aucun cas à une meilleure compréhension de la part du grand public (pas plus, il faut cependant le reconnaître, qu'« hénouthéisme » ou « eschatologie »!).

Je pense que la communication avec le public devrait toujours commencer avec une notion, même vague, de ce que le public attend et de ce qu'il pense. Si l'on discute des nuances du gnosticisme alors que le public est surtout intéressé à savoir si Judas a écrit l'évangile de Judas, ou si Marie Ma-

deleine était mariée à Jésus, la communication a du mal à s'établir. Nous devons aller au devant des attentes de notre public. Je crois que le public américain a des préoccupations qui lui sont propres en ce qui concerne la religion, de même probablement que les publics italien, suisse, allemand ou irlandais. Une partie de mon intérêt pour la culture populaire contemporaine consiste à toujours garder conscience de la manière dont le public se comporte par rapport à la question religieuse. J'étais très heureux d'apprendre l'existence d'un journal en ligne sur la religion dans la culture populaire, *Religion Dispatches* [www.religiondispatches.org], qui me tient au courant de nouveaux développements que je pourrais manquer de remarquer dans les quotidiens.

Quel est votre cursus académique ? Quels étaient vos intérêts quand vous étiez jeune étudiant, et comment vous ont-ils conduit à votre carrière actuelle ?

Je n'ai pas reçu d'éducation religieuse traditionnelle, mais je me suis intéressé à la religion à travers l'art (le Metropolitan Museum et le Musée d'Histoire Naturelle n'étaient pas loin), le rituel (je chantais dans le chœur d'une église épiscopale, bien que n'étant pas moi-même de cette confession), et enfin par la comparaison (j'ai fait un voyage à travers l'Afrique avec mes parents journalistes en 1971). J'ai commencé à m'intéresser sérieusement à la religion juste avant d'entrer à l'université (en 1979), à travers une série de conférences données par Joseph Campbell dans un petit théâtre de New York City. À partir de là et tout au long de mes études, j'ai développé un intérêt pour la psychologie des religions et pour les travaux de Jung et de Neumann, qui m'ont conduit à me pencher sur la religion préhistorique. Mais les cours suivis en anthropologie, et par la suite en histoire de la littérature chrétienne antique, m'ont conduit loin des questions psychologiques pour me rapprocher, dans un premier temps, des problèmes concernant le rituel et la pratique (Lévi-Strauss, Victor Turner), puis de la période historique des débuts du judaïsme et du christianisme, autour de laquelle j'ai développé un intérêt dévorant pour l'apocalyptique et le millénarisme (à travers Norman Cohn, Rudolf Bultmann, Helmut Koester). J'ai commencé à lire Jonathan Z. Smith, qui fit le lien entre ces deux domaines d'intérêt, mais j'ai finalement écrit mon mémoire de maîtrise sur le Rouleau de la Guerre de Qumrân (l'un des manuscrits de la Mer morte), qui m'a semblé un merveilleux exemple de mise en pratique de l'imagination collective.

J'ai par la suite poursuivi mes recherches à la Divinity School de Harvard, dans le domaine du judaïsme et du christianisme antiques (et des langages qui leur sont liés), suivant des cours avec John Strugnell, Helmut Koester et Dennis MacDonald, mais également avec l'anthropologue Stanley Tambiah. J'ai ensuite changé d'établissement, pour aller travailler au Département de religion de l'Université Princeton avec Martha Himmelfarb et John Gager, sur l'apocalyptique chrétienne ancienne, et avec Mary Douglas en anthropologie de la religion. Mais Princeton était également le

berceau des « études de l'Antiquité tardive », telles qu'elles avaient été développées par l'historien Peter Brown, et c'est ainsi que mon intérêt commença à s'infléchir vers des périodes plus tardives. Ma première publication porta donc sur Siméon le Stylite. Ma thèse de doctorat concernait quant à elle un texte que j'avais découvert alors que j'étudiais avec John Strugnell, l'*Apocalypse d'Élie*, qui réunissait de manière très complexe des traditions chrétienne et égyptienne à propos des paysages et du renouvellement du monde. Je fus également aidé dans ma tâche par Ludwig Koenen, à l'Université du Michigan. Le contexte égyptien de l'*Apocalypse d'Élie* me porta plus avant dans l'étude de l'Égypte romaine, et c'est grâce à une très prestigieuse bourse de deux ans à l'Institute for Advanced Studies de Princeton que j'ai pu compléter *Religion in Roman Egypt*.

Je dois mon intérêt à la fois pour la magie et pour le rituel aux encouragements de John Gager, à Princeton, ainsi qu'à mes études avancées de poésie à l'université. Je pourrais continuer et expliquer ce qui a inspiré la rédaction de mon dernier ouvrage, *Evil Incarnate*, mais je l'ai déjà expliqué assez clairement dans la préface du livre. Enfin, j'ai donné des cours en histoire et en comparaison des religions, ainsi qu'en religions de l'Antiquité ; ce genre de curriculum me pousse à constamment garder à l'esprit les formes religieuses japonaises, chinoises, bouddhistes et musulmanes.

Revenons-en à la genèse de Religion in Roman Egypt. Cet ouvrage représente une contribution majeure à l'étude de l'Égypte aux époques tardives, au point d'être une référence, aujourd'hui encore, dans la plupart des programmes portant sur les religions antiques – même s'il fait toujours l'objet de nombreuses critiques. Pouvez-vous nous en dire plus sur la fabrication de ce livre, et sur ce que vous en pensez aujourd'hui ?

Tout a commencé par une question que je me posais à propos du statut des prêtres de la période romaine, comme ceux qui ont peut-être joué un rôle dans la composition de l'*Oracle du Potier* et de l'*Apocalypse d'Élie*, mais le projet en vint à englober d'autres intérêts plus larges, par exemple pour la religion populaire, le problème du christianisme opposé au « paganisme », et la notion de continuité. Je dirais que ma principale motivation à écrire ce livre vient du préjugé, à mes yeux profondément confessionnel – religieux –, niché dans la manière de présenter, chez de nombreux chercheurs, un « paganisme » qui avait laissé sa place au « christianisme ». L'ouvrage de Roger Bagnall, *Egypt in Late Antiquity* [Princeton NJ, Princeton UP, 1993], était alors la dernière incarnation de cette tendance et c'est en réaction à son modèle d'une religion s'effondrant à cause d'une catastrophe économique – modèle au demeurant très sophistiqué dans sa théorie – que ma recherche prit la forme d'un livre plutôt que d'un simple article.

Ce que j'en pense maintenant ? Je pense que c'est un livre excellent et complet, mais qui est vraiment mal compris par ceux qui se focalisent sur la « résistance » de son sous-titre et pensent que je n'y

fais que répéter les recherches de Samuel K. Eddy [*The King is Dead: Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism*, 334-31 B.C., Lincoln, University of Nebraska Press, 1961], ce qui n'est pas du tout le cas. Je me suis beaucoup plus concentré sur l'« assimilation » ! Je pense sincèrement que certains des dossiers que j'aborde ont donné lieu à des contributions solidement étayées et vraiment utiles, comme par exemple ce qui concerne la formation culturelle du rôle de « magicien », ou la résilience des pratiques oraculaires et scribales, ou la transformation centrifuge de la religion égyptienne, ou encore l'importance des contextes religieux locaux. J'aurais bien sûr aimé écrire un chapitre sur l'état de la religion mortuaire, mais tant de choses ont été faites à ce propos depuis 1998 (je pense aux recherches de Marjorie Venit et de Mark Smith) que tout ce que j'aurais pu dire à l'époque serait aussitôt devenu obsolète. Un chapitre sur la romanisation de la religion égyptienne, dont certains critiques regrettaient l'absence, aurait également permis de donner au livre une touche finale bienvenue.

Sur un certain nombre de points concernant les informations pour les formes tardives de la religion égyptienne, certaines recherches récentes (post-1998) sur la littérature copte ont corrigé quelques-uns de mes arguments de 1998. Par exemple, on m'a reproché d'avoir compris la *Vie de Shénouté* comme un témoignage de première main écrit par son disciple Besa alors que, cinq ans plus tard, un étudiant de Münster a démontré que ce texte n'était pas une œuvre de Besa mais une réédition d'*encomia* à Shénouté⁶. Pour ma part, je maintiens la légitimité de faire usage des hagiographies comme sources historiques (j'ai d'ailleurs eu la chance de défendre cette position épistémologiquement lors d'une conférence qui est parue dans *Church History and Religious Culture* en 2006⁷). J'ai eu l'immense satisfaction, depuis, de voir certaines de mes idées approfondies dans les travaux de quelques chercheurs, tel que Jacco Dieleman, à propos des prêtres et des textes magiques⁸.

Quelles sont vos influences intellectuelles ? Quelles sont les figures et les lectures qui ont exercé une forte impression sur vous et sur la manière dont vous travaillez ?

6 À propos de cette controverse, cf. STEPHEN EMMEL, « From the Other Side of the Nile : Shenute and Panopolis », in A. EGBERTS, B. P. MUHS, J. VAN DER VLIET édts., *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Leiden – Boston – Köln, E. J. Brill, 2002, pp. 95-112 ; MARK SMITH, « Aspects of the Preservation and Transmission of Indigenous Religious Traditions in Akhmim and its Environs during the Graeco-Roman Period », in *Perspectives on Panopolis*, pp. 233-247 (ici : « Postscript », pp. 245-247) ; STEPHEN EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus*, Louvain, Peeters, 2004.

7 DAVID FRANKFURTER, « Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt: Memories, Inventions, and Landscapes », *Church History and Religious Culture* 86 (2006), pp. 13-37.

8 JACCO DIELEMAN, *Priests, tongues, and rites: the London-Leiden magical manuscripts and translation in Egyptian ritual (100-300 CE)*, Leiden, Brill, 2005.

J'ai été profondément inspiré et encouragé par une multitude de chercheurs modernes – Peter Brown, Jonathan Z. Smith, Glen Bowersock, Mary Douglas, Françoise Dunand, Mary Beard –, mais j'ai l'impression de devoir encore plus aux théoriciens classiques, tels que Durkheim, Van Gennep, Malinowski, parmi tant d'autres. Je dois également rendre hommage à mes amis et collègues de longue date, Sarah Iles Johnston, Georgia Frank et David Brakke, pour leur continuelle influence.

Ce que j'ai particulièrement aimé chez Peter Brown, par exemple, était sa manière d'évoquer, grâce à des exemples historiques fascinants, un sens de la piété, du monde religieux au quotidien. Il avait une merveilleuse perception de la religion comme une question de dynamiques sociales plutôt que de théologie, ce qui me plaisait beaucoup. C'est ainsi que je me suis retrouvé fasciné par le monde des sources concernant le christianisme de l'Antiquité tardive – Siméon le Stylite, les ascètes égyptiens, etc.

Quant à J. Z. Smith, ses essais sur la religion m'ont très tôt inspiré : surtout sa manière de prendre des images ou des descriptions rituelles inhabituelles de l'histoire des religions et de les replacer dans un contexte porteur de sens. Venant moi-même d'une tradition plutôt scientifique (étude des scarabées, biologie, anthropologie physique), j'apprécie son usage de principes taxonomiques issus des sciences dures pour approcher la religion – ainsi que la notion que, en tant que chercheurs, nous développons nos propres catégories descriptives indépendamment des catégories indigènes. Son *Drudgery Divine* [Chicago, University of Chicago Press, 1990] a été pour moi une révélation, puisqu'il démontrait ce que j'avais toujours soupçonné à propos de la recherche en religions de l'Antiquité : à savoir que de nombreux chercheurs, surtout en Grande-Bretagne, en France et dans le monde anglophone en général, étaient motivés par des sentiments anticatholiques. J'avais déjà remarqué cela lors de mes études sur le Nouveau Testament, mais *Drudgery Divine* a définitivement éclairci ce point.

Je pense que Mary Douglas, à la fois en tant qu'auteur et chercheur, a illustré la valeur des théories durkheimiennes – à quel point elles peuvent dépasser ce qui en est fait dans les *Formes élémentaires*. Évidemment, Joseph Campbell fut le premier à m'introduire aux richesses du monde de la religion, du mythe, des symboles, bien que d'une façon entêtante, faite d'intellectualisme et de psychologie.

Il est intéressant d'entendre un spécialiste comme vous reconnaître une dette envers d'« anciens » théoriciens de la religion. Mais dans quelle mesure étaient-ils vraiment des théoriciens ? Certains diront qu'ils n'ont jamais été considérés ainsi, mais plutôt comme des sociologues, des anthropologues, etc. Quoi qu'ils fussent, il semble que beaucoup de savants tendent aujourd'hui à rejeter leur importance : on s'accorde sur le fait qu'il faut connaître leurs théories, mais elles sont considérées comme étant essentiellement obsolètes pour la recherche moderne sur la religion. Qu'y a-t-il d'actuel selon vous chez Durkheim, Van Gennep ou Malinowski ?

Ceux-ci étaient bien-sûr des théoriciens, puisqu'ils construisirent des modèles qui clarifiaient des phénomènes religieux ! Ce que j'apprécie dans les *Rites de passage* c'est que Van Gennep compare tous ces types de rites – liés à la naissance, l'initiation, la mort – qui autrement seraient pris en isolation – et vous pouvez ainsi voir les différences essentielles et la façon dont ces différences apparaissent au moyen de la comparaison. L'autre grande observation, qui m'accompagne depuis sa lecture, est que la personne interstitielle n'est pas seulement ambiguë en elle-même, mais représente une menace pour la société, de sorte qu'il est dans l'intérêt de la société de la placer dans un rôle défini. L'autre observation importante est que les rites mortuaires ne servent pas qu'à pleurer le mort ou à gérer la question de la mort mais à transformer la personne en un ancêtre fonctionnel et bénéfique – les rôles sociaux continuent après la mort. Durkheim a attiré notre attention non pas sur des individus priant Dieu ou rencontrant *das Heilige*, mais sur des groupes sociaux en action, se conceptualisant au moyen de symboles. Le groupe et non l'individu est l'unité essentielle de la religion. Les documents religieux renvoient à leurs utilisateurs l'expérience de l'effervescence collective. Je pense que, pour ceux d'entre nous qui ont grandi dans des cultures modernes, occidentales, fortement protestantes, tendant à conceptualiser l'individu comme la source de tout, Durkheim est un rectificatif vital. Malinowski est davantage psychologique, et sur ce point je suis en désaccord avec lui (en particulier en ce qui concerne son rejet de Durkheim et de l'anthropologie sociale), mais ses travaux sur le rôle du mythe dans la vie, dans la performance, dans la magie sont immensément utiles.

Quels sont vos projets actuels ?

J'édite lentement, avec Henk Versnel, un *Guide to the Study of Ancient Magic*, qui je l'espère clarifiera le champ en distinguant approches émique et étique. Je travaille aussi sur un livre sur les aspects synchrétiques de la christianisation dans l'Égypte de l'Antiquité tardive, en regardant d'un œil nouveau et plus responsable ce que l'on appelait « les survivances païennes ». Je prépare aussi des articles plus courts sur la fascination pour les enfants victimes dans le christianisme antique, sur le livre de l'Apocalypse et sur des aspects comparatifs de la christianisation.

Pouvez-vous nous en dire plus sur ces articles ?

En ce qui concerne les enfants victimes : depuis quelques temps je suis frappé de constater à quel point les auteurs chrétiens, et cela depuis les premiers temps, sont préoccupés par le spectacle imaginaire d'enfants tués, rôtis, sacrifiés, cuits, etc., et par la façon dont cette question est liée à l'opposition chrétienne à l'avortement. Il ne semble pas que ces auteurs aient véritablement été préoccupés par les âmes de ces bébés : leurs positions semblent ne porter que sur le fait de sauver les bébés eux-

mêmes. Aux États-Unis aujourd'hui, les groupes anti-avortement s'intéressent aussi – plutôt qu'à la situation de filles qui tombent enceintes sans le vouloir ou à des questions de politique familiales et de procréation – aux fœtus démembrés, aux nourrissons « innocents ». Ayant organisé des volontaires en vue de protéger des cliniques où l'on procède à des avortements, je connais très bien les préoccupations parfaitement extrémistes de ces groupes contemporains pour les enfants victimes.

D'autre part, les anciens leaders chrétiens semblent éviter l'idée que la valeur d'un enfant dépend des différents facteurs familiaux, économiques et personnels, à la fois avant et pendant la période qui suit la naissance – une idée romaine (et je pense universelle) selon laquelle aucun fœtus n'était une vie à protéger automatiquement, la valeur du fœtus n'émergeant qu'au sein des contextes relationnel, social et communautaire, et non *a priori*. En effet, les Pères de l'Église opposent l'enfant (victime potentielle) à la femme, à la mère, à la famille. Nous sommes tellement conditionnés par 2000 ans de rhétorique anti-avortement (et depuis peu de l'innocence de l'enfant) qu'il nous est difficile de revenir à Tertullien et Minucius Felix, et de critiquer ce paradigme – afin de demander si cette préoccupation pour l'enfant victime ne marginalise pas à tel point la femme et son contexte qu'elle en devient dangereuse pour les femmes, les enfants et la société. Je ne sais pas encore ce qui a mené à l'opposition à l'avortement, mais je ne pense pas qu'il s'agissait de défendre des enfants. Je soupçonne qu'il s'agit du symbole du bébé pour les chrétiens de l'Antiquité. Mais il s'agit d'un problème dans la longue durée.

Qu'en est-il du thème des « survivances païennes » ? Encore un sujet dont nous aimerions entendre davantage : que signifie l'expression ? Des rituels « classiques » traditionnels ? Du néoplatonisme ? Comment voudriez-vous qu'on les appelle ? Pensez-vous que certaines de ces « survivances » ont pu survivre jusqu'à aujourd'hui ? Iriez-vous jusqu'à dire que l'objet de votre étude Evil Incarnate [Princeton NJ, Princeton UP, 2006] porte sur des « survivances païennes » ?

Les illustrations classiques des survivances païennes sont les églises construites dans des temples, les rituels de style « païen » (l'abattage d'animaux, marcher sur du feu, certaines danses) accomplis pour des saints, des représentations de saints rappelant l'iconographie d'Apollon, d'Isis ou d'Hercule, des images ou des histoires qui assimilent leurs personnages chrétiens au soleil et à la lune, etc. Il y a de nombreuses traditions nationalistes en Europe qui cultivent de telles « survivances » comme autant de signes de fierté et de force culturelles : les Irlandais et les Grecs par exemple. Mais les missionnaires et les évêques considéraient le plus souvent les survivances païennes comme preuves qu'une culture n'était – en fait – pas chrétienne du tout, ou pas parfaitement chrétienne et nécessitait donc davantage d'évangélisation et de catéchisation. Le problème est le suivant : un grand nombre de ces soi-disant survivances se sont en fait développées comme des acculturations du christianisme – sou-

vent, elles n'existaient pas en tant que telles avant le christianisme. Par exemple, les sapins de Noël, les œufs de Pâques : deux choses intimement liées à la célébration de fêtes chrétiennes dans le monde entier, tout en étant indépendantes de ces dernières, dérivant de traditions européennes régionales et appropriées dans un but festif.

Ma propre approche, stimulée par l'anthropologie, consiste à considérer le syncrétisme comme un processus dynamique de transformation religieuse, analogue à la christianisation elle-même (ou l'islamisation, voire la bouddhisation, etc.). Il n'y a bien sûr aucune religion *pure* – non-syncrétique – mais l'articulation d'une religion – une « grande tradition » – et d'un domaine local, le village ou la vallée, est un processus créatif, dynamique qui réunit des manières familières de célébrer, de se mouvoir et de s'exprimer avec des histoires et des doctrines de la grande tradition.

Les images du mal ne constituent pas une survivance païenne (je n'aime pas du tout ce terme!). Dans *Evil Incarnate* je montre qu'il y a différentes traditions et images – des démons, par exemple – que les cultures utilisent pour « jouer avec » la subversion, le danger, les frontières, et il y a des traditions institutionnalisées – des démonologies, des textes – que les prédicateurs peuvent éventuellement importer dans une communauté. Il peut alors s'ensuivre une purge violente de ceux que ces prédicateurs classent comme « le mal incarné ». Mais alors où est la survivance ? Lorsqu'on lit les rapports de l'Inquisition et les manuels des Inquisiteurs, on voit que les gens ont complètement synthétisé leurs notions de sorcière, de sabbat et d'acte maléfique.

Revenons à votre recherche sur l'opposition émique/étique : un projet fascinant et qui répond à un réel besoin. Comment pensez-vous que cette question s'applique à notre champ d'étude ? Utilisons-nous ces concepts de manière adéquate en histoire des religions ? Une approche étique est-elle nécessairement supérieure à une approche émique ? Une approche étique est-elle objective, ou toute prétention à la connaissance serait-elle finalement subjective ?

Il y aura toujours un paradoxe à étudier quelque chose de l'extérieur, mais cela ne me concerne pas. Je crois que les deux approches peuvent cohabiter, sauf que les approches émiques sont à proprement parler linguistiques et étymologiques. Il est difficile de dire ce que signifie « sorcellerie » en Grèce antique ou en Afrique du Sud quand notre interprétation du mot « sorcellerie » ne reflète pas vraiment les mots indigènes. Le remplacement de termes émiques par des mots anglais ou français – personnellement je préfère traduire *magos* et *goes* par « sorcier » plutôt que « magicien » – exige une argumentation pointue, et non une traduction insouciance. Je discute ceci en détail dans ma réponse au livre de Fritz Graf *Magic in the Ancient World* [Cambridge MA, Harvard University Press, 1999], publiée dans *Numen* 46 (1999), p. 313. Je pense également qu'on ne peut pas se satisfaire des termes étiques qui nous ont été transmis : par exemple, est-ce que « syncrétisme », « magie », ou « sacrifice »

représentent des descriptions cohérentes et productives? Quels nouveaux exemples de ces phénomènes exigent la rectification ou l'abandon de ces termes?

Qu'est-ce que la « religion », ce fugace objet de nos études? Comment la définiriez-vous?

La définition de Durkheim me satisfait – la religion en tant qu'expérience intensifiée de la collectivité, le « sacré » naissant de la signification sociale des symboles.

Que pensez-vous de cette tendance à définir la religion en termes de processus biologiques? Quels sont les dangers inhérents à une telle approche?

Contrairement à beaucoup d'auteurs, réduire la religion à des processus biologiques ne m'intéresse pas. Il me semble que la plupart des discussions biologiques ou en terme d'évolution de la religion s'appuient sur des définitions très simplistes de celle-ci, comme le concept de puissance supérieure, ou comme un système d'idées servant à soulager l'anxiété. Ainsi, les explications en terme d'évolution finissent par être construites pour correspondre à la définition choisie; et puisque je vois peu d'intérêt à ces définitions « intellectuelles » de la religion, je n'ai donc que peu d'intérêt pour les explications biologiques/évolutionnistes. Je n'ai pour l'instant pas vu d'explication en terme d'évolution utilisant une définition durkheimienne de la religion, c'est-à-dire la religion comme extension cohésive de l'activité collective. Ce serait plus convainquant.

Que pensez-vous de l'école phénoménologique et du concept de « sacré » en tant qu'objet d'étude indépendant?

Je pense que – de bien des façons – le champ d'étude de la religion naît de la notion de « sacré » en tant qu'objet d'étude indépendant et problématique. Nous sommes tous influencés par Otto, Van der Leeuw et Eliade lorsque nous parlons de « saints », « d'espaces sacrés » et de « temps sacrés », mais nous entendons par là – ou au moins on le concède – que « saint » et « sacré » sont des fonctions de l'activité sociale. Ainsi, je pense que nous avons cessé de réifier et de spiritualiser le « sacré ». Beaucoup parmi nous (comme Bruce Lincoln) le considèrent comme une construction politique.

Comment doit-on étudier, analyser, interpréter un tel objet (la « religion »)? Quelle est votre opinion de la discipline qui l'étudie: aux États-Unis (Comparative Religion vs Religious Studies) ou en Europe (Religionsgeschichte vs Religionswissenschaft). Que pensez-vous de ces distinctions?

L'héritage le plus ennuyeux que nous devons affronter aux États-Unis (et je pense que c'est le cas dans d'autres pays) est celui de la théologie – des intérêts confessionnels pour la religion qui souvent peuvent déterminer ce qu'il est permis d'en dire. Après avoir passé deux ans dans une *divinity school*, puis avoir enseigné à des étudiants qui ne voyaient pas la différence entre l'étude de la religion et la justification de certaines croyances religieuses, en Caroline du Sud et dans le New Hampshire, je pense que l'étude de la religion doit affirmer sa nature séculière.

Malheureusement, aux États-Unis, surtout au sein de l'American Academy of Religion [AAR], il y a eu des efforts dans le sens inverse, subordonnant d'une façon ou d'une autre toute forme de recherche et de discussion à des intérêts religieux ou même politiques. Dans le cadre de l'AAR, l'étude de la religion s'est fracturée en fonction de politiques identitaires, et il y a beaucoup moins de rigueur scientifique. Au même moment, aux États-Unis, nous avons vu l'essor des études cognitives sur la religion, des études fortement réductionnistes, qui proposent des bases neurologiques à de nombreuses idées religieuses. Je pense que cela constitue en partie une réponse aux approches confessionnelles de la religion qui ont déterminé tant d'études, par exemple, sur les religions gréco-romaines et le christianisme ancien. Mais ces approches cognitives ramènent l'étude de la religion à l'étude de constructions mentales et d'idées, alors que la plupart d'entre nous ont passé (sous l'influence de l'anthropologie) à l'étude de comportements collectifs, d'espaces, de représentations collectives et de dynamiques sociales et/ou économiques. Nous ne parlons pas de dieux en tant que constructions mentales, mais en tant que représentations locales, régionales, ou liées au culte. Le manuel que j'utilise pour introduire mes étudiants aux religions du monde n'inclut pas les « dieux » ou les « pouvoirs surnaturels » dans sa définition interculturelle de la religion.

Il y a une troisième zone dans l'étude de la religion qui pose problème, les travaux purement historiques/philologiques qui proviennent, par exemple, des départements d'histoire ou d'études antiques. Le manque d'intérêt pour les termes et les catégories (« magie », « religion », « sacrifice », « païen ») a pour effet qu'ils ne voient pas l'influence des catégories sur l'étude des sociétés anciennes. Ils vont utiliser des termes comme « sacrifice » ou « magie », en pensant les employer comme le faisaient les anciens, alors qu'en fait la façon dont ils les utilisent porte la marque de la culture chrétienne moderne. Ce qu'on trouve très peu dans l'étude des religions anciennes, c'est une approche véritablement critique de ce que la religion implique, une réelle sensibilité comparative, et une véritable réflexivité par rapport aux termes et traductions que l'on utilise pour comprendre les phénomènes religieux anciens.

Merci pour ce dernier point: cette troisième zone problématique est peut-être la plus frustrante. Pensez-vous qu'il est possible que cela soit dû au fait que certains savants pensent encore que l'histoire des religions est une « discipline complémentaire », qui ne nécessite pas de formation particulière ?

Que peut-on faire pour changer cette perception ?

Quand je travaillais à l'Université du New Hampshire, l'étude de la religion était perçue comme une spécialisation personnelle dans le cadre des études historiques, ce qui est dommage. C'est une des raisons qui m'ont poussé à rejoindre le département de religion de la Boston University : participer davantage au travail pédagogique, coopératif sur la religion et non plus perpétuellement devoir défendre la discipline « histoire des religions ». Ce que l'on peut faire ? Montrer aux autres départements que les historiens des religions publient des études de haute qualité, à même d'intéresser les historiens et les philologues ; que nous contribuons de façon essentielle aux discussions politiques actuelles sur la religion et la violence, sur l'islam et la société, et d'autres sujets d'actualité ; que nous intéressons les étudiants de premier cycle ainsi que la Cité ; et que nos contributions aux colloques interdisciplinaires sont valorisées et respectées.

Revenons à cette perte de « rigueur scientifique » au sein de l'AAR. Que voulez-vous dire par là ? Pourriez-vous nous expliquer plus en détail ce qu'est l'AAR, qui n'est pas nécessairement très bien connue en Europe ?

L'AAR est la principale organisation académique d'études comparatives des religions en Amérique du Nord, malgré le fait qu'elle se soit développée à partir d'un groupe initialement appelé Association of Biblical Instructors in American Colleges and Secondary Schools entre 1909 et 1922, qui est ensuite devenu la National Association of Biblical Instructors, jusqu'en 1964, date à laquelle son nom fut changé en American Academy of Religions. Pendant les années 1990, elle rassemblait des spécialistes du bouddhisme, de l'hindouisme, du judaïsme, du christianisme, des religions africaines, de l'éthique, des religions américaines contemporaines, et de nouveaux mouvements religieux, en général de façon productive. On y trouvait des séances sur des dieux africains particuliers en diaspora, sur les études rituelles, sur la violence et la religion et sur la comparaison entre hindouisme et judaïsme. Puis, au milieu des années 2000, des dirigeants de l'AAR ont décidé que son organisation jumelle, la Society for Biblical Literature [SBL], était trop orientée vers la Bible et le ministère et qu'il fallait s'en détacher – ceci malgré le fait que la SBL était devenu le plus important forum pour l'étude comparative des religions anciennes. Pour nombre d'entre nous, qui sommes entrés dans le champ de la religion dans et à cause de l'intersection de ces deux organisations, ce « divorce » a été traumatique et rageant, en particulier à cause des accusations contre la SBL émanant de l'AAR. En effet, et c'est ironique, la séparation des organisations a été suivie d'une prolifération d'études pentecôtistes, d'études Wesleyennes, d'études évangéliques, d'études théologiques afro-américaines, d'études féministes, d'études femmes, d'études homosexuelles, d'études queer ou encore de *Men's Studies*, etc. L'étude de la religion s'est mise à se fragmenter en groupes individuels, dévoués à la promotion de leurs propres expériences religieuses.

Il va de soi que je reconnais la valeur de ces multiples expériences et perspectives, mais l'AAR elle-même commence à ressembler davantage à une collection de groupes dévoués à l'affirmation de leur existence qu'à l'étude de la religion – ce que nous appelons aux États-Unis les *identity politics*. Je reconnais que beaucoup de mes collègues ne seraient pas d'accord avec moi sur ce point, affirmant qu'il n'y a pas d'études religieuses sans développement critique de nos propres perspectives idéologiques, mais pour moi, tout cela relève finalement du solipsisme et de l'autopromotion.

Pouvez-vous revenir sur les problèmes que pose une approche confessionnelle ? À quels travaux faites-vous référence ?

Je fais référence à ces nombreux savants qui étudient le christianisme ancien en tant que religion privilégiée, ou en tant que « vérité » qui serait venu améliorer ou remplacer le judaïsme ou d'autres religions gréco-romaines, puis (pour les protestants) serait tombé en décadence après la période apostolique, pendant laquelle Jésus est un martyr pathétique et Paul le premier chrétien, etc. On voit cette approche confessionnelle sous une forme libérale chez les savants (en particulier les spécialistes des Évangiles et de l'Apocalypse) qui construisent le premier christianisme comme une force émancipatoire contre l'oppression de l'Empire romain – afin de montrer la bonté morale (et les tribulations) du christianisme ancien. Comme je l'ai dit (via *Drudgery Divine* de J. Z. Smith), l'histoire de l'étude des origines du christianisme (et même du judaïsme) est une série embarrassante de projections d'idées théologiques modernes sur des peuples anciens. Nous devons reconnaître cela ; et nous devons reconnaître que les gens qui étudient le bouddhisme ou l'hindouisme nous perçoivent de cette façon. Mais cela ne veut pas dire que le travail ne peut pas être accompli correctement.

Notre revue, Asdiwal, cherche à proposer des articles réunissant anthropologie et histoire des religions. Qu'en pensez-vous ?

Je pense que la relation entre anthropologie et histoire des religions est essentielle. Si l'histoire des religions propose le genre de questions, l'anthropologie peut aider à cadrer ces questions, nous enseigner comment les conceptualiser dans les mondes indigènes, et nous renseigner sur les dynamiques de la religion sur le terrain.

Permettez-moi de revenir à votre première réponse, et votre affirmation selon laquelle vous ne faites pas d'archéologie, bien que vous soyez un spécialiste des religions de l'Égypte romaine. Ceci m'amène à une dernière question : est-il possible d'être à la fois un historien des religions et un bon

spécialiste d'un domaine spécifique ? Pour certains, un historien des religions connaît beaucoup de chose mais n'en maîtrise aucune. Pensez-vous que cela soit vrai, et si c'est le cas est-ce une bonne ou une mauvaise chose pour notre discipline ?

Au final, ce qui est déterminant, ce sont les questions que l'on pose, bien qu'il puisse y avoir des chevauchements. Un spécialiste de l'Égypte ptolémaïque ou du Nouvel Empire sera particulièrement intéressé par les spécificités historiques de certains temples ou textes de ces périodes. Ses intérêts pourront parfois toucher à des questions plus larges, mais elles seront de préférence *historiques* (comment le culte de Sarapis s'est-il propagé à travers l'Égypte ?) plutôt que propre à l'histoire des religions (qu'est-ce que le pèlerinage dans une société comme l'Égypte ?). Pour moi, un historien des religions est quelqu'un qui est fondamentalement motivé par des questions ayant trait à la religion humaine, ajustées aux réalités particulières d'une culture, d'une période et d'une situation : par exemple passer du thème de Sarapis au problème plus vaste des dieux hybrides développés par les nouveaux régimes ainsi que le processus de leur popularisation. J'admire depuis longtemps Françoise Dunand qui parvient à superposer ces deux approches. Mais même elle ne franchit pas la limite du thème général (par opposition à J. Z. Smith). Le problème est que si vous réunissez beaucoup de spécialistes de périodes, d'endroits et de situations particulières dans une même chambre, quelle genre de discussion pouvez-vous vraiment avoir ? Il doit y avoir un engagement commun en faveur d'un thème plus général et de son élucidation.

J'ajouterais, en tant que coéditeur de la série *Religions of the Graeco-Roman World* chez Brill, que ce problème apparaît typiquement pour les collections de textes qui nous sont soumises. Un volume sur la « prêtre » ou le « sacrifice » ou les « ex-voto » peut comprendre différentes études archéologiques ou historiques de cas de prêtre, de sacrifice ou d'ex-voto, mais peu (ou aucun) des auteurs ou éditeurs ne peuvent (ou veulent, ou sont même intéressés à) quitter les données spécifiques pour commencer à perfectionner la catégorie – peut-on généraliser le terme « prêtre » dans l'Antiquité ? Le « sacrifice » est-il une catégorie trop trompeuse pour recouvrir tous les cas d'offrandes animales ou végétales ? – ou remettre à jour les modèles précédents de « prêtre » ou d'« ex-voto », ou encore expérimenter avec une théorie sociale plus large portant sur le sujet.

Propos recueillis par Philippe Matthey
Traduction Philippe Matthey & Nicolas Meylan