

trouble, d'origine supposée surnaturelle auquel le possédé proposera une solution – qui est parfois efficace (notamment dans les troubles d'origine psychologique ou psycho-somatique). Il peut s'agir aussi de maux physiques, pour lesquels le *gur* aura recours à des traitements du corps. Le sacrifice d'un animal peut parfois être proposé. Dans tous ces cas, le *gur* agit non seulement sur le corps, le patient ou plaignant, mais aussi sur les relations entre les membres des familles concernées. Il peut même être consulté à propos de querelles inter-villageoises. « La 'crise de possession', écrit D.B. (p. 201), apparaît ainsi comme une expression codifiée et prévue de problèmes d'origines diverses (...) que les villageois ramènent à une même cause ». Procédure thérapeutique, la consultation du *gur* est ainsi une façon de communiquer, d'exprimer visuellement un problème et par là de contribuer à y trouver une solution généralement acceptée.

Dans une dernière partie (« Stratégies »), DB décrit quatre cas, qu'elle a suivis, de *deopūchnā*, montrant comment se construit le processus explicatif de la situation : possession d'une jeune femme par un *bhūt* (en réalité, en difficulté dans la famille de son mari), ou cas d'un homme qui serait possédé par une sorcière. Chaque fois, le *gur*, exorcisant le patient, s'efforce de résoudre le problème sans le nommer expressément mais sans hésiter (dans le deuxième cas) à condamner celui qui est venu en plaignant, mais qu'il pense être responsable d'un comportement agressif. Une autre situation est celle d'un conflit entre deux villages ayant causé, pense-t-on, la colère des dieux et dès lors une grave sécheresse, circonstance où l'on voit s'instaurer un long dialogue entre dieux (les *gurs*) et les villageois (qui parfois contestent la parole divine) pour arriver finalement à une solution acceptable par tous les intéressés. Dans un dernier cas, les villageois mettent en doute les suggestions du *gur*. On voit dans tous ces cas le point auquel la possession, dans cette vallée himalayenne, reste malgré l'évolution socio-économique récente, intégrée dans la vie quotidienne des habitants et insérée dans la dynamique des relations sociales. Il y a là un phénomène très intéressant, bien saisi dans cet excellent ouvrage (que complètent utilement illustrations, index et glossaire).

André Padoux.

118.9

BOISVERT (Mathieu), éd.

Un monde de religions, tome 2, Les traditions juive, chrétienne et musulmane. Sainte-Foy,

Presses de l'Université du Québec, 1999, 230 p. (bibliogr., illustr., cartes).

Quatre auteurs se partagent la présentation des trois monothéismes. Jack Lightstone pour le judaïsme, Gérard Rochais et Marie Gratton pour le christianisme, Jean-René Milot pour l'islam, que Frédéric Castel complète par un rapide aperçu cartographique.

La série *Un monde de religions* échoue dans son intention comparée, car il s'agit dans ce tome 2 d'un survol très classique, quasi-apologétique, du christianisme et de l'islam (origine et évolution historique), exposant pratiquement le point de vue des communautés elles-mêmes sans distance critique ni comparatisme.

Mais il est précédé d'une présentation à mon sens rare du judaïsme, exceptionnelle dans un rapide ouvrage de vulgarisation, très précisément écrite et attentivement traduite en français, dont la « problématique générale » (pp. 7-12) vaut pour toute tradition.

Jack Lightstone définit une religion comme un système de récits (mythes), servant à définir la réalité et à former des identités, récits rappelés et revécus par des rituels et sanctionnés par des enseignements et des lois. Comment les humains créent-ils et soutiennent-ils de la sorte les « mondes » qu'ils habitent, en tant que créations sociales ?

« Le judaïsme est la culture religieuse associée au peuple juif » : tautologie profonde qui signifie que récits sacrés, rituels et coutumes ont inculqué la perception d'une réalité nommée *peuple juif*, comportant le sentiment d'une origine commune et partagée, ainsi que la conscience de constituer une même communauté depuis 3 500 ans. Mais cette vision est celle des *partis vainqueurs* qui émergent au cours de l'histoire des judaïsmes rivaux. Nous devons nous défaire de l'idée d'un unique judaïsme développé sur 3 500 ans, et considérer que les récits sont des « histoires » créant des identités et authentifiant des « mondes » (ce que signifie « mythes »), construction de mondes qui seront vécus comme vrais par les communautés adhérant à tel mode de tradition : judaïsme (ou christianisme ou islam).

Il y a deux moments historiques qui ont vu une forme particulière de judaïsme atteindre un succès auquel n'ont pas résisté les traces des rivaux. Ce type de judaïsme est devenu la base de tout schisme ultérieur : 1) la religion de *l'État cité-Temple de Jérusalem et de Judée des Ve et IV^e siècles avant notre ère*, produite par les prêtres qui dominaient ce très bref État de la partie sud de la Palestine jusqu'en 70 de notre ère. 2) Le judaïsme du *mouvement rabbinique de la Terre d'Israël et de la plaine*

babylo-mésopotamienne du II^e au VII^e ou IX^e siècle de notre ère, qui a pris forme dans les cinq à huit siècles après la cité-Temple. 3) En conséquence les judaïsmes de la deuxième moitié du XX^e siècle qui prétendent gagner l'allégeance d'une majorité des juifs contemporains sont basés sur des formes du judaïsme rabbinique, *produit des rabbins du Moyen Âge*, qui prend racine lui-même dans le judaïsme biblique, *produit par les prêtres* qui dominaient l'État cité-Temple de Jérusalem à partir du V^e jusqu'à l'an 70.

L'auteur consacre l'essentiel au judaïsme contemporain : le judaïsme rabbinique traditionnel ou *orthodoxe* (pp. 13-41), qui prétend être une reproduction du judaïsme rabbinique, et n'est pas plus ancien que ses rivaux, les judaïsmes *réformiste, conservateur et reconstructionniste* (pp. 41-49).

Alors seulement J. Lightstone retourne brièvement au passé des deux périodes formatrices. Le *judaïsme du Pentateuque* des V^e et IV^e siècles avant notre ère (pp. 49-56) et l'évolution du *rabbinisme* (pp. 56-62).

La conclusion sur la religion des juifs contemporains montre comment la notion centrale de « peuple » se poursuit dans le fait qu'Israël (peuple et État) et l'holocauste ont *déplacé la Torah* du centre symbolique de l'identité juive, et deviennent garants de cette identité.

Le judaïsme contemporain orthodoxe est une alliance de judaïsmes modernes, s'adaptant aux sociétés occidentales séculières en conservant une plus grande partie du mythe créateur, du rituel et du style de vie du judaïsme rabbinique.

Le *mythe créateur* est puisé dans cette collection de textes (bible) adoptée par les rabbins du II^e siècle de notre ère, en particulier les textes édités vers le V^e siècle avant notre ère (*Pentateuque*) par le parti d'Esdras-Néhémie. Il est complété par la *Mishna* des II^e et IV^e siècles de notre ère et le *Talmud babylonien* du VI^e. Cette Torah « écrite » complète son mythe par une Torah « orale » dont chaque génération de rabbins a mis par écrit sa compréhension. Le consensus orthodoxe de la fin du XX^e est donc le produit d'ajouts successifs de cinq ou six transcriptions ultérieures de la Torah « orale », celles de Maïmonide (XIII^e), Jacob ben Asher (XIV^e), Yosef Karo (XVI^e), Hagohen Kagan (XX^e), Moïse Feinstein (XX^e).

L'A. décrit alors les *rituels* de la *halakah*, lois sociales et rituelles des conduites, *halakah* « utopique » après la destruction du Temple et qui cesse au XIII^e siècle d'inclure la loi sacrificielle du Temple : lois alimentaires, jours de

fête, statut personnel et rôles sociaux, costumes, institutions, écoles et synagogues. Il montre comment le judaïsme contemporain substitue, par son exigence de pureté, le *noyau familial* au temple disparu.

Et comment par cette sorte d'« endogamie » généralisée, il classe les choses du monde et délimite les frontières (alimentaires, calendaires, sexuelles, intellectuelles, etc...) entre la communauté fidèle à la *halakah*, et les autres, détestant le mélange des catégories. Le peuple sanctifié par la *halakah* est pour les nations de la terre ce que la caste sacerdotale était pour le peuple d'Israël. La *rédemption* établira la restauration de la patrie, la reconstruction du temple et la réintronisation du monarque.

Les groupes judaïques rabbiniques non orthodoxes du monde occidental contemporain ont tenté de redéfinir le statut de la *halakah* pour réduire l'antisémitisme et participer pleinement au monde moderne (le judaïsme réformiste ou libéral, originaire de l'Europe centrale au XIX^e siècle, les judaïsmes conservateur et reconstructionniste et le mouvement pour un judaïsme traditionnel).

Revenant au judaïsme du *Pentateuque* des V^e-IV^e siècles avant notre ère, l'A. déconstruit le *mythe israélite* proposé alors par le parti Esdras-Néhémie. Il s'agit d'une perspective d'unification abstraite qui révèle peu sur les périodes claniques anciennes. Elle eut une certaine consistance quelques siècles, en deux royaumes divisés, et devint, par sélection et tri de concepts religieux de cette période, le système national – religieux du *Pentateuque* : une nation, un temple, un dieu. J. Lightstone confirme un des exemples de ce que M. Détienne appelait récemment une « mythidéologie ».

L'évolution du rabbinisme après la destruction du Temple a produit deux œuvres, la Bible juive et la *Mishnah*, et leurs nombreux commentaires où se réfugie le culte désormais impossible. Les rabbins reproduisaient dans l'étude de la période « idéale » Esdras-Néhémie quelque chose du rapport légendaire de Moïse avec son « maître » Yahveh.

En mettant l'accent, à travers l'exemple des judaïsmes, sur la construction de la notion de « peuple » au moyen des conflits religieux, ancrés dans des mythes, des rituels et des enseignements, l'A. propose une méthode de compréhension des « mondes » culturels qu'il serait intéressant d'exporter *mutatis mutandis* aux deux autres monothéismes.

Il n'en est rien hélas dans la suite de l'ouvrage qui reproduit globalement le point de vue catholique sur les christianismes et le point de vue d'un islam modéré sur les islams.

En revanche les soixante premières pages attirent vivement l'attention sur les travaux de John Lightstone.

Jean Lambert.

118.10

BORDET (Gaston).

La Grande Mission de Besançon – janvier-février 1825 – Une fête contre-révolutionnaire, néo-baroque ou ordinaire ? Paris, Cerf, 1998, 205 p. (illustr.).

Voici un livre passionné et passionnant.

Passionné, l'auteur l'est assurément. Pour sa ville d'abord, au point d'entraîner son lecteur, à travers des notes vengeresses à l'encontre d'élus locaux ou d'architectes des Monuments historiques, dans les débats locaux sur telle ou telle restauration opportune ou non selon lui ; passionné, il l'est pour son sujet et pour l'Église en Franche-Comté au point d'émailler son livre de jugements rarement nuancés, et de classer les personnages rencontrés de part et d'autre d'une ligne à droite de laquelle on trouvera l'ivraie et à gauche le bon grain. En conclusion, il parle de l'histoire comme « science de la rigueur et art de la subtilité » (p. 184), belle définition dont on ne trouve que trop peu l'application dans cet ouvrage ! Dans une certaine mesure celui-ci porte témoignage d'un militantisme qui a marqué ces trente ou quarante dernières années et devrait, à ce titre, retenir l'attention des historiens du catholicisme français contemporain. En témoigne la péroraison (p. 190) : « Elle n'est donc pas un retour à la grisaille, à la monotonie, l'histoire quotidienne de Besançon en ces années d'après la mission de 1825. Fête permanente pour l'esprit, elle apporte au monde et à son temps à la fois une théologie de l'espoir et un socialisme de la liberté. Ce n'est pas rien ! Elle est la ville-utopie où se joue, dans la durée, la fête inventive de l'optimisme chrétien et de l'espérance socialiste. Cent cinquante ans plus tard, il se célèbre à Besançon une autre grande fête : la grève des Lip. Comme toute fête, elle mêle angoisse et espoir. Elle conjugue admirablement socialisme et christianisme. Elle mérite, plus encore que la mission de 1825, l'analyse et le récit. Elle attend son historien, son poète. Car c'est une épopée, un chant héroïque, collectif et merveilleux. Un chant de révolte, un sursaut de dignité ».

Ce livre passionné est aussi un livre passionnant, parce que G.B. est un savant qui connaît parfaitement son sujet, et l'histoire de sa région et de sa ville. Il retrace avec une éru-

dition exceptionnelle l'événement tout en le situant dans une continuité historique qui va de la deuxième moitié du XVIII^e siècle au milieu du XIX^e siècle.

La Grande Mission de Besançon fait partie d'une série de missions intérieures organisées sous la Restauration et visant à la reconquête religieuse (mais non sans arrière-pensées politiques) des populations après la tourmente révolutionnaire et impériale. Celle de Besançon, organisée dans le creux de l'hiver 1824-1825, au tout début de l'année 1825, a une importance à part en raison de la personnalité de la ville et des moyens mis en œuvre : « il s'agit là d'une histoire autrement importante, d'une tout autre ampleur et d'audience nationale. En ce début d'hiver 1825, les yeux de toute la France se portent sur la capitale de la Franche-Comté : c'est la seule mission que raconte Achille de Vaulabelle dans sa volumineuse *Histoire des deux Restaurations* [1857] (p. 40) ».

L'ouvrage commence par camper le cadre dans lequel la Mission va se mouvoir : la ville de Besançon, une ville « unique », qui jouit du prestige de son archevêché, de son université, de sa Cour d'appel, de sa forte garnison, de ses maisons d'édition, ville de vieille noblesse d'Ancien Régime, de bourgeoisie naissante, d'artisanat, de vigneron et de paysans vivant dans un village intra-muros, cité à la fois anticléricale et pieuse, républicaine et religieuse, qui a été souvent présentée, de Stendhal à Balzac, comme un symbole de la province française. C'est aussi une ville belle, à « l'élégance rare et raffinée », qui a bénéficié d'« un grand XVIII^e siècle ». Elle jouit d'un clergé bien formé, marqué au XVIII^e par l'abbé Bergier, et par un séminaire actif, ouvert aux idées de Lamennais.

C'est dans ce cadre qu'est ouverte la Grande Mission. À l'apogée de la Restauration, G.B. y voit surtout « une opération autant religieuse que politique », la mise en œuvre d'un projet royaliste et contre-révolutionnaire, bien qu'on ne sache pas « exactement ni quand, ni comment, fut prise la décision de procéder à la mission bisontine ». Les documents mériteraient d'être relus avec plus de recul, en mettant à part la rhétorique et le style oratoire propres à l'époque, qu'il est facile aujourd'hui de considérer comme « ridicule », et en tenant compte du traumatisme de la Terreur. S'agit-il vraiment d'une « entreprise d'embrigadement », « totalitaire » (p. 123) ? G.B. qui l'affirme, semble pourtant inviter le lecteur à en douter dès lors qu'il mesure les limites des effets de la mission sur les esprits, et même évoque son échec, patent dès 1830.