

118.15

DESPLAND (Michel).

L'Émergence des sciences de la religion. La Monarchie de Juillet : un moment fondateur. Paris, L'Harmattan, 1999, 598 p. (bibliogr.) (coll. « Religion et sciences humaines »).

C'est à une sorte d'histoire totale de l'émergence et du moment fondateur des sciences de la religion que nous convie ce gros livre passionnant et dont la lecture (et la discussion) pourrait être inépuisable, tant il est bourré de données et de matériaux (rien que quatre-vingt dix pages de bibliographie ! Une seule faute relevée p. 340 et reprise dans la bibliographie concerne le nom du naturaliste et américaniste d'Orbigny et non d'Irbigny), de citations, de rapprochements de textes oubliés ou d'anecdotes qui ne manquent pas d'humour (ainsi p. 295, n. 2 : Petrus Borel déclarait que le parapluie est « le symbole de notre époque – la Monarchie de Juillet – misérable transubstantiation de la cape et de l'épée » !).

Pourtant, l'auteur garde le cap sur sa thèse qui n'est pas seulement de montrer que les sciences historiques des religions sont nées, en France, entre 1830 et 1848. On le savait un peu. Mais de montrer comment et de nous expliquer pourquoi « les sciences religieuses de la Monarchie de Juillet sont donc bel et bien une science nouvelle » (p. 459).

L'ouvrage commence après les critiques des Lumières, parfois dénigrantes à l'égard de la religion, et les cassures institutionnelles de la Révolution, par l'exemple de « cinq grands aînés » de la génération de l'Empire et de la Restauration (Lanjuinais, Chateaubriand, Ballanche, Constant et Eckstein), qui, si différents soient-ils par ailleurs, ont remis la question religieuse à l'ordre du jour et surtout changé les dispositions de l'opinion publique à son égard, en en faisant un objet à nouveau « intéressant ». Il montre ensuite comment les journées de juillet vont constituer un « déclic » et comment arrive une nouvelle génération, prête à identifier « sentiment religieux » et « amour de la liberté ». Elle va profiter des libertés offertes par un régime prudent mais libéral, pour travailler et discuter beaucoup. À l'intérieur d'un système qui maintient l'égalité entre des cultes reconnus, chaque confession peut développer librement ses stratégies propres, face aux savoirs religieux hérités et aux sciences qui se fondent en découvrant de nouveaux objets. Les catholiques cherchent plutôt à les intégrer dans la ligne menaisienne dans le traditionalisme d'un catholicisme identifié à la révélation primitive et s'investissent sur la « science catholique » ; les protestants, où le Suisse Vinet paraît la figure dominante, profitent de l'affi-

nité élective entre le protestantisme et l'esprit de l'époque, tandis que les juifs français s'installent dans l'émancipation (Crémieux, Salvador) tout en s'initiant à la nouvelle science du judaïsme venue d'Outre-Rhin (Cahen). Après ces grands acteurs de la production, l'ouvrage passe aux champs cultivés : l'histoire religieuse de l'Europe est renouvelée, en particulier celle du Moyen Âge ; dans les origines chrétiennes, c'est surtout le cas pour l'école d'Alexandrie. Les hommes de lettres répercutent le déplacement de l'Orient vers l'Est, opéré par les orientalistes. Car la vraie révolution vient de la découverte des religions orientales, mortes ou vivantes, celles de l'ancien Iran, de l'Inde et le bouddhisme, avec les philologues-historiens dominés par l'incomparable Burnouf. L'islam, avec Silvestre de Sacy, reste plus étudié comme civilisation et littérature, que comme religion.

Toutes ces pages sont utiles et commodes ; elles résument fort bien un très gros dossier d'histoire de l'histoire des religions, qui est cependant assez bien connu et déjà accessible depuis longtemps, si l'on songe, par exemple à la classique *Renaissance orientale* de Schwab. Mais l'originalité du livre nous semble commencer sérieusement avec la tentative de « théorisation du phénomène religieux » (pp. 275 et ss), opérée à cette même époque. Cette théorisation est rendue nécessaire par l'énorme accroissement des matériaux et des connaissances. Elle est rendue possible par l'importation depuis l'Allemagne de la notion de symbole. M.D. classe alors les théories du symbole en trois familles principales : celle qui, à la suite de Herder et de Hegel, historicise le langage symbolique, celle qui, à la suite de Creuzer et de son traducteur français Guigniault, voit dans le symbole et le mythe un langage spontané, nécessaire et trans-historique et ceux qui, comme Michelet, insistent sur la désymbolisation (« L'esprit se crée un corps, le symbole, puis le désymbolise », cité p 283), sans exclure du tout la nécessité de la resymbolisation et y contribuer puissamment. D'où un chapitre sur les « symbolo-généralistes », terme sous lequel M.D. range Pierre Leroux, Michelet et Quinet, doublement généralistes, parce qu'ils ne sont pas des spécialistes des religions et des langues orientales, et parce qu'ils diffusent une conception des cultures et de l'histoire universelle où, grâce à la notion de symbole, ils tentent de comprendre la compénétration de la religion, des arts, de la littérature et du mouvement de la société. Puis l'A. montre comment de « 1830 à 1848, tout le socialisme d'expression française est travaillé par la question religieuse, lit la Bible, les autres Écritures, sonde le devenir historique avec les idées de théodicée et

médite sur la souffrance des humbles et des peuples » non sans partir vers l'utopie, alors qu'en même temps, une approche plus politologique et sociologique du phénomène religieux se met en place, modestement, autour du thème de l'utilité sociale de la religion (un des slogans de l'époque est que la religion « lie et rallie ») et magistralement, voire génialement, avec Toqueville. Un bon chapitre montre l'importance du problème religieux chez Comte déjà, lequel fait, explicitement, de l'historicité la marque spécifique des phénomènes humains et introduit une rigueur épistémologique neuve. Enfin cette partie centrale du livre se termine sur la vulgarisation de toutes ces acquisitions et transformations du savoir, opérée par des encyclopédies, manuels et dictionnaires.

Cette marche, ce progrès de la connaissance paraît irréversible, même si des désarrois et des rejets s'annoncent, en particulier par les attaques contre les philosophes spiritualistes et éclectiques qui dominent l'Université. Celle-ci n'est pourtant pratiquement pour rien dans cet essor. Mais, cette philosophie officielle, qui peine à maintenir l'équilibre fragile entre les extrémistes de la religion et de l'anti-religion, symbolise le régime en place. Elle est attaquée de plusieurs côtés et surtout par les catholiques, qui, à travers elle, s'en prennent au monopole universitaire. Ici s'indique la fracture qui emportera le régime et qui, malgré l'ivresse initiale de la Révolution de 1848, commencée dans l'espoir religieux, créera la rupture et, pour le coup, le conflit de classes, d'où sortira le coup d'État de 1852, la défaite du parti libéral, l'arrêt de l'essor de la science des religions, la radicalisation des intellectuels et des savants qui reformuleront un positivisme scientiste bien moins disponible à l'étude des faits religieux. Renan, qui reconnaîtra toujours Burnouf pour modèle, tentera de faire de la philologie qu'il cultive, l'héritière de ces années fastes, mais dans un autre esprit, plus positiviste et plus désabusé, plus sceptique sur la science « totale » de l'homme et de ses cultures et loin de toute application politique.

Il s'agit donc d'expliquer un remarquable et indéniable essor suivi d'un trop rapide échec. M.D. résume les raisons institutionnelles favorables qui tenaient au régime et à la conjoncture sociale (p. 323), au statut des religions dans l'État (pp. 446-447). Il explique la fragilité du mouvement, faute d'appuis plus étendus dans l'opinion, en dehors des élites du régime. Pourquoi donc ce « développement interrompu » ? C'est ce sur quoi reviennent les cinq derniers chapitres, qui sont chacun comme une dissertation, qui éclaire successivement les raisons historiques conjoncturelles, la notion de science

mise en œuvre et ses mutations, l'optimisme parfois naïf et utopique de cette génération qui croyait à la possibilité d'un régime d'opinion et de tout éclairer devant le public. Le livre se termine sur la cassure de la France, le soutien massif des catholiques à la dictature bonapartiste, le divorce entre religion et socialisme, et entre science et religion qui sera l'héritage de ces événements : « Le scientisme de la deuxième moitié du XIX^e siècle put prendre son essor parce que cette tradition (de science philologique) fut perdue de vue. Le bouleversement politique de 1848-1852 fut accompagné d'une coupure culturelle » (p. 422).

Un ouvrage aussi riche ouvre la porte à des lectures et des intérêts de lecture multiples. L'historien des idées, des mentalités, des sciences mais aussi le sociologue de la connaissance et évidemment des religions ou de la laïcité (p. 401), ainsi que l'amateur d'histoire littéraire y trouveront facilement provende. On y passe des moments passionnants avec Chateaubriand et Georges Sand, Guizot et Cousin, avec Pierre Leroux et Tocqueville, Quinet et Renan. On succomberait parfois à l'illusion qu'il n'y a peut-être pas tant de nouveau sous le soleil tant on pressent de parallèles, de renvois entre cette époque et la nôtre dite de « retour du religieux », d'engouement pour plus d'une religion exotique, d'utopie aussi de rencontre, de dialogue ou de fusion des religions. Mais peut-être avec moins d'exigence scientifique. Mais ce livre éclaire un épisode décisif d'un aspect de « l'exception française », la radicalité de la coupure de la religion et de l'anti-religion. « L'immense espoir du nouveau christianisme n'a pas eu lieu » (p. 422) et donc, comment « le métachristianisme devint positiviste alors qu'il était herméneutique » (p. 485). C'est cette exception et ce radicalisme qui peut-être aujourd'hui s'adoucissent dans un nouveau pluralisme.

Dans l'impossibilité de tout reprendre, terminons par des remarques inévitablement plus personnelles, mais faites du point de vue de la sociologie de la religion et de son histoire. Ce livre peut aider beaucoup à mieux comprendre la naissance de la sociologie de la religion en son espèce durkheimienne à la fin du siècle, comme un retour de plus, mais sans doute plus isolé et dans un contexte bien plus difficile. Il aide à mesurer le déplacement qu'elle opère et revendique par rapport à cette première naissance des sciences de la religion, historiques et à base philologique. C'est sa différence. Mais on voit mieux aussi combien Durkheim avait, pour la sociologie, une arrière-pensée totalisante de toute la science de la religion et combien il a été perméable aux thèmes de son

siècle, émis deux générations avant lui, par exemple sur la Révolution « à elle seule une religion » (Michelet) ou « religion en germe » (Leroux). Il y a surtout une lecture comparée précise à faire de Quinet et de Durkheim. Ce livre aidera donc à faire la *Quellenforschung* du discours des sociologues fondateurs.

Surtout ce livre contient une thèse qui nous paraît de grand intérêt et exacte : le point le plus novateur du nouveau champ qui tente de se mettre en place entre 1830-1848, outre évidemment l'affinement de la critique historique et de la philologie, la publication de textes, le comparatisme, serait que « le recours à la théorie du symbole représente donc le passage décisif d'un seuil qui permet la mise en place du nouveau modèle et l'élaboration de nouveaux savoirs » (p. 364), ou encore : « d'importantes perspectives sont ouvertes grâce à la liaison discernée entre la vie des symboles et celle des religions » (p. 445). C'est cette dimension qui sera grandement perdue après cette époque et que selon nous, Durkheim mais plus encore Mauss ont fini par retrouver et réintégrer, mais cette fois sur les bases de la sociologie de la religion. En tout cas, l'A. nous convainc que la question du symbole est pour ainsi dire congénitale à la première fondation de la première science des religions, à base historique et que c'est là qu'elle a trouvé son projet et son moyen de totalisation qui lui conférerait sa dimension de science humaine.

On peut regretter seulement que M.D. qui s'était fait connaître par un ouvrage sur la religion en Occident (Fides/Cerf, 1979) n'ait pas cherché en un chapitre à confronter ou synthétiser ce que tous ces auteurs apportent au débat sur la définition de la religion. Ce n'est pas faute d'avoir vu le problème, puisqu'il s'y refuse explicitement en conclusion, sous le prétexte que définir c'est finir. Il préfère souligner que de tous ces débats sur la religion il est aussi sorti une « littérisation » de la religion qui est aussi une authentique subjectivation de la croyance, plus complexe, plus incertaine mais aussi plus personnalisée et qui semble bien indiquer un régime nouveau (et actuel ?) du croire. Ainsi d'une part, la nouvelle science des religions est bien l'indice d'une sécularisation du religieux, mais plus complexe, qui ne déboucherait pas que sur une rationalisation du religieux, mais en même temps, sur sa « littérisation ». C'est sans doute plus qu'une hypothèse intéressante et étayée sur le cas de quelques grands écrivains. Pas de religion, non plus, sans récit et sans récit de soi, quand ce ne peut plus être le grand récit du monde.

Mais en quoi le projet de définir la religion empêcherait-il cette subjectivation qu'on veut bien croire infinie, et de la comprendre ? Et d'autant plus que l'A. nous fournit une définition capable d'en rendre compte : « l'*homo religiosus* comme un mixte (facilement instable) de l'*homo symbolicus* et de l'*homo politicus* » (p. 431). Le contenu du livre confirme cette esquisse de définition et rien ne la contredit dans le mouvement du livre qui parle de va-et-vient de la religion, de ses éclipses et de sa permanence en fonction du contexte politique : retour sensible chez des écrivains qui imaginent l'avenir, objet et débat que vont structurer des savants et des publicistes, l'affaire passe dans le champ du politique et des luttes sociales, mais alors que le passé croit triompher, l'affaire continue, intériorisée à nouveau chez des écrivains. C'est bien les modes de réalité de la religion qui restent à décrire et à répertorier.

Camille Tarot.

118.16

FAURE (Véronique) éd.

Dynamiques religieuses en Afrique Australe. Paris, Karthala, 2000, 351 p. (préface de Peter Geschiere) (bibliogr., tabl.).

Cet ouvrage, coordonné par V.F. et introduit par Peter Geschiere, est un recueil de contributions issues de champs disciplinaires variés qui, sous couvert d'anthropologie, fait quand même une large place aux interprétations sociopolitiques du religieux. L'ouvrage a vocation à attirer l'attention d'un public francophone sur une somme de travaux en cours, souvent publiés en anglais et particulièrement dans le champ des dynamiques religieuses de l'Afrique anglophone où peu de chercheurs français se sont à ce jour engagés. Cette initiative rejoint une autre contribution du Centre d'Études d'Afrique Noire (CEAN) de Bordeaux, le recueil bibliographique sur les *Formes contemporaines du christianisme en Afrique Noire* (Jean-Christophe Barbier, Talence, CEAN, 1998), qui faisait déjà une place importante aux références anglo-saxonnes sur le sujet. Elle s'inscrit également dans la ligne de l'ouvrage coordonné par René Otayek sur les « Dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais » (1999). Il importe de souligner également le souci d'ouverture aux contributions de doctorants français travaillant sur le terrain et de chercheurs sud-africains.

Le thème des « dynamiques religieuses », volontairement ouvert (aucune restriction