

sectes et du sauveur », qui examine l'évolution du bouddhisme et la restauration orthodoxe (hindouiste) en Inde.

Il est évidemment impossible de résumer en quelques lignes cette immense recherche, dont l'érudition et la richesse, dans une tentative d'embrasser l'ensemble des facteurs historiques – géographiques, sociaux, économiques, ethniques, religieux – sont, comme l'observent les préfaciers, « vertigineuses ». Je me limiterai ici à quelques aspects méthodologiques.

Il est frappant de voir à quel point la démarche webérienne se rapproche, à plusieurs égards, de celle de Marx dans cet ouvrage. Tout d'abord, par l'insistance sur les motivations matérielles des acteurs socioreligieux : Weber ne perd pas une occasion de mettre en relief les motifs « grossièrement matérialistes » (*sic*) de certaines options religieuses des brahmanes, un groupe dont les privilèges sociaux et économiques « étaient si grands qu'aucun clergé au monde n'en a obtenu de semblables ». Ou alors, en examinant la propagande religieuse bouddhique, qu'il explique par les « intérêts matériels des moines à la multiplication de ceux qui les nourrissent ». Il insiste aussi sur l'importance des conflits entre classes et couches sociales dans l'histoire des religions asiatiques ; il est frappé par la « profondeur inouïe et unique au monde du fossé que l'hindouisme a creusé entre les couches sociales » et il s'étonne que les révoltes des castes impures et des couches prolétariennes ne soient pas plus fréquentes. Enfin, il applique aux textes sacrés une méthode qui ressemble à la sociologie de la littérature, à partir des visions du monde des classes et groupes sociaux : ainsi le *Mahabharata* serait un mélange spécifique de traits de l'éthique de la chevalerie, d'expression du besoin bourgeois de s'appuyer sur la grâce d'un Dieu, et de traits d'indifférence au monde propres aux prêtres et aux mystiques.

Weber compare souvent les phénomènes religieux asiatiques avec les européens : par exemple, le culte de Vishnu et le piétisme allemand, tous les deux définis par l'absence d'ascèse intra mondaine active, et par une quête de salut irrationnelle. Il utilise aussi les types-idéaux formulés dans le contexte européen, tout en reconnaissant qu'ils ne s'appliquent pas toujours aux religions de l'Inde : ainsi, l'hindouisme ne peut être saisi ni en tant qu'Église, ni en tant que secte. Un de ces types-idéaux est en fait d'origine hindouiste : il s'agit de celui de « peuple paria », qui désigne, selon Weber, les peuples-hôtes sans attaches à un territoire donné, qui accumulent des privilèges négatifs, et sont considérés comme magiquement impurs. Il s'applique aux castes

inférieures dans l'hindouisme, mais aussi, selon Weber, à des communautés européennes comme les juifs ou les tsiganes. La comparaison n'est pas développée, mais elle ouvre un vaste champ de recherche, notamment dans les études juives.

La conclusion de *Hindouisme et bouddhisme* est le seul passage qui pourrait donner prise aux critiques d'eurocentrisme. Weber insiste, dans un chapitre intitulé « Caractère général de la religiosité asiatique », sur la différence essentielle entre les religions asiatiques et l'éthique protestante occidentale : le monde « totalement antirationnel de la magie universelle » des premières ne pouvait pas déboucher sur une conduite de vie intramondaine rationnelle. Le renforcement des pouvoirs de l'irrationalité, dans l'hindouisme et le bouddhisme, rendait impossible une méthode de vie rationnelle qui « permette de sortir de ce jardin enchanté ». Par conséquent, « l'appétit de profit illimité de l'Asiatique », fondé sur la ruse et la magie, est aux antipodes de l'ascèse intramondaine du protestantisme et de son système d'éthique rationnelle.

Il s'agit d'une argumentation qui semble rejeter les religions asiatiques entièrement dans l'archaïsme de la magie et de l'irrationalité – ce qui ne coïncide pas tout à fait avec les analyses proposées dans le livre lui-même, bien plus nuancées. Par exemple, dans les premières pages, les différentes religions de l'Inde sont présentées comme une réponse au « besoin de rationalité systématique qui se faisait sentir avec force dans les domaines de la vie les plus variés ». Ces contradictions, ou tensions, sont intéressantes : elles empêchent de faire des écrits de Weber un système fermé et dogmatique...

Michael Löwy.

126.29

WERTHEIMER (Jack) ed.

Jews In The Center. Conservative Synagogues And Their Members. New Brunswick (N.J.)-Londres, Rutgers University Press, 2000, 407 p. (index).

Cet ensemble de contributions qui rassemble les meilleurs spécialistes du moment autour d'enquêtes de terrains, d'analyses statistiques et de travaux plus généraux, dessine un paysage à la fois assez complet et contrasté de ce courant du judaïsme américain qui – comme l'indique le titre du livre – se situe au centre du spectre religieux juif, c'est-à-dire quelque part entre l'orthodoxie et l'aile libérale ou réformée. D'ailleurs, l'un des auteurs, proche lui-même de ce courant, insiste sur le fait qu'avec le

temps, viennent se rallier à ce « centre » aussi bien des juifs issus de l'orthodoxie (phénomène de « gauchisation ») que des juifs déçus par le judaïsme réformé (phénomène de « droitisation »). Il n'est sans doute pas exagéré d'ajouter que les juifs affiliés à ce courant se situent également au centre en termes de revenus, de niveau socioculturel et d'éducation juive et générale.

À l'origine, ce courant, né en Europe mais qui a connu le succès outre-Atlantique, s'est développé aux États-Unis à l'initiative des immigrés juifs européens qui désiraient adopter le style de vie et les valeurs de l'Amérique, tout en demeurant fidèles aux pratiques et aux rituels dans lesquels ils avaient été éduqués et socialisés (respect de la cacherout, observance du chabbat, étude des textes). Ils demeuraient attachés à une forme traditionnelle mais modérée de la pratique juive, à la fois pour eux-mêmes et pour leurs enfants nés en Amérique, donc confrontés au danger de l'assimilation.

Une des idées fortes qui traversent l'ouvrage est celle selon laquelle l'affiliation à une synagogue *conservative* représente un mode d'affirmation d'une identité juive positive et dynamique ; pour beaucoup, mais pas pour tous, ce serait davantage une modalité de l'intégration sociale que l'expression de convictions religieuses fermes et exigeantes. Pour ce faire, le courant *Conservative* serait la voie médiane, sans doute la plus proche et la plus en affinité avec la religion *mainstream* de l'Amérique blanche et protestante des *suburbs* bourgeois, l'expression de la recherche d'un judaïsme confortable qui permette de vivre l'enracinement juif de façon détendue, tolérante, par choix et non par obligation, sans coercition ; l'affirmation en acte du désir de perpétuer cette identité sans que celle-ci n'entrave de quelque manière que ce soit le mode de vie bourgeois pour lequel optent la plupart des juifs affiliés à ce courant, l'engagement communautaire juif venant au contraire, avec et à côté d'autres types de participation, conforter et renforcer l'intégration sociale au sein d'une classe sociale et d'un quartier.

Ce qui apparaît de façon assez récurrente dans l'ouvrage, par-delà la diversité des dispositifs décrits et analysés, c'est la centralité du souci des enfants et de la transmission. Dans ces *suburbs* où la vie communautaire offre aux femmes et aux jeunes retraités un pôle d'épanouissement apprécié qui leur permet d'échapper à l'atonie quotidienne, à la solitude, au sentiment d'inutilité, être un « juif engagé » ne serait que le sous-produit ou la conséquence du fait d'être un « parent engagé » concerné par le devenir juif de ses enfants. D'où la fréquence

de l'affiliation des jeunes couples à la naissance des enfants, d'où l'intérêt pour la socialisation juive de ces derniers et la place centrale accordée à l'événement que constitue, pour les parents mais aussi pour l'ensemble de la communauté, la célébration de la majorité religieuse (des garçons comme des filles). D'où enfin, la nécessité, ressentie par beaucoup, de rehausser le niveau des connaissances juives grâce à un enseignement de qualité, ce qui exige un effort considérable : recrutement de rabbins ou d'enseignants compétents. D'où enfin le résultat escompté et parfois réalisé, à savoir la fidélisation et la fréquentation de la communauté au-delà de la période de formation des enfants.

Il est à noter néanmoins que certaines questions font encore l'objet de débats et de positions divergentes d'une communauté *conservative* à l'autre : celle de la parité hommes/femmes et de l'égalitarisme non pas tant dans les activités sociales et culturelles ou la gestion administrative, mais dans le domaine religieux et liturgique. Une autre question non résolue est celle de la place des conjoints non-juifs dans la vie de la communauté. Enfin, l'acceptation des homosexuels reste une question sensible et ouverte où aucune solution consensuelle n'a encore été trouvée.

D'autres aspects encore sont passés au crible de l'analyse dans cet ouvrage riche et dense.

Régine Azria.

126.30

YÜ (Chün-fang).

Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokitesvara. New York, Columbia University Press, 2001, xiii+640 p., (bibliogr., illustr., cartes, glossaire, annexes, index).

Cette somme impressionnante, déjà annoncée par plusieurs chapitres publiés sous forme d'articles, fera date dans l'historiographie des religions chinoises. En effet, Guanyin (Kuanyin dans la transcription Wade utilisée par l'auteur) est sans doute la divinité jouissant dans le monde chinois du culte le plus universel, le plus florissant et varié. Elle est aussi le centre d'une étonnante transformation qui a déjà fait couler pas mal d'encre : Guanyin est le nom chinois d'un bodhisattva connu dans l'ensemble du monde bouddhique, Avalokitesvara, mais alors que ce dernier est représenté comme un jeune homme séduisant autant qu'héroïque, associé à la légitimation du pouvoir, Guanyin devient en Chine une femme attachée à secourir les faibles dans le besoin. Pour écrire à son