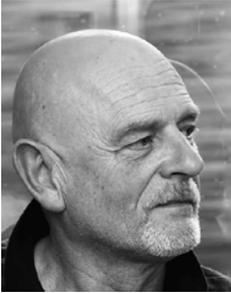


# ASDIWAL

Revue genevoise d'anthropologie  
et d'histoire des religions

# Entretien avec Willi Braun



Willi Braun est professeur émérite de religion à l'université d'Alberta à Edmonton (Canada). Ses travaux portent aussi bien sur les textes et contextes du christianisme primitif que sur les problèmes de méthode et théories en histoire générale des religions. Longtemps éditeur de la revue *Method & Theory in the Study of Religion*, Willi Braun est l'auteur de *Jesus and Addiction to Origins: Toward an Anthropocentric Study of Religion* (Sheffield, Equinox Publishing, 2020) et l'éditeur avec Russell McCutcheon du *Guide to the Study of Religion* (Londres-New York, Cassell, 2000).

Pour commencer, comment vous décririez-vous ?

C'est une question que l'on me pose souvent. Il n'est pas facile d'y répondre avec précision. La plupart du temps, en fait, la question devrait conduire à une conversation plus longue sur les disciplines et les relations entre disciplines, que je ne peux aborder que brièvement et de manière anecdotique. Je me considère comme un spécialiste de la religion ayant un intérêt pour l'histoire et les sciences sociales et dont la spécialisation porte sur l'émergence du christianisme dans le monde antique oriental. La réponse peut paraître un peu longue, c'est vrai. En réalité, j'en suis venu à me décrire de cette manière assez tard dans ma carrière. J'ai entamé des études dans le but de devenir théologien, spécialiste de la Bible, mais j'ai fini bien ailleurs. (C'est un cliché, mais nombre de chercheuses et chercheurs en religion, du moins en Amérique du Nord, entrent dans le domaine motivés par leur intérêt pour la théologie !) Cela me rappelle ce que disait le sociologue Anthony Giddens. Il expliquait que l'histoire humaine est créée par des choix et des décisions conscientes, mais que l'histoire n'est pourtant pas un projet intentionnel. Le flux des décisions et des actions humaines a de nombreuses conséquences, certaines négatives, d'autres positives. Et ces conséquences entraînent d'autres décisions, qui ont d'autres conséquences. Devenir historien des religions a donc été la conséquence inattendue de décisions antérieures. C'est peut-être un peu paradoxal d'avoir d'abord voulu devenir théologien et d'avoir fini par être catégoriquement non théologique, voire antithéologique, dans mon travail.

Quoi qu'il en soit, voici quelques jalons de mon parcours académique : j'ai grandi dans une petite communauté mennonite en Amérique du Sud avant d'émigrer au Canada. La Bible chrétienne a été pendant de nombreuses années, durant mon enfance, le seul livre à la maison, et j'étais un grand lecteur. Il ne fait guère de doute que cela a influé sur mon choix de faire des études dans un petit collège de théologie mennonite à Winnipeg, au Manitoba, dans le centre du Canada. Pendant mes études, j'ai rencontré un professeur spécialiste de Paul – du Nouveau Testament – et nous avons lu le grec ensemble. J'ai été fasciné par la littérature grecque, en particulier par les textes hellénistiques tardifs – il ne lisait pas seulement les textes grecs du Nouveau Testament, mais de nombreux écrits issus des cultures et contextes variés du monde gréco-romain. Cela m'a amené à étudier le Nouveau Testament au niveau de la maîtrise, puis à intégrer le programme doctoral « Christian Origins » au Centre d'étude de la

religion de l'université de Toronto, qui, comme vous le savez peut-être, a produit de nombreux spécialistes de la Bible, en grande partie grâce au travail et à l'influence extraordinaires de John Kloppenborg.

Si j'ai reçu une formation de néotestamentaire classique, j'ai toutefois connu deux accidents de parcours. Tout d'abord, j'ai ressenti une insatisfaction croissante à l'égard des méthodes et des objectifs généraux des études en Nouveau Testament. Dans leur configuration usuelle, leur doxa pour parler comme Bourdieu, tout tourne autour du texte, il en devient presque un fétiche. Je veux dire par là que le texte est un objet vénéré qui, si on le manipule avec soin, doit révéler ses significations profondes et cachées. Le fait de ne s'intéresser qu'au texte signifie également que le domaine des études bibliques a tendance à être protectionniste. Il emploie toutes sortes de stratégies pour isoler les textes ; il a tendance à les paraphraser et à en reprendre les termes, les idéologies et les points de vue. Comme l'aurait dit Jonathan Smith, une grande partie de l'étude du Nouveau Testament est en réalité une affaire d'exégèse indigène. L'objectif d'une telle exégèse est d'extraire le sens théologique et moral d'un texte pour une communauté de croyants. Ainsi, une grande partie de l'étude biblique est une affaire de théologie paroissiale.

Dans mes premiers travaux, à commencer par ma thèse de doctorat, j'ai voulu rendre l'étude des textes bibliques moins théologique, moins chrétienne et plus historique. Pour ce faire, je pensais qu'il fallait libérer ces textes du statut – privilégié, extraordinaire – qu'ils ont acquis au cours de 2 000 ans de pratique textuelle ritualisée. Nous savons bien sûr que la Bible est une donnée théologique et que son interprétation correcte est la principale exigence lorsqu'on lit ces textes en tant que données religieuses. La sélection de ces écrits, leur canonisation, les commentaires dont ils font l'objet, interminables et prolifiques, généralement très sophistiqués, tout cela est produit par la foi et des préoccupations religieuses. Lorsque nous présumons que les textes bibliques ont une qualité et une signification essentielles, cette qualité doit être préservée et la signification doit être correctement définie et défendue. Bien sûr, des méthodes et des théories séculières (anthropologiques, littéraires, mémorielles, sociales, etc.) peuvent être utilisées pour faire *apparaître* les lectures textuelles comme séculières mais, dans de nombreux cas, elles dissimulent des présomptions essentialistes.

Et si nous nous débarrassions de toutes ces hypothèses et de ces points de vue théologiques et que nous traitions les textes comme des productions humaines ordinaires ? Cela aurait pour effet de les ouvrir à la comparaison. J'ai choisi la rhétorique comme approche comparative, sous l'influence des analyses rhétoriques des textes du Nouveau Testament par Vernon Robbins et Burton Mack, entre autres. Une étude approfondie de l'*ars rhetorica* antique et des manuels de rhétorique, d'une part, et des évangiles du Nouveau Testament, d'autre part, a montré que ceux-ci excellaient dans l'argumentation narrative telle qu'elle était prescrite et enseignée dans les écoles méditerranéennes antiques. Ils n'ont rien de spécifique. Si nous adoptons cette perspective, nous sommes en bien meilleure position pour enquêter sur celles et ceux – des humains ! – qui étaient responsables de la production et de l'usage de ces textes. Nous pouvons commencer à déconstruire les hypothèses et les récits fondateurs du XIX<sup>e</sup> siècle (et avant) concernant les textes paléochrétiens et le christianisme primitif, et les décrire dans des termes neufs, entièrement humains et socio-historiques. Pour illustrer cette tentative de réécriture de l'histoire du christianisme primitif, je citerai un séminaire remarquable qui s'est tenu pendant plus de dix ans, à partir des années 1990, sous les auspices de la Société de littérature biblique. Réunissant Burton Mack, Jonathan Smith, Luther Martin, Stan Stowers, Ron Cameron, William Arnal et moi-même, entre autres, le séminaire a proposé et développé deux axiomes théoriques liés. Le premier était que la socialité et l'organisation sociale sont

fondamentales pour les humains et leurs intérêts. En d'autres termes, les êtres humains forment par définition des groupes, que ce soit par contrainte ou de façon plus volontaire. Cela signifie que l'historiographie du christianisme primitif doit s'appuyer sur des théories sociales, qu'elle doit en fait prendre la forme d'une théorie sociale. La seconde idée était que les formations sociales ont tendance à produire des récits sur elles-mêmes ; elles se racontent leurs origines et leur destin ; elles se préoccupent des règles de comportement du groupe et des frontières sociales. Le séminaire faisait référence à ce processus de rationalisation d'un groupe, de ses intérêts et de ses ambitions en parlant de mythes. Mobiliser à la fois une conception théorique des formations sociales et le concept de mythe a alors permis de décrire le christianisme primitif en y donnant aux gens la place qui leur revient : ceux qui croyaient en Jésus apparaissaient comme des êtres humains véritables. En tant que savants modernes, nous pouvons faire l'économie de leur vocabulaire, nous n'avons pas besoin de parler d'événements divins transformateurs, d'esprit, de révélation, d'expérience (c'est-à-dire ce qu'on appelle le récit évangélique) pour expliquer l'émergence et le développement de la religion chrétienne. Même si je ne suis pas entièrement persuadé que la notion de mythe, de fabrication de mythes, soit la meilleure catégorie pour décrire la manière dont un groupe social annonce et légitime son programme social, je pense que le séminaire a représenté une percée dans la description d'une religion non pas dans ses propres termes, mais dans les termes produits par les chercheuses et chercheurs eux-mêmes.

### Quelle est, selon vous, la relation entre l'histoire des religions et l'étude du christianisme primitif ?

Cette question a été centrale pour moi. Je ne suis pas sûr de pouvoir y apporter une réponse satisfaisante. Dans mon champ d'étude du christianisme primitif, il m'a semblé que les chercheuses et chercheurs avaient trop souvent pris le christianisme comme modèle de ce qu'est la religion : axé sur l'expérience personnelle, les événements transformateurs et les réponses humaines à la transcendance. En d'autres termes, le christianisme est pensé, explicitement ou tacitement, comme *sui generis* et donc incomparable. La comparaison et le monde religieux au sens large n'ont pas été des questions motrices dans les études bibliques, même si cela commence à changer. Je ne pense donc pas que ce soit un hasard si bien peu de spécialistes de la Bible ou du christianisme primitif ont lu les ouvrages fondamentaux de l'histoire des religions, classiques ou modernes. Les études néotestamentaires sont plus isolées des débats théoriques sur la religion qu'elles ne le sont de presque tous les autres débats. Malgré tout notre savoir, malgré la sophistication de nos interprétations, tant les données que nos résultats peinent à présenter un intérêt théorique au-delà des études bibliques, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas traduits dans les catégories étiques d'une théorie de la religion pour laquelle la religion biblique ne serait pas la seule instance, de sorte à intéresser des chercheuses et chercheurs en dehors de ce champ. Je trouve également intéressant (peut-être aussi consternant) que des chercheuses et chercheurs tels que Jonathan Z. Smith, Bruce Lincoln, Tomoko Masuzawa, Tim Fitzgerald, Russell McCutcheon ou Daniel Dubuisson soient rarement cités, et encore moins abordés de manière critique, dans les études bibliques. Je souhaiterais que l'étude du christianisme primitif soit considérée comme un sous-domaine de l'histoire générale des religions ; sans doute possède-t-elle ses propres données, ses vastes « archives » empiriques, mais lorsqu'il s'agit d'analyser ce matériel, nous ne devrions pas lui permettre de dicter la manière dont nous l'étudions ; nous devrions plutôt créer notre propre discours critique qui démystifie les textes et les données religieuses que nous étudions. Malheureusement, et de

manière très générale, les études sur le christianisme primitif ne savent pas très bien faire la distinction entre les points de vue des initiés et les analyses externes.

C'est cette situation qui m'a conduit, avec Russell McCutcheon et plusieurs autres personnes au Centre d'étude de la religion de l'université de Toronto, à lancer en 1989 la revue *Method & Theory in the Study of Religion* (publiée par Brill). J'ai dirigé cette revue pendant une dizaine d'années. Son objectif général était de combler une lacune dans l'étude de la religion en général, mais pour moi, *MTSR* a été l'occasion de me familiariser avec l'histoire et les théories des sciences des religions, afin de les introduire dans les études sur le Nouveau Testament. Le succès de ce point de vue reste vraisemblablement limité, mais c'était l'objectif. Dix ans plus tard, les mêmes intérêts ont abouti à la publication du *Guide to the Study of Religion*, coédité avec McCutcheon<sup>1</sup>, un recueil d'essais théoriques sur les termes clés de l'étude de la religion, rédigés par les principaux chercheurs et chercheuses du domaine à l'époque.

Ces deux centres d'intérêt : les études sur les origines chrétiennes et les théories générales de la religion, ainsi que la manière dont les deux domaines peuvent être articulés de manière productive, ont donc été les points centraux de ma carrière.

### Quelle est la place de la comparaison dans votre travail ?

J'aimerais pouvoir dire que je suis un comparatiste exemplaire. Ce n'est pas le cas, mais j'ai été très influencé par les grands comparatistes américains de notre époque, Bruce Lincoln et Jonathan Z. Smith, et la comparaison est donc très importante pour moi. Lorsque j'ai utilisé une approche comparative pour explorer un problème dans mon domaine, cela s'est avéré très utile. Le domaine des études bibliques est marqué par l'esprit de clocher, comme je l'ai déjà mentionné. Et comme Bruce Lincoln l'a parfaitement souligné, la comparaison est le seul moyen d'éviter les cloisonnements d'une sorte ou d'une autre. Nous ne pouvons donc pas ne pas comparer, sous peine de déformer et de méconnaître l'objet d'étude. De plus, comme Lévi-Strauss et bien d'autres depuis l'ont souligné, l'être humain ne peut pas penser sans comparer. Par exemple – pour reprendre le titre de l'important ouvrage de Lincoln *Apples and Oranges*<sup>2</sup> –, je ne peux pas savoir que j'ai une pomme dans une main si je n'ai pas une orange dans l'autre. La comparaison est également nécessaire parce qu'elle est fondamentale pour donner du sens et construire la connaissance, voire l'intelligibilité elle-même. Donc, oui, je compare – au mieux de mes capacités, et de manière limitée. Je peux donner quelques exemples. J'ai mentionné plus tôt mon intérêt pour la rhétorique classique. Les formes rhétoriques et les stratégies d'argumentation se sont révélées fréquentes dans les évangiles canoniques chrétiens. L'observation de ces formes et structures m'a permis de remarquer l'important principe de parité : les évangiles manifestent des compétences littéraires et argumentatives apprises comme d'autres corpus littéraires hellénistiques. À ce niveau, les évangiles n'ont rien de spécial, et sont encore moins uniques. Les structures rhétoriques plutôt communes qu'on y trouve (je me suis concentré sur l'évangile de Luc) ont également modifié la façon dont je pouvais lire le texte chrétien. Plutôt que de le traiter comme un texte religieux (bien qu'il se présente certainement comme tel), je pouvais le lire comme n'importe quel autre texte

10

1 WILLI BRAUN ET RUSSELL MCCUTCHEON éds., *Guide to the Study of Religion*, Londres-New York, Cassell, 2000.

2 BRUCE LINCOLN, *Apples and Oranges: Explorations In, On, and With Comparison*, Chicago, University of Chicago Press, 2018.

et poser les questions que Bruce Lincoln suggère dans « How to Read a Religious Text<sup>3</sup> » : qui écrit le texte ? Quels sont les enjeux pour l'auteur ? Quels arguments avance-t-il ? Et si tel argument devait être retenu, qui y gagnerait et qui y perdrait ? Et ainsi de suite. Bien sûr, Lincoln a écrit son article bien après que j'ai publié mon livre sur Luc, mais ses questions ont mis les mots sur ce que j'essayais de faire. Le fait est qu'une comparaison limitée au niveau de la rhétorique m'a permis de démystifier et de séculariser un texte religieux.

Autre exemple : l'un de mes essais porte sur la formation d'un groupe chrétien primitif. Il s'agit d'un texte sur un document que l'on appelle la « source Q ». Q est un document hypothétique parce que personne ne l'a jamais vu ni détenu, c'est un produit de l'analyse littéraire de Matthieu et de Luc, qui ont bon nombre de passages en commun. Quoi qu'il en soit, inutile d'entrer dans cette histoire complexe et dans l'hypothèse Q, supposons simplement que ce document existe en tant qu'évangile des paroles de Jésus. Il ne contient aucune information biographique mais seulement une collection de paroles de Jésus. Dans cet article, j'ai essayé de montrer que les auteurs ou les producteurs de Q se considéraient plus ou moins comme une école, une école de philosophie, ou comme l'une des premières écoles rabbiniques, etc. Ce que ce document montre, c'est que les producteurs n'étaient pas tellement intéressés par le sujet, par les paroles de Jésus elles-mêmes, mais qu'ils s'en servaient pour créer du lien social, pour fonder un groupe. En fin de compte, le groupe a supplanté les paroles en termes de valeur et d'importance. Certains textes semblent dire presque explicitement que les temps sont peut-être durs, mais qu'il faut rester avec nous. Il s'agit d'une tentative de fidélisation, de construction d'affinité communautaire. Q nous renseigne ainsi sur la formation d'un groupe à une époque historique et dans des circonstances sociales que nous pouvons préciser. Il ne s'agit pas tellement d'un document idéologique que ses producteurs auraient considéré comme littéralement vrai, même si c'est aussi le cas. C'est beaucoup trop simpliste, mais c'est un autre exemple où j'ai utilisé la comparaison afin de montrer ce qu'est la stratégie argumentative dans un document particulier.

Un dernier exemple concerne mon intérêt pour le phénomène de la persuasion dans la période du christianisme primitif. Dans un article intitulé « In the Beginning Was Not the Word »<sup>4</sup>, je soutiens que les théories modernes de la persuasion qui mettent l'accent sur les moyens axés sur les mots, ou ce que j'appelle les théories logographiques de la persuasion, sont (en général) implicitement à la base des commentaires et des explications sur la manière dont les premiers chrétiens persuadaient les gens d'adhérer à leurs groupes. Comme je l'affirme dans cet article, le point de vue selon lequel le raisonnement logographique emporte la conviction doit faire l'objet d'un examen critique lorsque nous tentons de trouver comment rendre compte du succès du christianisme primitif ou d'autres associations en tant qu'options d'affiliation sociale, intellectuelle et émotionnelle dans le contexte multiculturel et colonial de la Méditerranée romaine. Je compare donc ces points de vue modernes à ceux d'un théoricien classique de la persuasion, Gorgias de Léontine, qui était une superstar de la rhétorique athénienne classique à l'apogée de l'âge d'or de la Grèce antique. Celui-ci propose une analyse beaucoup plus complexe de la persuasion qui nous oblige à rejeter le point de vue dominant, et désormais obsolète, selon lequel les chrétiens persuadaient les autres de les rejoindre au moyen de sermons ou d'autres formes de discours.

---

3 BRUCE LINCOLN, « How to Read a Religious Text: Reflections on Some Passages of the Chândogya Upaniṣad », *History of Religions*, 46, 2006, pp. 127-139.

4 WILLI BRAUN, « In the Beginning Was Not the Word », in WILLI BRAUN, RUSSELL McCUTCHEON (éd.), *Jesus and Addiction to Origins: Toward an Anthropocentric Study of Religion*, Sheffield, Equinox Publishing, 2020, pp. 98-120.

La clé, comme le rappelle Lincoln, est de ne pas privilégier le domaine que l'on connaît le mieux en ignorant le reste, auquel on confère au mieux le statut d'« arrière-plan » des données privilégiées. En marge de cet axiome, je me souviens d'avoir lu il y a longtemps, à la fin des années 1980, je crois, le petit livre de Luther Martin intitulé *Hellenistic Religions: An Introduction*<sup>5</sup> – un livre trop peu lu, selon moi. Il s'agit d'une introduction aux religions hellénistiques dans laquelle il met en évidence les changements cosmologiques importants qui se sont produits au cours de cette période, ainsi que les changements philosophiques, les perturbations sociales, économiques, politiques, les dislocations, les réalités coloniales ; toutes sortes de changements qui ont eu lieu. Et l'une des conséquences, affirme-t-il vers la fin de son livre, a été l'apparition de religions à sauveurs masculins. C'est là qu'il se concentre sur le christianisme, qu'il décrit en quelques paragraphes seulement. Or, dans les études néotestamentaires, ces quelques paragraphes deviennent tout le livre, toute la bibliothèque. Je pense que nous devrions nous éloigner de cette myopie bien plus que ne le font les études bibliques. Se consacrer à des comparaisons, même très limitées et modestes, du bon type, aiderait à le faire et à déloger l'idée de la spécificité ou de l'unicité du christianisme primitif.

### Quelle est la place de la comparaison dans les champs où vous êtes actif?

Il est certain que la comparaison est pratiquée, même si la question de savoir s'il s'agit du bon type de comparaison et si elle est effectuée de manière délibérée et consciente reste d'actualité. Dans son livre *Apples and Oranges*, Bruce Lincoln annonce que la comparaison constituera un enjeu central pour toutes les sciences humaines dans un avenir proche. J'espère qu'il a raison. Ce retour à la comparaison comme préoccupation majeure dans les sciences des religions et les études sur le christianisme primitif n'est pas encore évident. Les fondements comparatifs du domaine ont été marginalisés, tout comme le domaine de l'histoire des religions s'est marginalisé lui-même dans l'académie alors qu'il cherchait à atteindre une sorte d'autonomie disciplinaire en se dévouant à un « sacré » déconnecté de l'éventail des « arts de faire » humains (pour reprendre l'expression de Michel de Certeau). Si l'on parcourt les programmes des réunions annuelles de l'Académie américaine de religion et de la Société de littérature biblique, il est impressionnant de constater à quel point dominant les préoccupations et les intérêts théologiques (au moins) dans le contexte états-unien. Bien sûr, cela n'est pas totalement étranger à la position du pionnier reconnu du comparatisme scientifique et critique, Max Müller, qui espérait que ses travaux comparatifs conduiraient le monde entier à une nouvelle religion unifiée, basée sur la croyance en un Dieu unique.

Et pourtant, le comparatisme continue d'être préconisé et pratiqué. Par exemple, on a assisté ces dernières années à la parution de trois nouveaux livres à ce sujet: *Considering Comparison* d'Oliver Freiberger en 2019<sup>6</sup>, *Apples and Oranges*, déjà mentionné, de Bruce Lincoln en 2018, et *Comparison: A Critical Primer* d'Aaron Hughes en 2017<sup>7</sup>. Je ne connais pas d'autre champ d'études qui ait manifesté autant d'intérêt pour la comparaison. En général, l'histoire des religions touche également à ce que l'on appelle le « nouveau comparatisme »<sup>8</sup>, fondé sur une épistémologie des sciences de la nature plutôt que sur les hypothèses métaphysiques des branches de la philosophie et de la théologie. Comme dans

5 LUTHER MARTIN, *Hellenistic Religions: An Introduction*, New York, Oxford University Press, 1987.

6 OLIVER FREIBERGER, *Considering Comparison: A Method for Religious Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2019.

7 AARON HUGHES, *Comparison: A Critical Primer*, Sheffield, Equinox, 2017.

8 WILLIAM PADEN, « Elements of a New Comparativism », *Method & Theory in the Study of Religion*, 8, 1996, pp. 5-14.

d'autres domaines des sciences humaines, les sciences cognitives (Harvey Whitehouse) et les sciences biologiques (Walter Burkert) ont été utilisées pour établir des comparaisons interculturelles et intertemporelles.

Dans le cadre des études sur les origines chrétiennes, je peux citer quelques exemples marquants de comparaisons réussies. Dans son livre *Drudgery Divine*, Jonathan Z. Smith revient sur environ quatre siècles d'études comparant le christianisme primitif à d'autres religions gréco-romaines, avec la précision et la profondeur qui le caractérisent<sup>9</sup>. La simple description de l'histoire de la comparaison n'était cependant pas son objectif ; il a plutôt utilisé l'analyse, la description de cette histoire, pour montrer comment les études bibliques sont basées sur une apologétique profondément biaisée entre protestants et catholiques. Il s'agissait donc d'un exemple important de comparaison – vous comparez deux choses afin de connaître ou de clarifier un troisième terme. Et ce tiers est précisément la façon dont cette historiographie biaisée, catholique et protestante, a créé une image très intéressante du christianisme primitif qui doit être critiquée. En réalité, les critiques que Smith formule vis-à-vis de la recherche sur le christianisme primitif sont des plus dévastatrices. Parmi les nombreuses conclusions qu'il tire, il affirme notamment que les modèles traditionnels de comparaison entre christianisme primitif et religions de l'Antiquité tardive souffrent pour ainsi dire de mauvaise foi en ce sens qu'ils font appel à toutes sortes de stratégies de protection pour isoler le christianisme des autres religions – aussi bien du paganisme que du judaïsme. Par ailleurs, l'érudition protestante – ce fut pour moi une découverte extraordinaire – a mis un accent prodigieux sur Paul. Dans les mythes protestants des origines chrétiennes, c'est lui qui se trouve au centre et qui est le détenteur et gardien du mythe d'un christianisme imaginé, pur et immaculé. Smith a donc révélé toutes sortes de choses : le parti pris de l'historiographie chrétienne primitive, l'agenda apologétique et théologique qui a motivé et continue de motiver l'étude du Nouveau Testament, l'utilisation irresponsable des « contextes », et ainsi de suite. À une échelle plus restreinte, je citerais l'ouvrage de Giovanni Bazzana intitulé *Having the Spirit of Christ*<sup>10</sup>. Il s'agit d'une étude comparative qui s'appuie largement sur des données ethnographiques interculturelles – les groupes *tomba* de Madagascar, les groupes *zar* du Soudan, les exorcismes du bouddhisme sri-lankais, et bien d'autres – afin d'obtenir une explication totalement laïque du phénomène répandu de la possession d'esprit dans les premiers groupes chrétiens. Je pourrais citer d'autres exemples. John Kloppenborg a écrit un livre sur les associations christiques de l'Antiquité, qu'il compare à d'autres associations grecques et romaines<sup>11</sup>. Il se réfère consciemment à des formations sociales analogues à des fins heuristiques afin de mieux comprendre l'objet moins bien connu, en l'occurrence les associations christiques.

13

### Quelle forme devrait prendre la comparaison ?

Je ne suis pas sûr qu'il y ait une forme unique de comparaison. Il en existe de nombreux niveaux et une grande variété. Un bon début serait d'éviter de causer du tort, à la fois intellectuel et humain. Nous savons, bien entendu, que la comparaison souffre d'une histoire problématique. On n'a cessé, depuis les grandes études comparatives des VI<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, de

---

<sup>9</sup> JONATHAN Z. SMITH, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

<sup>10</sup> GIOVANNI BAZZANA, *Having the Spirit of Christ: Spirit Possession and Exorcism in the Early Christ Groups*, New Haven, Yale University Press, 2020.

<sup>11</sup> JOHN KLOPPENBORG, *Christ's Associations: Connecting and Belonging in the Ancient City*, New Haven, Yale University Press, 2019.

faire des comparaisons évaluatives à partir d'une forme normative de religion, presque toujours une forme imaginée de christianisme. Dans de tels cas, la parité entre objets comparés est niée et la conclusion de la comparaison est prévisible. Elle n'a de valeur qu'à des fins de propagande – pour promouvoir le christianisme par rapport à quelque autre forme de religion. C'est de ce type de comparaison évaluative que découle l'opposition franchement offensante entre les traditions non chrétiennes et un christianisme unique (c'est-à-dire incomparable). Nous connaissons également la pratique d'une comparaison établissant des degrés de sophistication ou d'élévation, prenant volontiers la forme d'une gradation allant du « primitif » au « développé ». Je pourrais énumérer d'autres « péchés » de comparaison, mais ils sont sans doute suffisamment connus. Par conséquent, comme je l'ai dit, il faut éviter de faire du tort, car les résultats de la comparaison ont autant à voir avec les intérêts et les objectifs du comparatiste qu'avec l'opération de la comparaison elle-même. Et toute forme de comparaison doit être débarrassée de ses tendances toujours potentiellement nuisibles à dévaloriser ou à rompre l'intégrité d'un ou plusieurs des objets comparés.

14

En ce qui concerne les formes, je préfère les comparaisons qui ne privilégient pas la similitude par rapport à la différence. Comme Jonathan Smith l'a souligné, la comparaison a besoin de la différence pour être intéressante. C'est également pour cette raison que je suis attiré par l'analogie comme forme de comparaison, plutôt que par l'homologie ou la généalogie. La chose la plus importante que nous apprennent les meilleurs comparatistes modernes est peut-être de faire preuve de modestie dans l'échelle de comparaison. Les religions dans leur totalité ne sont pas les meilleurs phénomènes à comparer, car les conclusions tirées seront probablement trop générales pour être intéressantes ou éclairantes. Je trouve très pertinente la suggestion de Smith selon laquelle comparer des concepts de « religion » peut s'avérer fructueux. Mais les religions, souligne-t-il, ne peuvent être comparées comme s'il s'agissait d'objets concrets. Par conséquent, il convient de concentrer son travail de comparaison sur des catégories ou des aspects intermédiaires. Lincoln, de la même manière, recommande de mener des enquêtes modestes dans le choix du nombre de comparaisons. C'est ce qu'il appelle des « comparaisons faibles », néanmoins fortes en termes d'analyse et d'examen ; il préfère prendre un petit ensemble d'éléments à comparer, mais le faire de manière très approfondie et détaillée (voir ses « Thèses sur la comparaison », dans *Apples and Oranges*<sup>12</sup>). Il affirme que les « comparaisons fortes », qui portent sur des phénomènes historiques et culturels vastes et très complexes (comme une religion mondiale), ont toujours produit des résultats décevants. Je suis d'accord avec cette approche qui consiste à comparer un petit ensemble de données. Cela ne signifie pas que la comparaison soit simple. Elle implique la juxtaposition d'un exemple connu, un élément d'une religion ou d'une culture familière (un rituel, la construction d'un mythe, l'opposition pureté/impureté, etc.), avec un exemple inconnu d'une religion ou d'une culture qui n'est pas familière. Cela permet d'éviter les généralisations basées uniquement sur ce qui est connu ou familier. Le fait d'accorder une parité de principe entre le connu et l'inconnu devrait permettre de se prémunir contre les conclusions partisans et le fait de privilégier son affinité avec ce qui est familier. C'est là une reformulation du conseil de Jonathan Z. Smith : la comparaison est un moyen de rendre le familier étrange et l'étrange familier.

---

<sup>12</sup> BRUCE LINCOLN, *Apples and Oranges*, pp. 25-33.

Vous avez mentionné Russell McCutcheon.

Pouvons-nous – et si oui comment – aller au-delà de la critique de la « religion » ?

Je ne pense pas qu'il existe d'« au-delà de la critique » pour le spécialiste de la religion. Je n'ai aucune idée de ce que nous trouverions dans cet « au-delà ». La critique et l'examen critique sont au cœur de la mission de l'Université publique. Cela vaut également pour l'étude de la religion, même si ce principe n'a pas toujours été reconnu ni mis en pratique.

Lorsque vous utilisez le mot « critique », je suppose que vous n'y entendez pas un synonyme de négation ou de réfutation. Ou, pis encore, qu'il n'équivaut pas pour vous à un dénigrement hostile de la religion, comme on en trouve dans les discours de certains « nouveaux athées » tels que Richard Dawkins et Sam Harris. Cela ne m'inspire pas beaucoup de respect.

Il existe un autre type de critique de la religion qui ne vise pas tant les croyances ou les pratiques des groupes religieux, mais plutôt l'inadéquation du concept de religion lui-même en tant que catégorie scientifique. Pour les tenants de ce point de vue (Timothy Fitzgerald, Naomi Goldenberg ou Daniel Dubuisson, par exemple<sup>13</sup>), la « religion » est une invention occidentale et chrétienne. Cela signifie qu'elle est trop contingente historiquement et culturellement pour servir d'outil d'analyse comparative et transculturelle. En outre, le concept est considéré comme trop biaisé par la théologie et orienté d'un point de vue phénoménologique pour donner son nom à une discipline laïque et interculturelle. Je suis assez sensible à cette critique. Le problème majeur est que le remplacement de la catégorie de religion par un autre terme, les « formations cosmographiques » de Dubuisson, par exemple, peut dissimuler certaines distorsions théologiques, occidentales et coloniales inhérentes à la religion. En même temps, les mêmes phénomènes demeurent. Et ils ont toujours besoin d'être décrits et expliqués, qu'ils soient qualifiés de religieux ou autre. En outre, il existe une raison pratique et tactique de conserver le concept de religion, aussi problématique soit-il. Le terme est tout simplement trop enraciné dans le monde entier en tant que terme familier et savant pour qu'on l'abandonne complètement. Le besoin d'adopter une position critique demeure donc même si nous abandonnons le terme de « religion ». Il est préférable, je pense, de faire un usage prudent et critique de la catégorie en tant que taxon de pratiques culturelles.

Comme je le dis à mes étudiant-e-s, je prends le terme de « critique » dans son sens ancien, à savoir la volonté et la capacité de distinguer et de décider (*krinein*) entre des options sur la base de normes (*kritēria*) qui sont elles-mêmes le produit d'un processus critique (*kritikos*) ni ésotérique ni secret, mais public et ouvert à la contestation et à la correction. Cela s'adresse à des étudiant-e-s qui viennent dans nos classes et nos séminaires où le but n'est ni de s'opposer aux pratiques religieuses, ni de les encourager, ni de leur témoigner de la sympathie. Il s'agit de mener une interrogation critique et irrévérencieuse sur son objet d'étude, en commençant par la question de savoir ce qu'est la religion, si elle est méta-humaine (Marshall Sahlins<sup>14</sup>), divine ou entièrement et même typiquement humaine, comme je l'ai souligné tout au long de ma carrière. La question de la définition est importante pour toutes les disciplines, mais particulièrement pour une discipline qui se concentre sur les pratiques et les phénomènes dits religieux, généralement considérés comme intuitivement spéciaux, comme extraordinaires. Or,

<sup>13</sup> TIM FITZGERALD, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2000; TREVOR STACK, NAOMI GOLDENBERG et TIM FITZGERALD éd.s., *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*, Leyde, Brill, 2015; DANIEL DUBUISSON, *L'Occident et la Religion. Mythe, sciences et idéologie*, Bruxelles, Complexe, 1998.

<sup>14</sup> MARSHALL SAHLINS, « The Original Political Society », in DAVID GRAEBER et MARSHALL SAHLINS éd.s., *On Kings*, Chicago, Hau Books, 2017, pp. 23-64.

c'est là l'un des principaux défis des spécialistes de la religion : comprendre pourquoi celle-ci est si évidemment extraordinaire qu'il faudrait la protéger de tout examen rigoureux. Cela est d'autant plus vrai à une époque de résurgence de la religion dans le monde entier, où les identités et les passions religieuses sont profondément impliquées dans les aspirations nationalistes et les conflits ethniques. Les individus ou les groupes religieux qui se décrivent eux-mêmes comme tels peuvent se trouver ciblés négativement par les critiques des chercheuses et chercheurs, mais il s'agit là d'un effet secondaire involontaire découlant du penchant typiquement nord-américain pour la réflexion sur la religion en termes de dispositions positives et d'une compréhension individualiste de l'expérience religieuse.

En faisant référence à Russell McCutcheon, vous abordez la question des limites possibles de la critique de la religion. Je considère l'ensemble de son œuvre comme un exemple d'une importance cruciale, et pratiquement unique – il est la conscience critique du champ des études religieuses dans son ensemble. Il a été trop facilement rejeté ou ignoré, beaucoup utilisant son travail comme le symbole de tout ce qui ne va pas avec la théorie. Depuis la publication de son ouvrage *Manufacturing Religion*, en 1997<sup>15</sup>, dans lequel il démonte complètement le paradigme phénoménologique des études religieuses de Mircea Eliade, il n'a cessé de mettre en lumière et de critiquer la position, souvent plus tacite qu'explicite, selon laquelle la religion est *sui generis*, qu'elle s'organise autour d'un Sacré autonome et extraordinaire. Je me souviens d'une anecdote au sujet d'une conférence qu'il avait donnée. Vous la trouverez dans son livre *Critics not Caretakers*<sup>16</sup>. Il s'agissait d'une de ses conférences typiques dans laquelle Russell avait sans aucun doute fait comprendre que les travaux interminables des herméneutes qui constituent la majorité des spécialistes de la religion n'éveillaient chez lui aucun intérêt. Après la conférence, quelqu'un lui demande si la religion est aussi politique, sociale, etc. ou seulement politique, sociale, etc. Lui se contente de répondre : « Seulement », puis, après une pause, il explique que ceux qui veulent jouer sur les deux tableaux, dire aussi et seulement, doivent nous expliquer très précisément ce qui se cache dans le aussi. C'est le défi qu'il a constamment lancé au champ. Adopter une attitude critique, une attitude qui ne saurait avoir de limites.

Ainsi, en ce qui concerne les positions intellectuelles et les pratiques dans le champ, une division nette entre les modes « sacerdotaux » et les modes « savants » perdure. Pour ces derniers, je pense qu'il n'y a pas de fin ou de dépassement de la critique.

### Comment voyez-vous l'évolution de votre champ dans un avenir proche ?

Franchement, je ne vois pas beaucoup de mouvement dans le champ dans son ensemble. Et je ne pense pas que cela va bouger dans un avenir proche. Les études bibliques ont globalement montré peu d'intérêt pour l'exploration de nouveaux paradigmes dans l'étude des origines chrétiennes. Un exemple : il y a près de trente ans, Burton Mack a écrit un article programmatique intitulé « On Redescribing Christian Origins »<sup>17</sup>. Il y critiquait l'image traditionnelle des origines chrétiennes. Il l'appelle la théorie du « Big Bang », selon laquelle le christianisme a connu un début explosif avec la naissance de Jésus, des activités miraculeuses démontrant l'arrivée du « Royaume de Dieu » dans l'histoire de l'humanité, et le statut de Jésus en tant que fils

15 RUSSELL MCCUTCHEON, *Manufacturing Religion: The Discourse on sui generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York, Oxford University Press, 1997.

16 RUSSELL MCCUTCHEON, *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*, Albany, State University of New York Press, 2001.

17 BURTON MACK, « On Redescribing Christian Origins », *Method & Theory in the Study of Religion*, 8, 1996, pp. 247-269.

de Dieu, que démontrait sa résurrection. Cela a donné lieu à ce séminaire récurrent accueilli par la Société de littérature biblique, que j'ai déjà mentionné. Une redescription complète des origines chrétiennes a été proposée ; cette reformulation s'est trouvée appuyée par une énorme littérature. Trois gros volumes d'actes sont sortis de ce séminaire. Mais tout cela reste ignoré par le courant dominant de la recherche sur les origines chrétiennes. Comme l'a souligné Mack, c'est comme si un mur de feu protégeait la recherche traditionnelle et sa vérité sur la façon dont tout aurait vraiment commencé. Toutes les propositions qui s'opposent au cadre traditionnel des origines chrétiennes sont également considérées comme défectueuses.

Je lis actuellement un livre très intéressant et provocateur du savant européen Markus Vinzent, qui propose une révision fondamentale du christianisme primitif<sup>18</sup>. Reste à voir quel accueil il recevra ; je prédis que sa thèse sera également jugée erronée parce qu'elle ne se réfère pas à une origine explosive unique et qu'elle affirme que l'idée du christianisme n'a pas commencé avec le Christ ressuscité. Il est toutefois vrai que l'étude des premiers temps du christianisme a connu quelques petits tourbillons. La critique féministe et postcoloniale, ainsi que bon nombre des autres vagues critiques qui ont déferlé sur les sciences humaines et sociales au cours des cinquante dernières années, ont fait des intrusions dans la recherche biblique. Mais elles n'ont pas conduit à des reconfigurations structurelles ; elles n'ont pas suscité de remise en question des fondements de la discipline, de la problématique des archives, de la représentation et des pratiques de traduction, de la forme du récit des origines et ainsi de suite. Il semblerait qu'il soit trop difficile de sortir de l'habitat intellectuel et structurel général et des substrats idéologiques largement inavoués des pratiques dominantes des études bibliques. Le passé doit rester intact, il est normatif et fait autorité – c'est une question de foi et de nostalgie.

17

### **Le christianisme représente-t-il un bon exemple pour penser la religion, et si oui, comment ?**

C'est une excellente question. Difficile à dire. Peu de chercheuses et chercheurs se sont appuyés sur le christianisme primitif pour traiter des questions générales ou pour clarifier un problème théorique en histoire des religions, et l'inverse est vrai. J'ai déjà mentionné quelques exceptions. Ce pourrait être, ce devrait être un bon exemple. Mais, pour commencer, il faudrait que les chercheuses et chercheurs ne considèrent pas le christianisme primitif comme une entité monolithique et cohérente. Il s'agit d'un concept, pas d'une chose. Cela signifie, je pense, que le concept doit être désagrégé, décomposé en catégories « intermédiaires » : modèles d'association, formes de parenté, hiérarchies sociales et structures d'autorité, mécanismes de formation des groupes, auto-identification et types de classification permettant de distinguer membres et non-membres, types de rituels, de mythes et d'élaboration mythique, et ainsi de suite. Tous ces éléments sont comparables, ils n'appartiennent pas en propre aux seules formations chrétiennes anciennes.

En outre, comme l'a montré Markus Vinzent, l'intérêt pour l'histoire la plus ancienne du christianisme est relativement tardif – bien après les deux premiers siècles – chez les chrétiens eux-mêmes. L'histoire de cette période a donc été imaginée pour combler le « vide » du christianisme primitif, pour ainsi dire longtemps après les faits. Si Vinzent a raison, et je crois que c'est le cas, et si toutes les histoires sont des auto-affirmations, même si elles se présentent comme des narrations désintéressées de faits du passé, l'histoire des débuts du christianisme est à nouveau ouverte à la discussion. La question cruciale serait alors de savoir si

---

<sup>18</sup> MARKUS VINZENT, *Resetting the Origins of Christianity: A New Theory of Sources and Beginnings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022.

les spécialistes du christianisme primitif peuvent se débarrasser de leur attachement à l'image que brosse la Bible des origines, s'ils peuvent s'affranchir de leur tendance à prendre les textes au premier degré, c'est-à-dire de simplement répéter les affirmations de leurs sources. Peuvent-ils cesser d'accepter et de reproduire les vieilles conventions et hypothèses (principalement des VI<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles) et, à la place, se consacrer à la critique de ces conventions et proposer ainsi des alternatives originales? C'est beaucoup demander, mais si ces questions sont rejetées d'emblée, l'étude du christianisme primitif restera largement sur le mode « sacerdotal », pour reprendre une fois de plus le terme de Lincoln.

### Y a-t-il d'autres concepts et/ou catégories qui devraient être supprimés des études néotestamentaires avant de les intégrer à l'histoire des religions?

Cette question me rappelle une conférence plénière, « Bible and Religion », que Jonathan Z. Smith a donnée à la Société de littérature biblique il y a une quinzaine d'années<sup>19</sup>. Il y faisait remarquer que les spécialistes des littératures chrétiennes primitives avaient tendance à ne pas employer la catégorie sociale/anthropologique de « religion » au profit du terme de « foi » qui est davantage personnel et associé à l'expérience. Tant qu'il sera question de foi dans l'étude des textes chrétiens anciens, elle restera une affaire de foi. La traduction, au sens de Smith, est donc importante. Les spécialistes de la Bible ont pris l'habitude de traduire les termes propres aux littératures chrétiennes primitives par des mots clés de la théologie chrétienne (principalement protestante). Cette pratique occulte le caractère ordinaire des textes, le fait qu'il s'agit de productions humaines et non de données sacrées. Je pourrais faire d'autres remarques, probablement bien connues. Par exemple, il faudrait abandonner le modèle origine-trajectoire utilisé pour retracer l'émergence et le développement des christianismes. L'opposition canonique vs. canonique est une création théologique et doit être dissoute.

18

Eh bien... je crains d'être en train de revenir à des sujets déjà abordés J'en ai peut-être assez dit, et je vous remercie simplement de votre aimable invitation à m'entretenir avec vous.

Entretien réalisé par NICOLAS MEYLAN et DANIEL BARBU

---

<sup>19</sup> JONATHAN Z. SMITH, « Bible and Religion », in Id., *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, pp. 197-214.