

PHILIPPE  
BORGEAUD

LA PENSÉE  
EUROPÉENNE  
DES RELIGIONS

LA LIBRAIRIE  
DU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE

---

SEUIL



LA LIBRAIRIE DU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE

Collection  
dirigée par Maurice Olender



Philippe Borgeaud

# La pensée européenne des religions

Éditions du Seuil

ISBN 978-2-02-102606-4

© ÉDITIONS DU SEUIL, FÉVRIER 2021

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

[www.seuil.com](http://www.seuil.com)

*Pour Léonore*





## Ouverture



Des esprits aussi éclairés que Jean-Pierre Vernant et Claude Lévi-Strauss ont fait preuve d'une surprenante retenue à propos de la religion. Tout en l'étudiant, ils ont le plus souvent préféré centrer leurs analyses sur des mythes ou des usages rituels. Quand on parle de « religion », ce qui frappe d'emblée c'est l'« évidence » d'une conception singulière, propre au regard européen chrétien supposé « universel ».

D'origine latine, le mot « religion » ne prend que très tard le sens qu'on lui donne aujourd'hui. La *religio* latine c'est une attitude sociale, une manière scrupuleuse de se comporter à l'égard de la coutume. La relation à une transcendance, que finit par lui donner le christianisme, fait ici écran. Telle quelle, la notion de « religion » nous empêche de voir et de sentir ce que d'autres ont vu et senti dans les civilisations antiques d'avant le christianisme. Elle ne permet pas plus, aujourd'hui encore, de saisir la multiplicité et la variété des croyances en Chine, au Japon et dans bien des régions d'Afrique, d'Océanie ou d'Amérique du Sud. Sans oublier que dans notre univers occidental, mais ailleurs également, en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle, il y a des femmes et des hommes qui, dans leur vie quotidienne, s'affirment libres de toute affiliation à quelque religion instituée que ce soit.

Dès que l'on s'éloigne de la sphère des chrétientés, occidentales et orientales, le sens du mot « religion » se heurte à une donnée de base : celle de la différence entre ce que notre regard est habitué à voir et ce qu'il découvre d'inattendu. Cette différence résiste. À la fois elle excite la curiosité, surprend, quelquefois scandalise, mais c'est elle aussi qui fait remonter la mémoire des polythéismes et toute une mythologie sur l'origine des dieux.

C'est très exactement ce qui se passe depuis toujours dans la rencontre avec les « autres », ou plutôt, devrait-on dire, dans la conception chrétienne des « autres religions ».

Dès qu'il sort de chez lui, le sujet européen découvre non seulement du « tout autre » mais une image décalée de lui-même qui réveille le souvenir enfoui d'un polythéisme non encore christianisé. Il redécouvre, à son insu, sur une scène qu'il attendait absolument différente, quelque chose de soi, effacé. Ce qu'il observe fait écho à ce qu'il connaissait déjà. Une sorte de dédoublement habite son regard.

La culture antique polythéiste se rappelle à nous à chaque instant. Elle est aussi présente que la culture chrétienne dans la construction européenne des « fables savantes<sup>1</sup> » qui expliquent, jusqu'à aujourd'hui, ce qu'on appelle les « dieux et les religions du monde ». Ces savoirs apparaissent sous la forme de récits savoureux, faisant intervenir du merveilleux : ils sont aux fondements des présupposés de nos approches actuelles de la « religion ».

Les réflexions mises en place dans ce répertoire classique permettent d'éclairer des zones encore obscures de nos savoirs sur les religions. Le magasin mémoriel de ces récits d'origine constitue aujourd'hui, en Europe, dans la longue durée, la base plus ou moins inconsciente sur laquelle s'élabore une pensée des religions qui s'affirme critique et dégagée de la théologie. Ce livre a la volonté d'interroger, à bonne distance, le carcan de quelques explications préfabriquées sur les « religions ».

Avant d'aborder ces explications de manière frontale, il convient d'examiner la manière dont l'Europe chrétienne inaugure son discours sur les dieux, protagonistes des « fables savantes » qui vont nous occuper.

Cela commence avec l'affirmation d'un « Dieu » unique, dépourvu de nom propre, qui implique le rejet des autres dieux. Cela n'empêche pas leur récupération. En tant qu'approximations mimétiques, ils peuvent devenir de pâles émules de « Dieu ». Les missionnaires disent parfois que, loin d'extirper violemment les faux dieux de leur sol natal, il est bon d'en supporter la présence

1. J'emprunte cette formule à Jean-Pierre Vernant qui cite Maurice Olender dans sa préface aux *Langues du Paradis*, coll. « Points Essais », p. 11 et p. 48.

en tant que préfigurations de ce que l'Évangile vient enseigner à ceux que l'on appelait jadis « sauvages ». Mais il faut reconnaître que les penseurs chrétiens ont longtemps abhorré la diversité, autant que le Coran abomine les « associateurs ». Cette répugnance, ils l'ont transmise à nombre de penseurs religieux de l'époque moderne pour qui, si d'autres « dieux » portent d'innombrables noms, ce ne sont en vérité que des illusions, des « idoles » qui font obstacle à la reconnaissance de l'unique vrai dieu : « Dieu ».

Au Japon, dès la fin du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, les jésuites portugais s'interrogent sur le choix d'un nom japonais pour Dieu (*Deus* en latin). Ils réalisent très vite qu'ils ont face à eux trois « enseignements » (*shinkyō*) : le shinto, le bouddhisme et le confucianisme. Ils évitent d'opter pour le terme *kami* que le shinto utilise pour désigner toutes sortes d'instances « métapersonnelles ». Leur ennemi numéro un, dans un premier temps, leur paraît être le bouddhisme ; ils choisissent donc, pour dire « Dieu », *Dainichi*, le Grand Illuminateur, c'est-à-dire Vairocana, le Bouddha cosmique du bouddhisme ésotérique. Se rendant compte de l'ambiguïté et des difficultés que ce choix initial pouvait entraîner, ils décident finalement de se contenter d'une transcription japonaise du latin *Deus* (Dieu) : *deusu*<sup>1</sup>.

En Chine, le choix initial sera très différent, comme l'explique le père Matteo Ricci (1552-1610), directeur de la première mission chrétienne parvenue jusqu'à la Cité interdite de Beijing et père de la sinologie occidentale, dans un chapitre consacré à la prudence avec laquelle les jésuites, entre 1583 et 1584, commencèrent « peu à peu » (*puoco a puoco*) à aborder avec les Chinois « les choses de la sainte religion chrétienne<sup>2</sup> ». Il ne saurait être question, avertit Ricci, d'imposer aux Chinois le nom latin *Deus*, étant donné qu'ils

1. François Macé, « Deux interprétations croisées du shinto ».

2. Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, p. 133-138 (« Capitolo IV : Cominciano I Padri puoco a puoco a trattare con I Cinesi delle cose della Santa Religione Christiana »). Une copie de cette *Entrata* (dont l'original est perdu) a été retrouvée très tard et éditée pour la première fois par Pietro Tacchi-Venturi en 1911 à Macerata, avec un volume d'accompagnement qui contient aussi la correspondance de Ricci (*ibid.*, 1913). Pasquale Elia a donné une autre édition de ce texte dans ses *Fonti ricciane* (vol. 1, Rome, Libreria dello Stato, 1942). Je me réfère à

ne pourraient pas prononcer ce nom correctement, ignorant la lettre *d*. En réalité, ce n'est pas si évident, comme le savent nos amis sinologues. Mais Ricci en était arrivé à se demander si la notion même de « dieu » ne serait pas absente de la Chine. La prétendue impossibilité phonétique d'imposer le mot *Deus* lui apparut dès lors comme une bonne chose, qui levait, partiellement, la difficulté :

Du moment qu'il n'y a dans la langue de la Chine aucun nom qui réponde au nom de Dieu, et que de plus *Dieu* ne se peut bien prononcer en elle puisqu'elle n'a pas cette lettre *d*, nous avons commencé, dans la *Doctrine chrétienne* et dans nos autres livres, à appeler Dieu *Tienciù*, qui veut dire *Seigneur du Ciel*, du nom qu'il porte jusqu'à aujourd'hui dans toute la Chine, et cela tombe très bien pour notre propos. Cela parce que, du moment que les Chinois adorent comme divinité suprême le Ciel, que certains pensent être aussi ce ciel matériel, en donnant ce même nom à Dieu nous déclarons de manière manifeste combien notre Dieu est plus grand que celui qu'ils tiennent pour divinité suprême, puisque (le vrai) Dieu est le Seigneur de ce dernier.

La traduction équivaut ici à une purification. Ricci choisit un nom chinois dont il feint d'oublier une partie du sens. Ce nom providentiel, contrairement à *Deus*, est un nom propre. Il devient, du fait même de son ambiguïté, un précieux support d'exégèse. « Cela tombe très bien », *cadde molto bene per il nostro proposto*, écrit le père jésuite qui en fera d'ailleurs tout un ouvrage, écrit par lui en chinois, *Le Sens réel de « Seigneur du Ciel »*<sup>1</sup>.

Chez nous, en Europe et au Proche-Orient, *Kyrios*, *Deus*, Dieu, Notre Père, Iahvé, Elohim, Adonaï, Jésus ou Allah ont indéniablement un « air de famille ». Cela ne veut pas dire qu'on puisse les traduire les uns dans les autres sans précaution, comme le

---

l'édition de Piero Corradini : Matteo Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, Macerata, Quodlibet, 2000.

1. Matteo Ricci (Li Madou), *Le Sens réel de « Seigneur du Ciel »*. Cf. Joseph Dehergne, s.j., « Un problème ardu : le nom de Dieu en chinois » ; Luca Fezzi, « La Cina dei Ming : l'esperienza dell'«altro» nei diari di viaggio di Matteo Ricci ».

laissent entendre un peu vite ceux qui prônent la notion idéologique ou politique de « religions abrahamiques ». Il n'en demeure pas moins que les trois religions qu'on glisse dans ce « panier » se réfèrent à des Révélations<sup>1</sup>. Elles nous enjoignent de croire que Dieu s'est révélé lui-même, de diverses manières selon qu'on est juif, chrétien ou musulman. Que c'est comme ça qu'on connaît *Deus*, Iahvé ou Allah. Cette injonction est proférée en chœur par les croyants des trois religions qui se présentent comme « monothéistes ». Cela rend difficile d'admettre qu'il existe d'autres manières d'inventer des instances surnaturelles ou métapersonnelles, des « dieux ».

À cela s'ajoute le fait que très souvent les religions sont considérées comme des faits substantiels : chacune arbore son sigle onusien, son ou ses dieu(x), son corpus de textes sacrés, ses institutions, ses prêtres. Pour l'historien ou l'anthropologue toutefois, l'islam, le christianisme, le judaïsme, le bouddhisme, l'animisme ou l'hindouisme n'existent pas en tant que tels, pas plus que les dieux auxquels on les associe. Il n'y a de religion que dans les paroles, les sentiments et les actes de ceux qui s'en proclament les acteurs ou les adversaires. Pour comprendre cette divergence fondamentale, entre le sens commun et l'observation des sciences humaines, le comparatisme est un instrument indispensable. Il permet de repérer des organisations souvent politisées, des Églises, des congrégations, des sectes, des individus savants ou fous, inspirés ou instrumentalisés, des textes, des rites, des costumes et des coutumes. Sur la scène de ce théâtre on entend s'élever un foisonnement de rumeurs divergentes et de revendications plus ou moins puissantes, plus ou moins agressives, pacifiques, sages ou paranoïaques. Mais on ne voit pas apparaître ce personnage idéal qu'on pourrait décemment appeler « le chrétien », « le musulman », « le juif » ou « le bouddhiste ».

L'observateur doit donc se contenter de comparer telle parole, telle action ou telle organisation s'autoproclamant « musulmane » ou « juive » à telle ou telle autre se réclamant de Krishna, du

1. Sur le « panier d'Abraham » qui recueille des entités peu conciliantes, et sur Abraham lui-même qui est considéré de manière différente dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, cf. Guy G. Stroumsa, *Religions d'Abraham. Histoires croisées*, p. 53-61.

Christ ou du Bouddha ; il est amené à confronter telle ou telle interprétation d'un passage d'une Bible hébraïque, catholique, ou protestante à telle ou telle interprétation d'un passage d'une sourate du Coran ou d'un vers de la *Bhagavadgita*. Mais il ne peut ni ne doit distinguer un « islam » en général d'un « christianisme » idéal, d'un « judaïsme » véritable ou d'un « hindouisme » systématique, sauf à refuser de prendre en compte la complexité du réel.

Or c'est précisément à ce type d'essentialisme et de normativité que veulent nous inciter les pouvoirs politiques, les sociologues, les médias, sans parler des intégristes et des croisés de tout bord, qui ne sont, bien évidemment, ni des comparatistes, ni encore moins des historiens ou des anthropologues.

Dans cet essai il ne sera donc pas question, sinon indirectement, des « religions » dont les Modernes se plaisent à dresser la carte, ces plus ou moins vastes organismes théologico-politiques se réclamant d'autorités suprahumaines. On prendra du recul en essayant au contraire de percevoir comment s'est constituée, dans l'histoire européenne, jusqu'au seuil du XIX<sup>e</sup> siècle, une réflexion sur les conditions d'émergence et les stratégies persuasives de tels organismes. Ce qui nous intéressera c'est le soubassement de ces édifices. On découvrira ainsi des récits d'origine. Souvent anciens, déjà très élaborés chez les Grecs au temps de Platon et Aristote, ces récits fondateurs apparaissent comme autant de mythes savants qui vont se multiplier, à partir de la fin de l'Antiquité, sous l'impulsion des apologistes chrétiens. Ce sont eux qui ont finalement contribué à reconstruire, en les reformulant pour mieux les adapter à la mondialisation, certaines pratiques et croyances étrangères à l'Europe ; ce sont eux qui ont fini par établir en tant que « religions », sur le modèle du christianisme, certaines pratiques rituelles et mythopoétiques lointaines<sup>1</sup>. C'est

1. Sur l'influence occidentale dans la fabrique politique et savante des religions du monde, voir entre autres Peter J. Marshall (dir.), *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century* ; Philip C. Almond, *The British Discovery of Buddhism* ; Vincent Goossaert, « Le concept de la religion en Chine et l'Occident » ; Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* ; Jason A. Josephson, *The Invention of Religion in Japan* ; David Chidester (*Empire of Religion : Imperialism and Comparative Religion*, p. 17-23)



donc d'une critique qu'il s'agira, fondée sur l'examen d'histoires qui racontent, dans la tradition européenne, l'origine du pouvoir des dieux<sup>1</sup>.

---

se réfère à l'invention européenne de l'hindouisme, des différentes formes du bouddhisme et des religions africaines, pour poser la question de la validité de l'usage du terme de « religion » quand on quitte le christianisme. Cette question salutaire, qui ébranle des « évidences », avait déjà fait l'objet d'un essai de Daniel Dubuisson, *L'Occident et la Religion*. Dubuisson proposait l'abandon du terme de « religion ». Je propose pour ma part de lui donner un sens différent, qui le libère de la forme qu'il a prise dans un moule chrétien.

1. Cet exercice critique pourrait être prolongé du côté de la construction musulmane d'un discours sur les païens que le Coran appelle des « associa-teurs », et sur les croyances de ceux qui appartenaient aux temps de l'ignorance, entre Adam et Noé, puis entre Jésus et Mohammed. Cf. *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*, t. II, Leyde, Brill/Paris, Maisonneuve & Larose, 1965, p. 393-394 (« Djāhiliya »). Cf. Gerald Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*, p. 20-44 (« Religion in the Jāhiliyya : Theories and Evidence »).



Parler des dieux



Les « dieux » n'ont pas attendu les philosophes grecs et les polémistes monothéistes pour qu'on parle d'eux. Dès qu'on les rencontre, que ce soit dans des textes égyptiens, mésopotamiens ou grecs, on les voit rattrapés par la critique, à tel point que s'il faut, pour la commodité de l'analyse et à titre provisoire, donner un sens au mot « religion », un sens que nous serons amenés à modifier<sup>1</sup>, nous choisirons de dire qu'il s'agit d'un système de pratiques et de croyances faisant intervenir des instances surnaturelles, des « dieux », et revendiquant une autorité plus qu'humaine ; mais nous ajouterons aussitôt qu'il s'agit d'un système qui doute de lui-même.

Ce doute est à l'œuvre dès les récits les plus anciens qui nous sont parvenus. On le perçoit depuis Homère et la *Théogonie* d'Hésiode (VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), jusqu'au-delà du traité *Sur la piété* de Théophraste, un disciple d'Aristote (IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.)<sup>2</sup>. À partir de ce terreau, les positions respectives des philosophes antiques, qu'ils soient stoïciens, épicuriens ou sceptiques, pourront varier. Elles s'élaborent dans le cadre des polythéismes ambiants, des pratiques et croyances de la cité, non pas en réaction contre elles, dans un rapport d'hostilité, mais en réfléchissant sur elles. Un regard hésitant se porte notamment sur les images des dieux, leurs statues, sur les noms qu'on leur donne, sur l'origine des sacrifices qu'on leur offre. On peut suivre, dans le sillage de cette « théologie »,

1. Cf. *infra* p. 178-184.

2. De ce traité il nous reste d'importants fragments conservés par Porphyre : *Theophrastos, Peri Eusebeias*, texte grec édité et traduit par Walter Pötscher, Leyde, Brill, 1964. Cf. Dirk Obbinck, « The Origin of Greek Sacrifice : Theophrastus on Religion and Cultural History ».

le développement de récits visant à expliquer d'où viennent les rites, les sacrifices, les images de culte, et finalement une réflexion continue sur la piété<sup>1</sup>. Les Anciens, inlassablement repris et réinterprétés par les Modernes, racontent à ce sujet beaucoup d'histoires. Cette « théologie » en constante réorganisation présuppose une capacité d'extériorisation, de distanciation, voire d'ironie. Certaines représentations des Olympiens témoignent d'une telle liberté. Et certainement aussi, longtemps auparavant, quelques passages de la vieille poésie mésopotamienne ou égyptienne : les dieux réunis en assemblée pleurent ou se chamaillent, ils sont jaloux et souffrants. Leur mise en scène laisse entrevoir la possibilité de l'émergence d'un discours critique, mais elle n'a rien d'impie. Elle signifie la présence, au cœur même du discours dominant, d'une potentielle théologie de l'écart. Peut-être est-ce là, d'ailleurs, la raison du charme particulier de cette mythologie savoureuse, qu'on rencontre non seulement en Grèce mais ailleurs aussi, et avant<sup>2</sup>.

1. J'ai esquissé l'histoire grecque et romaine de ce regard distancé dans *Aux origines de l'histoire des religions*, p. 25-41 (éd. 2004).

2. Je donne ici à « mythologie » un sens général qui permet de mettre dans « le même panier » *L'Épopée de Gilgamesh*, Homère et Hésiode, le *Mahabharata* et la geste d'Asdiwal. Ce sens ne correspond pas au champ sémantique du grec *mythos*. Il faut dire que l'usage du mot grec, devenu usuel depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle pour désigner toutes sortes de récits (oraux ou écrits) issus d'une multiplicité de cultures hétérogènes, pose problème. Il est donc judicieux de distinguer la catégorie grecque de *mythos*, qui a fait l'objet de sérieuses analyses, de l'usage devenu commun du mot « mythe » dans le sens approximatif suivant : « histoire traditionnelle à portée sociale mettant en scène dans un temps transcendant des personnages aux qualités surnaturelles et par conséquent fabuleuses » (Claude Calame, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, p. 24). Il va de soi que cet être de raison, devenu un élément incontournable du bagage épistémologique de nos contemporains, ignore non seulement les nuances du *mythos* grec mais aussi de l'ensemble des catégories indigènes spécifiques qui distinguent, de par le vaste monde, en une infinité de langues, une infinité de récits et de manières de dire. On pourra lire (ou relire) avec profit Marcel Detienne, *L'Invention de la mythologie* ; ainsi que Sam D. Gill, « Making Them Speak : Colonialism and the Study of Mythology » ; et Daniel Barbu, « Du mythe et de la comparaison : Persée et Asdiwal ». Pour une définition opératoire du mythe comme fiction narrative douée d'un pouvoir de persuasion capable de renforcer la croyance aux dieux et héros (plus particulièrement en Grèce), on renverra à Sarah I. Johnston, *The Story of Myth*, p. 65-120.

En voici un exemple tiré de *L'Épopée de Gilgamesh*, qu'on date d'environ 1100 avant notre ère. Parti aux confins du monde à la recherche de l'immortalité, le héros rencontre Uta-Napishti, survivant du déluge, le Noé mésopotamien, qui lui raconte son histoire. Importunés par l'agitation des humains, les dieux prirent jadis la décision d'anéantir l'humanité. Ils avaient juré de tenir cette décision secrète. Mais Éa, le plus malin d'entre eux, révéla leur plan en parlant tout seul, à haute voix, devant une haie de roseaux qui entourait la maison d'Uta-Napishti<sup>1</sup>. Il suggéra à son protégé, par ce biais, de fabriquer un coffre rectangulaire et d'y embarquer avec des représentants de tous les animaux. La construction de cette « arche » est longuement racontée, puis l'arrivée des eaux célestes. Les dieux réalisent alors qu'emportés par la colère ils ont commis une grave erreur ; privés de la main-d'œuvre humaine et donc des offrandes, ils risquent de devoir travailler pour se nourrir :

Du ciel, les multitudes n'étaient plus discernables, parmi ces trombes d'eau. Les dieux étaient épouvantés par ce Déluge : prenant la fuite, ils grimpèrent jusqu'au plus haut du ciel, où, tels des chiens, ils demeuraient pelotonnés et accroupis au sol... Tous les dieux demeuraient prostrés, en larmes, au désespoir... lèvres brûlantes, et dans l'angoisse [...] <sup>2</sup>.

L'embarcation d'Uta-Napishti accoste au mont Nisir. Lorsque arrive le septième jour, le Noé mésopotamien prend une colombe et la lâche. La colombe s'en va, puis revient. Il en va de même d'une hirondelle. Le corbeau enfin picore, s'ébroue, mais ne revient plus. Uta-Napishti prépare alors un banquet pour les dieux, sur le faite de la montagne ! Il répartit avec soin les vases à boire rituels, et, dans le brûle-parfum, dispose roseau aromatique, cèdre et myrte : « Les dieux, humant l'odeur, humant la bonne odeur, s'attroupèrent comme des mouches autour de l'ordonnateur du banquet [...] »

1. On retrouve une variante du motif de la nouvelle annoncée à des roseaux, qui la répètent, dans l'histoire des oreilles d'âne du roi Midas racontée par Ovide, *Métamorphoses*, XI, 180-193.

2. J'emprunte ici et pour la suite la traduction de Jean Bottéro, *L'Épopée de Gilgamesh*, p. 191-194.

Le récit d'Uta-Napishti s'inspire de l'histoire, plus ancienne, d'*Atrahasis* qui date du XVII<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Les dieux y étaient raillés à plusieurs reprises, notamment pour leur réaction excessive au bruit que font les hommes sur terre. Leur colère est dérisoire, causée par des activités certes bruyantes mais nécessaires à leur subsistance. À l'issue du déluge, les dieux étaient déjà moqués, pour l'état de décrépitude dans lequel ils étaient tous plongés, physiquement affamés et assoiffés, jusqu'à ne plus se contrôler et s'empressez autour de la fumée de l'offrande inespérée<sup>1</sup>.

### *En rire*

Ce récit dit des choses essentielles sur la condition humaine et son rapport aux dieux. En Grèce ancienne, Aristophane, dans sa comédie *Les Oiseaux* (jouée pour la première fois à Athènes en 414 avant notre ère), imagine les Olympiens victimes d'un embargo sacrificiel qui pourrait avoir des conséquences comparables à celles du déluge raconté dans *L'Épopée de Gilgamesh*. Privé du fumet des offrandes, Zeus craint de mourir de faim, et la cité d'Athènes, réunie au théâtre de Dionysos dans un contexte qui n'a rien de profane, est secouée de rire – comme elle l'est aussi quand Dionysos en personne, dans une autre pièce, est mis en scène par le même Aristophane dans un rôle peu glorieux<sup>2</sup>. Rire des dieux est somme toute normal dans l'Antiquité. Il ne faut pas attendre

1. Pour la Mésopotamie, j'ai été encouragé par les remarques de Nele Ziegler, « Créé avec le sang du rebelle. Le mythe d'Atrahasis et sa vision de l'homme ». Les hymnes mésopotamiens étaient chantés et joués. Merci à Anne-Caroline Rendu-Loisel pour m'avoir communiqué, avant parution, son article « From Landscape to Ritual Performances : Emotions in Sumerian Literature », où il est question de mises en scène rituelles des dieux. On peut supposer qu'il existait en Mésopotamie des performances de « farces sacrées » analogues à celles qui seront attestées plus tard en Grèce (dans les sanctuaires péloponnésiens depuis la fin du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. : cf. Robert Wagman, *Inni di Epidaurò*, p. 129).

2. Aristophane, *Les Oiseaux*, aux vers 1514-1524. Pour Dionysos, cf. *Les Grenouilles*, *passim*.



les *Dialogues des dieux* de Lucien de Samosate (II<sup>e</sup> siècle de notre ère), qui feront le bonheur de Fontenelle et de Voltaire, pour nous en rendre compte. Chez Homère déjà, les dieux peuvent rire d'un autre dieu. L'échanson illustre et boiteux, Héphestos, provoque un rire inextinguible quand il s'affaire, clopinant, à verser le nectar dans la coupe des Immortels réunis au banquet de l'Olympe<sup>1</sup>. L'échanson n'en est pas moins lui-même un dieu redoutable, capable de faire reculer les eaux du Scamandre et du Simoïs, des fleuves puissants, des divinités aussi, dans la plaine de Troie<sup>2</sup>.

L'*Odyssée* met dans la bouche d'un aède, Démodocos, un poème capable de faire oublier leurs soucis aux humains. Il chante comment Aphrodite, l'épouse d'Héphestos, et son amant Arès furent pris sur le fait, immobilisés dans un piège magique tissé par le mari trompé, prodigieux artisan. Ce spectacle déclenche le rire qui convient au bonheur des dieux<sup>3</sup>. Déesse parmi les plus puissantes et honorées, Aphrodite est moquée sans vergogne. Dans l'*Iliade*, elle se réfugie comme une petite fille dans les bras de sa maman (Dioné) après qu'un humain (Diomède) a égratigné son immortel poignet<sup>4</sup>.

La possibilité d'une telle irrévérence interne, celle des mythes, précède l'émergence d'une irrévérence externe, celle des philosophes et des historiens. Beaucoup plus tard, la discipline académique par définition irrévérencieuse qui prendra le nom d'histoire des religions supposera elle aussi un dégagement, mais de la théologie dogmatique cette fois<sup>5</sup>.

1. *Iliade*, I, 597-600.

2. *Iliade*, XXI, 200-382.

3. *Odyssée*, VIII, 266-305.

4. *Iliade*, V, 336-374.

5. Pour ce dégagement, cf. Philippe Borgeaud, *Exercices d'histoire des religions*, p. 131-141. À propos de l'histoire des religions comme discipline irrévérencieuse, les « Thèses sur la méthode » de Bruce Lincoln sont capitales (« Theses on Method »), la cinquième surtout : « *Reverence is a religious, and not a scholarly virtue. When good manners and good conscience cannot be reconciled, the demands of the latter ought to prevail.* » Elles sont toutes commentées dans Hugh B. Urban et Greg Johnson, *Irreverence and the Sacred*.

*Qui sont-ils ?*

Qu'est-ce qu'un dieu ? Il y a quatre mille ans, en Mésopotamie, on rencontre des mots que les assyriologues traduisent tant bien que mal par « dieu » : *dingir* en sumérien, *ilu* en akkadien. Il s'agit dans les deux cas d'un nom d'espèce. Jean Bottéro a fait remarquer voici une trentaine d'années que « ce terme – *dingir* en sumérien, *ilu* en akkadien – n'est, dans aucune des deux langues, analysable en éléments sémantiques connus ailleurs, et qui nous en fourniraient la signification radicale ». Les spécialistes qui ont repris la question ne semblent pas avoir progressé sur ce point. En d'autres termes, nous ignorons d'où Sumériens et Sémites avaient pu tirer leur concept de ce que nous considérons comme le « divin ». L'écriture cunéiforme semble toutefois fournir un indice intéressant : le signe qui est utilisé pour désigner la divinité – le croquis d'une étoile – est le même qui marque aussi ce qui est « en haut », ce qui est « (sur)élevé », et, concrètement, la partie supérieure de l'« univers », « le Ciel ». Faut-il en déduire, avec Jean Bottéro, que le monde « divin » était foncièrement imaginé comme « supérieur à tout ici-bas », et « en quelque manière céleste » ? Il convient de rester prudent. Il se peut simplement que le sumérien et l'akkadien aient eu recours à l'étoile non pas pour définir ce que serait un « dieu » (le supposant de nature astrale ou céleste), mais pour désigner une catégorie particulière d'entités en usant d'un symbole conventionnel<sup>1</sup>. Plus près de nous (dans le temps, mais pas dans l'esprit), les *kamis* du shinto japonais pas plus que les *orishas* de la santeria cubaine ne sont des correspondants adéquats des dieux grecs (*theoi*), et encore moins du « Dieu » unique de la tradition européenne. Les catégories indigènes résistent aux attentes de l'observateur formaté par le christianisme et la culture classique, notamment en ce qui concerne un dieu conçu d'abord comme une personne, dotée d'un caractère particulier, colérique ou miséricordieux<sup>2</sup>.

1. Jean Bottéro, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, p. 255 ; cf. Francesca Rochberg, « The Heavens and the Gods in Ancient Mesopotamia », p. 122-123.

2. Geoffrey E.R. Lloyd (*The Ambivalences of Rationality : Ancient and Modern Cross-Cultural Explorations*, p. 75) rend lui aussi attentif au fait que l'on aurait

Jean Starobinski, *L'Encre de la mélancolie*.

Jean Starobinski, *Le Corps et ses raisons*, précédé de *Que la raison*, par Martin Rueff.

Anne-Lise Stern, *Le Savoir-déporté. Camps, histoire, psychanalyse*.

Antonio Tabucchi, *Les Trois Derniers Jours de Fernando Pessoa. Un délire*.

Antonio Tabucchi, *La Nostalgie, l'Automobile et l'Infini. Lectures de Pessoa*.

Antonio Tabucchi, *Autobiographies d'autrui. Poétiques a posteriori*.

Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne*.

Emmanuel Terray, *Une passion allemande. Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist*.

Emmanuel Terray, *Mes anges gardiens*, précédé d'Emmanuel Terray *l'insurgé*, par Françoise Héritier.

Camille de Toledo, *Le Hêtre et le Bouleau. Essai sur la tristesse européenne*, suivi de *L'Utopie linguistique ou la Pédagogie du vertige*.

Camille de Toledo, *Vies potentielles*.

Camille de Toledo, *Oublier, trahir, puis disparaître*.

Peter Trawny, *Heidegger. Une introduction critique*.

César Vallejo, *Poèmes humains et Espagne, écarte de moi ce calice*.

Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*.

Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique I*.

Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines*.

Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières. Entre mythe et politique II*.

Ida Vitale, *Ni plus ni moins*.

Nathan Wachtel, *Dieux et vampires. Retour à Chipaya*.

Nathan Wachtel, *La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes*.

Nathan Wachtel, *La Logique des bûchers*.

Nathan Wachtel, *Mémoires marranes. Itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien*.

Catherine Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*.

Natalie Zemon Davis, *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVII<sup>e</sup> siècle*.