

La méthode généalogique pour une possible comparaison entre le christianisme et l'islam

Autor(en): **Pace, Enzo**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): - **(2005)**

Heft 4

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870134>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA MÉTHODE GÉNÉALOGIQUE POUR UNE POSSIBLE COMPARAISON ENTRE LE CHRISTIANISME ET L'ISLAM

Partant d'un point de vue généalogique selon l'approche de Talal Asad de l'étude comparée de l'islam et du christianisme, l'article essaie de montrer dans quelle mesure il est possible de comparer l'islam et le christianisme en se concentrant sur un objet limité, comme dans une espèce de laboratoire où l'on réalise une expérience néo-weberienne. Le but est de faire une investigation du mouvement de la *personnalité mobile* religieuse jusqu'à la *construction d'un système de croyance*, par l'analyse de la généalogie du *pouvoir de communication* (en tant qu'acte de communication et discipline collective) manié par un leader extra-ordinaire, capable de transformer des matériaux donnés (symboles, rituels, cultes et normes) en un scénario propre, avec *la vertu d'improvisation* comme input. En appliquant ce schéma à la comparaison des deux figures prophétiques de Jésus et Mahomet, le but final est de montrer les implications méthodologiques de l'approche généalogique dans l'étude de l'évolution d'un système de croyance.

Introduction

La généalogie est une discipline qui étudie les lignées de descendance d'une famille ou des groupes de familles liées entre elles par des systèmes de parenté. Par analogie, nous pouvons considérer les religions mondiales comme des groupes de *grandes familles* qui *se connaissent entre elles*, qui entretiennent des relations de parenté spirituelle et aussi territoriale, comme dans le cas des trois grandes religions monothéistes de souche sémitique. Retracer les lignes de descendance, comme cela a été amplement fait par les historiens des religions, afin de trouver les similarités évidentes ou les différences irréductibles entre différentes traditions religieuses nées et affirmées

diachroniquement dans un même milieu socio-culturel n'épuise pas la tâche d'une socio-généalogie comparée des religions. C'est avec une telle formule que nous entendons la recherche des composantes structurales qui sont à la base de la relation entre fondation et construction d'un système de croyance religieuse.

On doit à Talal Asad¹ la première utilisation de la méthode généalogique dans l'étude comparée du christianisme et de l'islam. Ce que nous proposons dans les pages suivantes c'est de nous placer sur les traces ouvertes par les études d'Asad et d'analyser deux *familles* religieuses comme le christianisme et l'islam en concentrant l'attention sur le rapport entre le pouvoir charismatique d'un leader (l'acte de fondation) et le processus de construction du système de croyance qui a été généré par celui-ci. Nous allons faire cela tout d'abord en clarifiant les concepts et en précisant les termes de l'hypothèse théorique que nous entendons soutenir, pour ensuite les appliquer aux deux figures des fondateurs du christianisme et de l'islam.

1. Sur la méthode généalogique

La nécessité de comprendre ce que nous appelons religion à partir du *mouvement originare* qui l'a générée, non d'une manière isolée, mais dans un contexte de relations réciproques, est l'objectif de la méthode généalogique. Avant la religion il y a, pour ainsi dire, un mouvement créatif, individuel et collectif à la fois, qui se développe en un temps déterminé et dans un milieu spécifique. Ce que Weber appelle la reconnaissance du charisme est justement un tel mouvement individuel et collectif dans lequel trouve origine par la suite un système de croyance, avec une capacité autonome auto-réflexive propre (de production de théologies, de dogmatiques et de théodicées, et de pratiques rituelles). Un système de croyance, en effet, se constitue par rapport à un milieu et, grâce à ses capacités auto-réflexives, s'assure la tenue dans le temps et l'expansion dans l'espace-monde.

Le mouvement dont nous parlons ne concerne pas tant la généalogie, par exemple, du christianisme, du judaïsme ou de l'islam par rapport aux autres deux religions qui ensemble composeraient une unique et idéale *famille d'Abraham*. Il a plutôt affaire avec la circulation entre ces religions historiques d'un modèle de leadership religieux doué de la *vertu de l'improvisation*². Nous restons évidemment fidèles au tour

¹ T. Asad, *Genealogies of Religion*, p. 1.

² Sur ce concept, voir. S. Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning*, p. 227 et D. Lerner, *The Passing of Traditional Society*, p. 225.

de pensée proposé par Max Weber à propos du type-idéal de prophète. Nous entendons toutefois aller au-delà de la géniale typologie weberienne. Il ne nous intéresse pas seulement de comprendre quel type de prophète fut Jésus de Nazareth ou Mahomet. Nous désirons comprendre le rapport entre la vertu de l'improvisation que les deux figures ont manifestée et la texture d'une *partition* qui, dans un deuxième temps, lorsque le virtuose n'est plus, peut être interprétée et variée en tonalités diverses dans le temps, d'une manière en même temps créative chaque fois. Métaphore mise à part, l'objectif est d'étudier le mouvement qui s'instaure entre la personnalité mobile d'un leader charismatique, d'un côté, et le processus de construction du système de croyance, de l'autre. La vertu de l'improvisation appartient certainement à une personne, c'est un don extraordinaire de celle-ci. Elle s'éteint avec la mort physique du leader et, comme Weber nous l'a enseigné, son énergie se transforme en quelque chose d'autre: en une institution qui en garantit au moins la forme, alors que la substance du charisme vivant n'est plus, ou en une tradition canonisée. Mais en est-il vraiment ainsi? La dimension aléatoire, risquée et créative du virtuose de l'improvisation est une composante structurale qui ne peut être entièrement institutionnalisée, gelée et affaiblie à l'intérieur d'un système ordonné de croyances (religieuses). Il y a un excédent de sens qui n'est pas toujours réductible au système. D'une figure comme celle du virtuose de l'improvisation nous devons attendre un système de croyances qui reflète, non seulement d'une manière mythique, ses vertus originaires, mais au moins un des traits fondamentaux du virtuose lui-même: sa capacité de franchir les frontières des univers symboliques donnés pour sûrs, propre à sa personnalité mobile.

Nous définissons comme vertu de l'improvisation ce don extraordinaire (charisme) exercé par une personnalité mobile, capable en d'autres termes de transformer des matériaux symboliques existant et préexistant à un milieu socio-religieux déterminé (rituels, croyances, attentes messianiques, formes d'organisation religieuse) en un nouveau système de significations: un acteur social qui ouvre un nouveau scénario en utilisant des toiles de fond déjà existantes. Un nouveau sens qui est conféré à un univers de sens qui ne réussit plus à dominer la contingence d'un milieu socio-religieux déterminé (historiquement parlant). L'improvisation concerne donc le sens de l'agir social, qui voit changer de signe dans l'urgence d'une parole puissante, celle du leader charismatique ou du virtuose. La notion de sens à laquelle nous nous référons ici est celle qui, provenant de la grande tradition phénoménologique de Schütz arrive et pénètre d'une manière

inattendue dans la théorie des systèmes, en particulier dans l'approche de Luhmann³. Le sens, au long de cette ligne tourmentée de développement de la pensée sociologique moderne, est un concept qui concerne à la fois *le monde de la vie*, le monde donné pour sûr, et *le penser autrement*, le fait d'imaginer d'autres significations possibles par rapport à celles que nous donnons pour sûres dans le monde de la vie et qui peuvent apparaître non plus en tant que telles, si, par exemple, se manifeste la force du charisme dont parle Weber. Ce qui jusqu'à un certain moment semblait *naturel* (ne disons-nous pas que nous naissons dans une religion?) est révoqué dans le doute et reconduit au monde des contingences, des significations possibles, parce que d'autres significations menacent et apparaissent plus puissantes dans l'orientation du sens de l'agir individuel et social. Le «il est ainsi, mais il pourrait être autrement» se profile comme un horizon de sens différent par rapport à celui partagé par la majorité des individus d'une société donnée, comme pouvait être la société juive au temps de Jésus ou la société des nombreux dieux des tribus de l'Hijaz arabe au temps de Mahomet. Des pratiques rituelles consolidées, des liturgies à champ sémantique bien défini sont ainsi déstabilisées, changent de signe, s'élargissent dans leurs limites symboliques, pour finir ensuite par acquérir d'autres significations. Le virtuose de l'improvisation visant à donner forme à tout cela trouve les paroles justes (les vrais prophètes parlent, justement, n'écrivent pas) pour dire ce qui apparaissait comme indicible, en donnant forme verbale à ce qui se trouvait dans un état de langage latent inarticulé. En faisant de la sorte, le virtuose exerce un nouveau *pouvoir de communication* et son agir n'est pas seulement de type charismatique, mais aussi communicatif, capable de transformer par son action l'indicible en parole vivante dont on peut faire l'expérience. Un agir performatif qui transforme la complexité croissante et inerte présente dans un milieu socio-religieux déterminé en une nouvelle grammaire génératrice de symboles religieux, en *langue sacrée*: la complexité est ainsi d'un côté réduite, et de l'autre reconduite à un niveau de complexité majeur, qui par la suite se transfèrera au système de croyance qui prendra naissance après la disparition du virtuose de l'improvisation. L'objet sur lequel s'exerce un tel pouvoir communicatif a deux faces:

a) Un retour vers le passé, du moment qu'il met en mouvement devant le regard de l'esprit des symboles et des significations reli-

³ En particulier dans la deuxième partie de sa production scientifique, vers la fin des années 80. Voir en particulier, de N. Luhmann, *Sistemi sociali*, p. 147.

gieuses préexistantes, qui n'arrivaient plus à donner du sens à l'agir individuel et social; ainsi, le pouvoir de communication se configure comme une invention du présent⁴ qui ne met pas à zéro le passé, une mobilisation des ressources existantes dans un milieu déterminé⁵ pour un type d'action qui dévie de l'agir traditionnel; les religions, vues à l'état naissant, ne sont pas des monades sans portes et fenêtres, pures et intactes terres de personne; elles sont en réalité, comme les historiens nous l'enseignent, syncrétiques par définition, en d'autres mots accumulation et réinvention de symboles que le fleuve karstique de l'histoire porte avec lui et qui de temps en temps émergent à nouveau à une époque déterminée pour être réutilisées sous des formes nouvelles ou semi-nouvelles.

b) Une deuxième qui regarde plutôt vers le futur, dans le sens où le pouvoir de communication du virtuose a en soi quelque chose de miraculeux, pas tellement dans le sens de miracles associés à telle ou telle figure prophétique, mais à la manière dont Hannah Arendt⁶ entendait ce mot lorsqu'elle évoquait le miracle de la politique; il s'agit du pouvoir de commencer un système de croyance à partir de l'expérience spirituelle (mystique, extatique, ascétique, etc.) individualisée et unique d'un sujet; il s'agit du passage de l'improvisation à la systématisation de la mémoire, de la *lignée croyante* dont parle Hervieu-Léger⁷, et de celle-ci à la construction d'un système d'une haute complexité symbolique interne, capable de s'auto-générer sur la base de principes de fonctionnement, codes et pratiques rituelles propres, fonctionnels dans le maintien d'une ligne de frontière entre le système lui-même et le milieu, ce dernier, par définition, changeant et toujours plus différencié du système.

La vertu de l'improvisation, sans métaphore, équivaut à la capacité auto-poïétique d'un système de croyance religieuse de maintenir le contrôle sur les frontières symboliques que celui-ci a tracé et continue à tracer par rapport au milieu, qui change dans le temps et qui varie, en s'acculturant d'une fois à l'autre dans les nombreux espaces socio-culturels dans lesquels une tradition religieuse se répand et s'enracine. Le *penser autrement* — dont la faculté de commencer concerne en général le *croire*, et en particulier le croire connoté religieusement

⁴ Pour cette notion, voir A. Melucci, *L'invenzione del presente*, p. 28.

⁵ Pour ce concept de mobilisation des ressources symboliques dans un milieu déterminé, voir C. Tilly (ed.), *From Mobilization to Revolution*, p. 184.

⁶ H. Arendt, *Che cos'è la politica*, p. 15.

⁷ Voir D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, p. 119.

— a toujours affaire avec le penser *l'ailleurs*: en d'autres termes, l'improvisation propre du charisme originaire du fondateur doit être mise à l'épreuve, aussi après sa disparition physique, lorsqu'elle se traduit dans un *langage sacré, pluriel et différencié*, selon les différents milieux dans lesquels le message originaire arrive et conquiert du terrain.

C'est justement ce mouvement de la personnalité mobile vers la construction d'un système de croyance qui constitue un terrain intéressant pour une recherche comparée entre différentes *familles* religieuses. Ce que, d'une manière plus précise, nous entendons comprendre c'est si, en étudiant le profil de ce que nous appelons *personnalité mobile*, il ne serait pas plausible et même nécessaire de comparer entre elles des figures de fondateurs de communautés de croyants qui ont ensuite donné forme à des systèmes de croyance mondiaux.

2. *Personnalité mobile et système de croyance*

Une personnalité mobile — en termes socio-religieux — peut être définie comme accomplissant sur soi l'expérience de franchir et d'enfreindre les frontières symboliques qu'une société déterminée s'est donnée pour se raconter comme telle, pour définir sa propre identité et pour interpréter collectivement le *monde*.

Pour mieux argumenter notre discours, nous avons choisi comme exemple une comparaison entre la figure de Jésus de Nazareth et celle de Mahomet, en partant du présupposé que dans les deux cas nous nous trouvons devant deux personnalités mobiles, et de la constatation qu'il s'agit d'une comparaison qui regarde deux familles religieuses qui s'avèrent, pour différentes raisons de nature historique, être apparentées entre elles. Il faut préciser que ce n'est pas tellement la comparaison des deux figures de prophètes dans une perspective classique comme celle indiquée par Max Weber qui nous intéresse, mais plutôt de mettre en lumière la *relation* entre la mobilité de la personnalité et le système de croyance qui prend naissance ensuite. Pour utiliser une image tellurique, il s'agit d'observer comment se propage et s'installe l'onde de choc qui a un épicycle circonscrit dans le temps et dans l'espace et qui se condense dans le pouvoir de communication exercé par le virtuose de l'improvisation sur un ensemble de croyances et pratiques préexistantes qu'il réinvestit et que d'autres, après lui, se chargent de systématiser.

La capacité propre du porteur de charisme (religieux) de *mettre en mouvement une société*, changeant les cœurs et les esprits, s'exprime dans l'invention de nouveaux moyens qui ont pour objet des symbo-

les connus, mais qui acquièrent une nouvelle signification sous son impulsion inventive. En d'autres termes, une personnalité mobile se caractérise par une impulsion aléatoire: elle affronte, au fond, un risque (nous sommes très proches de la notion de mise à l'épreuve du charisme dont parle Weber) d'offrir une interprétation du monde qui va au-delà des frontières du sens commun, des représentations sociales qu'un peuple ou un groupe social donne de lui-même. L'insuccès qui accompagne parfois la prédication d'un chef charismatique est pour ainsi dire pris en compte, dès le moment où sa parole met en discussion un univers de croyances sédimentées qui laissent imaginer un peuple ou un groupe social. Parler de religion signifie, dans un tel cas, évoquer des sentiments d'identité collective, des univers de valeurs partagées. Le charisme altère justement tout ceci. Et le risque de rejet, hostilité et incompréhension, dans la meilleure des hypothèses, est très élevé. L'avènement, par exemple, de Mahomet dans sa première période — quand il agit encore à la Mecque entre 610 et 622 — et, à plus forte raison, celle de Jésus — en particulier dans la dernière phase de sa prédication publique, quand les autorités religieuses et politiques constituées prennent au sérieux ses paroles et se montrent préoccupées du suivi qu'il commence à avoir autour de lui — semblent confirmer ce qui vient d'être dit. Tous les deux ont osé franchir des limites symboliques qui apparaissaient comme des murs portants d'une maison stable et sûre pour des groupes humains entiers. Leur capacité, en revanche, se déploie entière parce qu'ils savent mettre en mouvement des esprits et des cœurs, en leur ouvrant de nouveaux horizons de sens; celle-ci, toutefois, ne s'éteint pas avec leur fin terrestre. La question que nous nous posons alors est la suivante: quels sont les effets en chaîne que la personnalité mobile produit dans l'évolution d'un système de croyance qui commence de *sa parole* vivante? Notre hypothèse est qu'au cours de l'évolution se forme une *tradition mobile*, en dépit de toutes les tentatives de l'immobiliser et la rendre immuable (ceci appartient aux stratégies organisatrices plus qu'au capital symbolique qui s'accumule dans un système de croyance). Nous pouvons définir une telle tradition comme un type de narration qui, d'une manière flexible, se montre capable de s'adapter aux diverses cultures et aux divers milieux sociaux au cours du temps, et de défier la complexité croissante des milieux sociaux que la *parole originaires* cherche à dominer. De ce point de vue et sur la base de la grande masse de matériel que les historiens des religions nous ont fourni, on peut supposer que plus la personnalité du fondateur a été mobile, plus le système de croyance, né de lui, a su développer un principe

autonome de fonctionnement, en devenant toujours plus auto-poïétique, en mettant au point un ensemble de moyens de communication entre système et milieu tels qu'ils peuvent d'une fois à l'autre transformer la complexité externe (du milieu) en complexité interne. Plus le fondateur apporte la preuve de savoir traverser des limites symboliques diverses et de savoir recomposer dans un nouvel horizon de sens, plus le système de croyance dépendant de lui aura tendance à se caractériser comme *complexio oppositorum*, système de significations complexe et différencié.

Pour cela, les limites symboliques d'un système de croyance, constitué le long d'une ligne qui remonte à la personnalité mobile, tendent à ne pas être impénétrables, parce que dès le début formées non comme des barrières insurmontables, mais plutôt comme, pour utiliser une métaphore hydraulique, un système d'écluses qui peut être fermé et ouvert en fonction de l'intensité de l'échange entre le système de croyance et son milieu. Dans un tel sens, un système signifie non pas une construction définie une fois pour toutes, une *essence* (une *res depositata*, soustraite au changement du milieu), mais le produit d'un processus continu d'ajustement, mélange d'aménagements et changements, d'inventions et défenses, de conflits et compromis, en somme un processus où règne la mobilité et non pas l'immobilisme. En général, l'immobilisme dans les systèmes de croyance religieuse constitue la phase terminale de leur disparition dans le gouffre de l'histoire. La *complexio oppositorum* fait allusion à ce processus qui transforme la différenciation externe en complexité interne pour mieux faire face aux nombreux défis que les systèmes de croyance affrontent au fil du temps, dans la tentative permanente — et c'est la vraie et unique permanence dont il est sociologiquement correct de parler lorsque nous nous référons aux religions — que les religions en tant qu'organisations plus ou moins structurées accomplissent afin de réduire la contingence du milieu dans lequel elles opèrent. Devant un milieu qui change, la capacité d'un système de croyance à résister à la confrontation avec le changement social qui *a lieu* en dehors de son rayon d'action dépend de la mémoire de la vertu d'improvisation de son fondateur: un système capable de *faire mémoire* est appelé à inventer ou remodeler fréquemment le répertoire de symboles qui traditionnellement lui appartient, de manière à réduire les *variations sur le thème* qui se présentent, inattendues ou simplement incontrôlées, et qui risquent de mettre en discussion les limites symboliques du système même.

3. Pura parola et conflit socio-religieux

Dans la théorie des systèmes, la tension entre le système (de croyance) et le milieu est la relation fondamentale qui permet de comprendre, mieux que d'autres approches théoriques, le rapport que nous avons décrit jusqu'ici entre la personnalité mobile et la construction d'un système religieux. Étant au début, dans le cas des religions prophétiques, le pouvoir de communication *pura parola* (expérience vécue et communiquée par un individu à un groupe de personnes qui deviendra ensuite le noyau originelle de la communauté des croyants), celle-ci devient par la suite objet d'un travail systématique d'interprétation. Un tel travail commence immédiatement après la mort du prophète et se présente sous forme d'exercices de mémoire (*faites ceci en mémoire de moi*) sur ce que le leader a vraiment fait et dit pendant qu'il était encore en vie. La mémoire n'a pas alors affaire seulement avec la transmission d'un capital symbolique, transmission qui fait autorité, comme justement le rappelle Hervieu-Léger⁸, mais implique un travail continu sur l'identité du groupe, un processus continu de négociation de l'extension des limites symboliques du croire (jusqu'à quel point est-il possible d'inclure des croyances autres ou des croyances marginales, où se situe la frontière entre liturgie et paraliturgie, entre rituels canoniques et ritualités tendanciellement anarchiques?), une mise au point continue des langages et des répertoires symboliques à communiquer selon les différentes situations sociales et historiques. Prenons par exemple le nom de Christ qui sera attribué à Yehoshua dans un moment ultérieur à la prédication, la passion et la mort de Jésus de Nazareth. Christ (et chrétien) renvoie à une interprétation théologique qui traduit le concept grec de Messie. Maintenant, comme nous l'ont appris les historiens du christianisme⁹, si les premiers témoins oculaires et les premiers disciples se sont convaincus que dans la prédication de Jésus se fût manifesté Dieu lui-même, dans les communautés des origines qui commencent à se former après la mort du Christ, on identifie différents titres pour nommer la souveraineté du Seigneur. Certains le reconnaissent dans le titre de Messie (Christ en grec), au long d'une ligne de différenciation progressive de la souche juive (voir, par exemple, l'*Évangile de Marc* 8,29); certains préfèrent utiliser celui de Fils de l'homme (voir, par exemple,

⁸ D. Hervieu-Léger, *Ibid.*

⁹ Voir en particulier E. Lupieri, «Fra Gerusalemme e Roma», p. 90; M. Pesce, *Le parole dimenticate di Gesù*; G. Stroumsa, *La formazione dell'identità cristiana*, p. 38.

Luc 12,8), abandonné successivement à l'avantage du troisième titre: Fils de Dieu (*Marc* 15,39; *Matthieu* 14,33). Ce sont trois modalités principales entre les nombreuses qui se multiplieront au cours des siècles et qui constitueront la source de continuel conflits doctrinaux et culturels. Il ne nous intéresse pas ici de reconstruire l'histoire du conflit socio-religieux qui sous-tend les disputes christologiques et sotériologiques qui se prolongent jusqu'aux temps modernes, mais plutôt d'attirer l'attention sur le processus de définition des *paroles* pour communiquer des concepts et idées, fruit d'une transaction symbolique entre différents courants herméneutiques présents dès le début du christianisme. La partie qui s'est jouée dans le champ socio-linguistique-religieux a concerné justement la délimitation des limites symboliques que devaient établir — au moins dans la prétention de ceux à qui incombait la tâche institutionnelle de guider d'une manière unitaire une organisation de salut comme l'église — une fois pour toutes les paroles permises pour dire en quoi *tous les croyants doivent croire*. On doit à Paul de Tarse le projet d'un christianisme — la Grande Église — capable de réduire la complexité et la différenciation croissante des groupes et communautés chrétiens, qui exprimaient les différentes *âmes* présentes au début de la religion de Jésus. La Grande Église est l'idée même d'un système de croyance capable de transposer les différences extérieures en différenciation interne, en se proposant comme une sémantique du croire qui pouvait mieux s'ouvrir à la rencontre avec le monde païen et avec la réalité juive. L'idée de tradition pauline d'une église-corps mystique de Christ, dont Jésus Ressuscité est le chef, se montre efficace par rapport à la pluralité de *paroles* que les diverses communautés ont utilisées pour définir le système de croyance.

Mais le sens attribué au terme Christ se montre réfractaire à toute tentative de réduction de la complexité des significations qu'elle évoque (c'est Dieu et homme, seul Dieu et seul homme, personne d'une Trinité ou hypostase d'une substance unique, etc.): le sens donné à la parole s'ouvre à chaque fois à d'autres significations possibles. Il faudra recourir parfois à des manières fortes pour imposer, à l'intérieur de l'Église catholique en particulier, le respect des liens socio-linguistiques d'appartenance à l'Église elle-même. Le terme *Christ* devient objet de communication, et ensuite communication de communication, dans un circuit herméneutique souvent toujours plus abstrait et sophistiqué, dans l'essai de construire un système cohérent de significations capable de réduire les redondances de sens. Ce terme devient finalement le principe codifié de fonctionnement d'un système

de croyances, qui historiquement ne réussit pas à dominer toutefois jusqu'au bout la complexité externe présente dans le milieu socio-religieux qui change dans le temps. La différenciation qui se manifeste en celui-ci au cours du temps ne peut jamais être reconduite dans des schèmes socio-linguistiques uniformes et définitifs. La communication génère des conflits de pouvoir pas toujours recomposables, au point que d'autres pouvoirs finissent par se constituer comme des principes autonomes de construction de systèmes de croyance parallèles et/ou alternatifs.

De la même manière, nous pouvons observer, en suivant la piste de recherche ouverte par Arkoun¹⁰, que le passage du *discours coranique* (la série de révélations *viva voce* de Mahomet) au *corpus officiel fermé* (le texte coranique) est marqué par un travail sur la *parole* dite par Mahomet à ses disciples et sur la délimitation du sens à lui attribuer, dans la présupposition qu'on peut comprendre à travers le texte même: «a) le processus social de l'énonciation des contenus du texte, b) les antagonismes sociaux qui se font jour dans le texte, c) la dialectique entre différents groupes sociaux en voie d'émergence et groupes en voie de marginalisation (avec le discours conséquent sur les dynamiques du pouvoir), d) la dialectique entre diverses positions sociales et religieuses différentes qui se transforme en une hiérarchie de significations qui fixe les règles de l'orthopraxie (l'agir concret) et de l'ortholalie (le parler concret).»¹¹. Le «parler concret» veut dire, à la lumière de la théorie des systèmes appliquée aux religions, la tentative de fixer une frontière entre le système de croyance (surtout dans sa phase aurorale de *working in progress*) et le milieu, par définition le royaume des excédents de sens que le système cherche à contenir à l'intérieur de frontières symboliques les plus uniformes et partagées possible. Le conflit herméneutique (et politique) entre Sunna et Shî'a qui se déroule après la mort de Mahomet, entre 660 et 680, concerne évidemment la question de la succession du pouvoir politique — le leader légitime de la communauté après la mort du *dernier prophète* — mais implique aussi la question de l'interprétation du message prophétique oral: jusqu'à quel point peut-on interpréter le sens du message? Alors que les sunnites s'arrêtent au sens *manifeste* de la *parole coranique*, les shi'ites vont jusqu'au sens *caché*.

¹⁰ M. Arkoun, *Lectures du Coran*, p. 37-52.

¹¹ *Ibid.*, p. 24.

4. *Les changements des limites symboliques*

L'avènement historique du christianisme primitif, comme nous l'avons en partie anticipé dans les lignes précédentes, représente un bon point de départ pour réfléchir à la généalogie d'un nouveau pouvoir de communication qui s'affirme en milieu judaïque, caractérisé aux temps de Jésus par un haut niveau interne de différenciation, source de nombreux conflits symboliques. Les deux grandes tendances qui s'affrontaient, en fait, dans un tel milieu à partir du VI^e siècle, peuvent être schématisées de la manière suivante: d'un côté, la première, profondément ancrée dans l'idée messianique (Dieu aurait choisi Son représentant dans le peuple d'Israël et l'aurait oint roi des juifs), d'un autre, la deuxième, championne de l'observation scrupuleuse de la Loi (*Torah*) sous le contrôle sûr de la caste sacerdotale; en échange de l'observance, Dieu s'engageait à protéger Israël. Cette deuxième tendance finira par s'imposer dans la période post-exilique, du retour de Babylonie; elle s'est exprimée, grâce à l'hégémonie socio-religieuse exercée par la classe sacerdotale, dans les termes d'une idéologie rigoureuse de la *pureté rituelle*, sur la base de laquelle fut progressivement désignée une frontière entre l'*in-group* et l'*out-group*: le vrai juif est celui qui peut démontrer qu'il descend sûrement de parents juifs, qui donc peut s'enorgueillir d'avoir du sang pur dans les veines et, en même temps, qui respecte tous les préceptes de la *Torah*. La réforme dite d'Ezra (V^e siècle av. J.-C.) est, en fait, l'ascension à Jérusalem d'un clan de familles sacerdotales qui impose un complexe de normes de pureté rituelle, y compris l'obligation de répudier des femmes d'origine non juive que quelqu'un aurait pu épouser durant l'exil. Les prêtres, vu que les souverains laïques étaient privés d'autorité, assumèrent aussi le contrôle politique de la cité. Le judaïsme dit du Deuxième Temple est une forme de cléricisation extrême de l'hébraïsme qui se manifeste concrètement dans la création d'un système de contrôle des esprits et des corps à travers une discipline rituelle méticuleuse. Contre cette hégémonie se formèrent dans le camp religieux juif des courants alternatifs et contestataires (des samaritains aux mouvements de type apocalyptique). La réforme d'Ezra peut être définie comme la tentative de reformuler l'identité juive fragmentée et différenciée à travers une discipline collective: le pouvoir de communication aux mains de la caste sacerdotale prétendait introduire avec autorité un seul discours uniforme autorisé sur les significations à attribuer à des gestes et pratiques rituels, autrement non homogènes et non suivis par tous de la même manière. L'élément

forcé le plus évident est l'essai de rendre transparente la pureté ethnique (du peuple juif) à travers la pureté rituelle.

Le tension entre les tendances qui viennent d'être décrites, que, pour des raisons de place, nous ne pouvons pas suivre pas à pas au fil du temps, se reproduit au temps de Jésus, bien qu'en des conditions historiques profondément changées. La fascination exercée semble-t-il par la figure de Jean-Baptiste sur le jeune Jésus, à la veille de sa carrière publique de prédicateur, peut être expliquée aussi à la lumière des observations précédentes. Jean-Baptiste pouvait représenter pour Jésus une figure ambivalente et pour cela intéressante: Jean, d'un côté, cohérent avec le principe de l'observance méticuleuse de la Loi, refusait de se nourrir d'animaux (sauf les sauterelles, qui à l'époque étaient considérées comme de la nourriture *cashér*, du moment qu'on croyait qu'elles n'avaient pas de sang et dont, comme *Marc* (1,6) le raconte, le Baptiste se nourrissait volontiers durant son ermitage volontaire) et, d'un autre, il ne se posait pas trop de questions sur le fait de savoir si l'eau du fleuve Jourdain, avec laquelle il avait l'habitude d'asperger ceux qui s'adressaient à lui pour la rémission des péchés, était plus ou moins pure. Le vrai défi que Jean-Baptiste lançait à la caste sacerdotale était clair. Selon ces derniers, le rite de rémission des péchés devait avoir lieu seulement dans l'enceinte du Temple (donc dans un espace socio-religieux et socio-linguistique-religieux précis, contrôlé, discipliné) et devait être précédé d'un acte sacrificiel que seuls les prêtres pouvaient administrer. De ce point de vue, ce qui frappe Jésus c'est le fait que Jean, tout en étant un pratiquant, conteste le monopole des significations des pratiques rituelles exercé par les familles de Jérusalem. Jésus tire probablement de Jean la conviction de la nécessité d'innover dans la continuité. Il s'exercera dans une sorte d'herméneutique vivante pour redessiner les limites symboliques du système de croyance juif, qui ne sont plus considérées comme des liens insurmontables du croire, serrées dans les frontières rigides du pur/impur à la défense d'une identité ethnique qui vidait la tension universelle contenue dans le message biblique. En franchissant les frontières, Jésus, plus intensément que Jean, a cherché à transformer la segmentation ethnique dans laquelle le judaïsme s'était auto-relégué dans un projet de réforme éthique de longue haleine et à vocation universelle. En particulier il a cherché à introduire en milieu juif l'idée que l'impureté ne dépend pas de la non observance formelle des préceptes rituels, en polémiquant ouvertement avec les *Perushim* (*Pharisaïoi*), mais de l'intention qui n'est pas droite dans l'acte de celui qui accomplit un geste rituel. Il a agi

comme un réformateur éthique qui tire du milieu le matériau symbolique brut pour le remodeler, en inventant un nouveau code interprétatif des significations (le sens) du complexe des rites et des symboles qui composaient l'univers des croyances partagées d'une manière générale en milieu juif. Du nouveau code, ainsi inventé, il n'y a qu'un pas vers l'invention d'un nouveau moyen de communication fondé sur le pouvoir charismatique personnel de Jésus lui-même. Les nouvelles ressources symboliques que son pouvoir se montre capable de mobiliser sont, comme on le sait, l'idée que «l'esprit est supérieur à la loi», que «la loi est faite pour l'homme et non l'inverse», que le Royaume de Dieu a déjà commencé. De fait, l'herméneutique vivante de Jésus s'exprime dans des actes continus de dépassement des limites traditionnelles (du pur/impur); on peut alors rencontrer l'autre qui se trouve au-delà d'une telle limite: les pécheurs, les publicains, les prostituées, les lépreux, les non-juifs et ainsi de suite. Jésus démontre que l'on peut croire dans le relatif, non pas en défense d'une identité qu'on suppose menacée par qui est perçu comme impur. Le choix de croire apparaît à Jésus incompatible avec les liens de sang (familiaux et ethniques). La figure de Jésus peut être vue comme un exemple de *personnalité mobile* capable de mettre en mouvement les limites symboliques du système de croyance préexistant, en montrant les limites d'un code religieux qui restreint le sens au domaine du principe d'identification ethnique. Jésus, durant sa vie et à travers sa vie même (dans sa chair, avec la mort sur la croix), démontre que les symboles hérités peuvent être interprétés d'une manière différente: le sens nouveau rend possible ce qui avant ne l'était pas ou l'était dans un état latent. En pratiquant dans un tel monde la vertu de l'improvisation, Jésus prépare le terrain fécond pour le processus successif de construction d'un système de croyance, qui se rapportera à lui, doté d'une notable flexibilité: *complexio oppositorum* qui à tout champ contamine les divers modèles d'organisation socio-religieux (église, secte, réseau mystique, congrégation, ordres ascétiques etc.), les différentes herméneutiques du message du fondateur (des premières communautés aux multiples églises chrétiennes) et enfin les différentes pratiques liturgiques (à des degrés plus ou moins amples de liberté socio-linguistique de type sacré).

5. *La parole en mouvement*

En comparant la figure de Jésus avec celle de Mahomet, sur la base de l'approche généalogique, une première considération superficielle peut être faite ici: les deux ont été des figures de réformateurs

en mouvement, paroles vivantes en mouvement, capables de communiquer une nouvelle *parole*. Au commencement (du christianisme et de l'islam) il n'y a pas de nouveau texte sacré, mais seulement *viva voce*, une improvisation fluide d'une nouvelle *musique* pour l'esprit. La nouvelle performance crée graduellement un nouvel espace pour l'imaginaire collectif. Seulement quand le prophète meurt — comme Weber nous l'a montré — le problème principal pour ses disciples est de faire face à des tentatives qui viennent de différents côtés (y compris d'une partie de ses disciples) de rétablir la sécurité des limites, en y incorporant le vieux (ou des parties de celui-ci) dans le nouveau, à la recherche d'un compromis précaire entre les racines et la délocalisation de l'esprit que la *viva voce* du prophète a provoquée.

De nombreuses études ont mis en évidence que les deux phases de l'avènement prophétique de Mahomet, la première marquée par le décor de la Mecque et la deuxième par celui de Médine, constituent en réalité deux moments différents dans la construction de son identité charismatique. La migration de 622 après J.-C. de sa cité natale à Médine introduit une discrète discontinuité dans le processus de production de significations et symboles religieux. Si dans la première phase Mahomet, encore sous l'influence extatique et mystique de la première révélation produite dans le désert, prend graduellement conscience d'être devenu la voix de Dieu (*rasul Allah*), dans la deuxième, sa figure doit se soumettre au soin des affaires terrestres et aux règles du gouvernement d'une cité (Médine). La deuxième période finira par intégrer — littéralement dans la personne physique du même leader charismatique — les significations du premier processus de constitution du système de croyance auquel Mahomet se dédiera après avoir consolidé définitivement son autorité prophétique sur tout le territoire de la péninsule arabe. Cette période finira aussi, après la mort du prophète, par jouer un rôle décidément plus considérable dans le processus de sauvegarde de la mémoire prophétique de la part de ses plus fidèles disciples. C'est justement par ce travail sur la parole vivante, transmise aux générations succédant au prophète Mahomet, que se forme le mythe de fondation d'un lien indissoluble entre religion et politique. Un mythe qui tend à supprimer les significations religieuses de la première phase prophétique de Mahomet, celle mecquoise¹². La prédication mecquoise compterait un deuxième

¹² Voir notamment M. Taha, *The Second Message of Islam*, p. 124; A. Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, p. 44; A. N. Zayd, *Islam e storia*, p. 24.

message, selon Taha¹³, de l'islam, encore inexprimé, qui aurait été graduellement supprimé au cours de l'évolution historique, dans le passage de la cité-état de Médine aux grands empires dynastiques, en redimensionnant la vertu de l'improvisation qui caractérise au début l'expérience religieuse de Mahomet, et en refoulant dans les plus profonds recoins de la mémoire collective l'image d'un homme qui avait été capable de se mouvoir au delà des limites du système de croyance traditionnel, de s'ouvrir à la rencontre d'autres religions monothéistes, de réélaborer le matériel symbolique préexistant. Toute la créativité originaire du charisme prophétique est progressivement sacrifiée sur l'autel de la Loi, codifiée au cours d'un intervalle de presque trois cents ans après la rédaction du canon officiel du Coran. La primauté du droit — plus que la politique — sur la parole prophétique s'impose au fur et à mesure que deviennent urgentes les exigences du gouvernement d'une société vaste, multi-éthnique et multi-religieuse comme le deviendra en l'espace de cent ans après la mort du prophète Mahomet l'empire musulman. Comme Jésus, aussi Mahomet essaie de briser au début de son mandat prophétique les liens de sa tribu, les liens ethniques qui groupaient les individus en base à la solidarité clanique, l'*'asabaiyya*, dont parle Ibn Khaldun¹⁴. Nous pouvons identifier le profil de la personnalité mobile de Mahomet à travers les traits socio-religieux suivants:

- a) La recherche d'une réponse au doute concernant l'existence du Dieu unique d'une personne élevée et éduquée à imaginer un univers sacré peuplé de plusieurs divinités.
- b) Une telle recherche pousse Mahomet à franchir les limites de systèmes de croyance religieuse (judaïsme et christianisme) présents dans le milieu où il vit et agit, développant ainsi, en parallèle à la prise de conscience de son statut de prophète, une *curiosité* pour la religion de l'*autre*, pratiquant ainsi ce que nous avons appelé la vertu de l'improvisation.
- c) En réélaborant les symboles des univers religieux de l'*autre*, Mahomet cherche plus ou moins consciemment à démanteler les liens sociaux ethno-religieux prévalents à son époque, transformant la différenciation socio-religieuse présente dans le milieu où il œuvre en complexité interne du système de croyance qu'il est en train de construire et définir dans le cycle de vie de son charisme prophétique (610-632 après J.-C.); sa personnalité mobile est, pour utiliser une

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Voir I. Khaldun, *The Muqaddimah*.

métaphore bien connue, à l'origine même de l'islam une force morale qui *défie les montagnes* des divisions ethniques propres à une société segmentaire de type tribal comme l'était celle dans laquelle il était né et avait grandi.

La tension non résolue, jusqu'à aujourd'hui, entre les principes d'identification ethnique et religieux (l'universalité de l'*umma*) constituera et constitue la confirmation de l'hypothèse de l'effet-contagion de la personnalité mobile dans la définition des frontières symboliques du système de croyance qui commence avec lui et traverse le climat de l'histoire, avec tous les conflits socio-religieux internes qui attendent continuellement à son unité et sa cohérence.

En comparant la figure de Jésus avec celle de Mahomet, sur la base de l'approche généalogique, donc, on voit comment les deux communautés religieuses — chrétienne et musulmane — se sont confrontées à la question de fixer le contenu vrai du message oral par rapport au capital symbolique que les deux prophètes avaient élaboré à partir de symboles et de rituels préexistants. Une lutte pour garder la ligne de démarcation entre vrai et faux, licite et illicite, qui permet de marquer la différence d'un système religieux par rapport aux autres.

Conclusion

Nous avons assumé l'existence dans le champ religieux de la personnalité mobile (porteuse en général d'un charisme prophétique) comme un acteur social qui *se meut* comme un réformateur éthique et qui, agissant ainsi, invente un nouveau moyen (et conséquemment légitime un nouveau pouvoir) de communication. La nouveauté consiste — et l'on peut la mesurer — dans la capacité de réduire la complexité des significations (symbolico-religieux) qui caractérise un milieu social déterminé. L'intérêt, donc, à étudier d'une manière comparative les profils des personnalités prophétiques, respectivement de Jésus et Mahomet, ne constitue pas un exercice extrinsèque et arbitraire. Nous sommes en revanche dans le cœur même des deux systèmes de croyance. Non pas tellement parce que, selon un concordisme banal, ils ont partagé des symboles, mais parce qu'ils ont dû apprendre à mesurer la tenue des leurs limites symboliques respectives, en étant confrontés à la différenciation socio-religieuse représentée mutuellement d'un système par rapport à l'autre (le christianisme par rapport à l'islam et le contraire). Ceci a produit et reproduit au fil du temps la tension irrésolue entre l'identité (de l'être chrétien et musulman) et la différence (si je suis chrétien ou musulman je suis différent de l'autre). En termes sociologiques, la méthode généalogique

est en mesure de nous montrer comment la polarité différence/identité qui caractérise l'évolution des deux systèmes de croyance religieuse que nous examinons, peut être lue comme la contradiction originaire — non résolue — de la personnalité mobile des fondateurs. La prétention soit du christianisme soit de l'islam d'être porteurs d'un message universel s'est souvent brisée contre la barrière de corail dressée pour protéger l'identité collective (de la *très catholique* Espagne à l'identification entre chiisme et nationalité persane). La comparaison est alors un laboratoire où, en rétroagissant sur le passé — d'où le travail interdisciplinaire entre histoire et sociologie dont il faut tenir compte, comme nous l'avaient déjà enseigné Weber et Troeltsch —, on est en mesure d'étudier la relation fondamentale entre personnalité mobile et systèmes de croyances. Celle-ci, où ces composantes trouvent leur origine, permet de vérifier si et jusqu'à quel point des systèmes divers, mais contigus pour des raisons historiques, conservent ou dissipent au cours du temps l'énergie originaire accumulée et, pour reprendre Bourdieu, l'accumulation originaire du capital symbolique et social accompli de la part du fondateur.

Enzo PACE

Traduit de l'italien par Bogdan Diaconescu

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- ARENDDT, Hanna, *Che cos'è la politica*, Milano, Edizioni di Comunità, 2001.
- ARKOUN, Mohamed, *Lectures du Coran*, Tunis, Alif, 1991.
- ASAD, Talal, *Genealogies of Religion*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1993.
- GREENBLAT, Stephan, *Renaissance self-fashioning*, Chicago, Chicago University Press, 1980.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- KHALDUN, Ibn, *The Muqaddimah*, London, Routledge & Kegan, 1967.
- LERNER, Daniel, *The Passing of Traditional Society*, New York, Free Press, 1958.
- LUHMANN, Niklas, *Sistemi sociali*, Bologna, Il Mulino, 1991.
- LUPIERI, Edmondo, «Fra Gerusalemme e Roma», in *Storia del cristianesimo. L'antichità*, a cura di G. Filoramo, D. Menozzi, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- MELUCCI, Alberto, *L'invenzione del presente*, Bologna, Il Mulino, 1980.
- NA'IM, Abdullahi, *Toward an Islamic Reformation: civil liberties, human rights, and international law*, Syracuse N.Y., Syracuse Univ. Press, 1990.
- PESCE, Mauro, *Le parole dimenticate di Gesù*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- TAHA, Mohamed, *The Second Message of Islam*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980.
- TILLY, Charles (ed.), *From Mobilization to Revolution*, Reading, Addison-Wesley, 1978.
- ZAYD, Nasr Abu, *Islam e storia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

