

L'HISTOIRE DES RELIGIONS EST-ELLE « LE DESTIN DE LA THÉOLOGIE » ?

RÉFLEXIONS SUR LES TAXINOMIES DES RELIGIONS
DE TIELE (1830-1902) ET TROELTSCH (1865-1923)

PHILIPPE BORNET
Université de Lausanne

1. *Un tour au musée des théories de la religion*

Pourquoi aborder, dans le cadre de l'historiographie de l'histoire des religions, des auteurs anciens, dont l'activité intellectuelle remonte au tournant des 19^{ème} et 20^{ème} siècles ? Ces auteurs n'ont-ils pas « fait leur temps » et ne sont-ils pas simplement à ranger définitivement, aux côtés de nombreuses autres curiosités, au musée des théories de la (ou des) religion(s) ? C'est un simple étonnement qui est à la base de cet article : pourquoi en appelle-t-on parfois à l'actualité d'Ernst Troeltsch pour l'étude des religions¹, alors même que l'on n'évoque presque jamais l'intérêt d'un auteur comme Cornelius Tiele, pourtant proche de Troeltsch à plusieurs égards. Tout en argumentant qu'il est délicat d'en appeler à l'actualité de ces auteurs, je montrerai que leur étude comporte un intérêt historiographique certain, en permettant de cerner quelques enjeux majeurs liés à l'étude des religions au début du 20^{ème} siècle.

Dans l'introduction à un ouvrage rassemblant plusieurs travaux de Troeltsch, on peut lire, dans un paragraphe intitulé « L'actualité d'une lecture de Troeltsch au cœur des questions culturelles et sociales contemporaines » : « Sur fond de problématisation et de conscience de crise, Troeltsch invite ses contemporains, et aujourd'hui ses lecteurs, à un effort réflexif quant à nos provenances, nos héritages et nos productions effectives, quant à nos identités, notre rapport au passé et nos tâches présentes. [...] Sanctionnant sans équivoque le *refus de toute transcendance supranaturaliste*, hétéronome ou extrinsèque

¹ Plusieurs auteurs ayant contribué au numéro 1997/2 de la *Revue de l'Histoire des Religions* (intitulé « Ernst Troeltsch ou la religion dans les limites de la conscience historique ») défendent l'idée de l'actualité de Troeltsch pour les sciences des religions (voir notamment l'article de V. DREHSEN, « De l'usage possible du concept troeltschien de religion dans les sciences sociales », pp. 247-266).

(on dirait aujourd'hui le refus de tout « fondationalisme »), il [sc. Troeltsch] ouvre en même temps sur la reprise d'une thématique touchant tant la *normativité* possible et nécessaire (les valeurs, sociales et personnelles) que la *légitimité et la pertinence du religieux et des religions*. »²

Plusieurs raisons permettent donc d'invoquer l'actualité de Troeltsch : celui-ci récuse la transcendance supranaturaliste tout en maintenant la double exigence d'un discours à portée normative relatif aux valeurs collectives et individuelles, et d'une évaluation de « la pertinence du religieux et des religions ». Au surplus, Troeltsch proposerait, avant la lettre, une théologie prenant acte des défis sociaux (la « crise du religieux ») et intellectuels (le refus du « fondationalisme », la crise du positivisme) de l'époque contemporaine. Mieux, sa théologie déboucherait finalement sur une « histoire de la religion » (au singulier), dès lors identifiée au « destin de la théologie »³. Il est clair qu'un tel programme excède le cadre traditionnel de la théologie tel que celui-ci se présentait au début du 20^{ème} siècle. Est-ce à dire toutefois que ce programme se confond avec celui de l'histoire des religions, que ce soit sous la forme que celle-ci revêtait au début du 20^{ème} siècle, ou dans sa configuration actuelle ? C'est la question que nous allons examiner ici, en nous penchant sur un aspect particulier de l'œuvre de Troeltsch : sa classification des religions.

En préliminaire, il convient de procéder à une mise en garde terminologique concernant la notion même d'« histoire des religions ». La terminologie française peut en effet s'avérer trompeuse : le terme « histoire des religions » est parfois employé dans la traduction de l'expression germanique *Religionsgeschichtliche Schule*, l'« École de l'histoire des religions », dont Troeltsch était l'un des éminents représentants. Une telle traduction pourrait suggérer que cette École se rattache à la famille de penseurs composée de savants comme Max Müller, Joachim Wach ou Chantepie de la Saussaye, habituellement associés à la *Religionswissenschaft*. Or Troeltsch lui-même était bien conscient de ne pas faire de *Religionswissenschaft*, comme cela apparaît par exemple dans sa recension de l'ouvrage de Morris Jastrow, *The study of religion* (1901), parue en 1905⁴. À cet égard, il serait sans doute plus correct de traduire *Religionsgeschichtliche Schule* par « École de l'histoire de la religion », afin d'éviter

² P. GISEL, « Introduction », in E. TROELTSCH, *Histoire des religions et destin de la théologie*, J.-M. TÉTAZ (éd.), Paris – Genève : Cerf – Labor & Fides, 1996, p. XVI (l'auteur souligne).

³ C'est du moins ce que laisse entendre le titre retenu pour la collection de travaux de Troeltsch évoquée plus haut, *Histoire des religions et destin de la théologie*.

⁴ E. TROELTSCH, « Morris Jastrow : The study of religion (1901) » in *Ernst Troeltsch. Rezensionen und Kritiken (1901–1914)*, F. W. GRAF (éd.), Berlin – New York : de Gruyter, 2004 [1905] (Kritische Gesamtausgabe 4), pp. 390-394.

tout risque de confusion. Quant à nous, nous emploierons le terme « histoire des religions » dans le sens de *Religionswissenschaft*.

Parce que Troeltsch n'a pas travaillé dans un vide social et intellectuel, il nous paraît pertinent de présenter préalablement une classification traditionnelle des religions élaborée à la fin du 19^{ème} siècle, telle qu'elle apparaît dans l'article « Religions » de la neuvième édition de l'*Encyclopaedia Britannica*, sous la plume du savant hollandais C. P. Tiele⁵. Nous examinerons ensuite dans quelle mesure Troeltsch souscrit ou non à cette catégorisation, avant de tenter une réponse à notre question initiale.

2. Entre « religions polydémonistiques » et « communautés religieuses universelles » : la typologie des religions de C. P. Tiele

Souvent méconnu, C. P. Tiele est pourtant l'une des figures centrales de l'histoire des religions de la fin du 19^{ème} siècle, avec M. Müller. C'est lui qui a posé les bases d'une étude phénoménologique des religions, qui visait notamment à corriger les excès du paradigme évolutionniste. Bien qu'il ait d'abord suivi un parcours de théologien libéral⁶, Tiele défend l'existence de l'histoire des religions comme discipline autonome. Cette dernière se fonde sur des travaux historiques portant sur des contextes variés et précis, susceptibles toutefois de s'inscrire au sein de problématiques plus larges⁷.

Invité à rédiger l'article « Religions » pour l'*Encyclopaedia Britannica*, Tiele y expose sa vision de l'histoire générale des religions. Il y classe les religions non seulement selon un axe généalogique, mais aussi selon leurs caractéristiques « morphologiques ». Il souscrit en général aux analyses de Müller pour ce qui concerne la question de la généalogie des religions (avec le maintien des deux familles de religions, propres aux deux branches aryenne et sémite⁸). Mais Tiele propose surtout une classification formelle des religions, en distinguant par exemple les religions naturelles des religions éthiques.

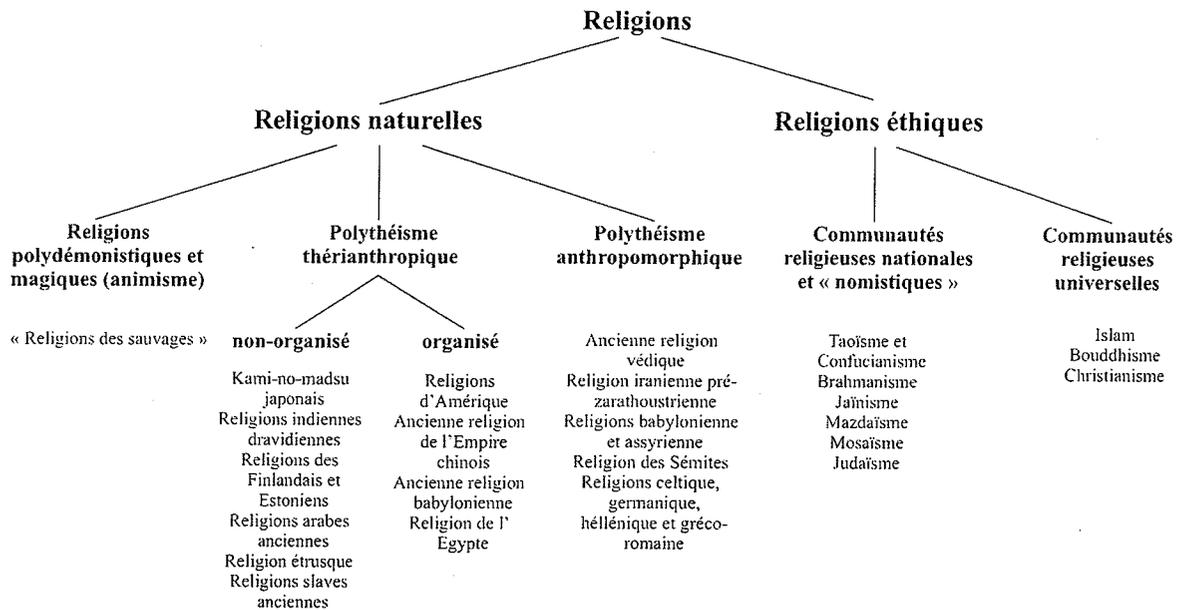
⁵ C. P. TIELE, « Religions », in *Encyclopaedia Britannica. Ninth Edition*, Edimbourg : *Encyclopaedia Britannica*, vol. 20, 1884, pp. 358-371.

⁶ Il exerça une charge de pasteur au sein de l'Église Remonstrante de 1853 à 1873, et devint professeur d'histoire des religions au sein du Séminaire Remonstrant en 1873.

⁷ Voir sa contribution au fameux World's Parliament of Religions tenu à Chicago en 1893 : C. P. TIELE, « On the Study of Comparative Theology » in *The World's Parliament of Religions*, J. H. BARROWS (éd.), 2 vols., Chicago, 1893, vol. 1, pp. 583-590.

⁸ Sur la genèse de cette dichotomie au funeste destin, voir l'ouvrage de M. OLENDER, *Les langues du paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris : Gallimard – Seuil, 1989.

Chacune de ces catégories se subdivise à son tour en plusieurs embranchements. On peut retracer cette typologie des religions sous la forme suivante :



Classification des religions selon C. P. TIELE, « Religions », dans *Encyclopaedia Britannica. Ninth Edition*, Édimbourg : *Encyclopaedia Britannica*, vol. 20, 1884, pp. 358-371.

Il s'agit bien là d'une classification morphologique, puisque ces religions sont rangées selon ce qui est reconnu comme leurs caractéristiques respectives, même si l'on peut aussi percevoir en filigrane un schéma évolutionniste, allant des religions « naturelles » aux religions « éthiques »⁹. Une telle taxinomie se révélera extrêmement utile pour la phénoménologie des religions qui se développera sur les traces de Tiele (on pense notamment à des figures telles que Chantepie de la Saussaye, William Brede Kristensen, Gerardus Van der Leeuw ou Nathan Söderblom). Ce type de classification confère en effet

⁹ Le côté morphologique sera accentué dans les Gifford Lectures que donne Tiele en 1896, parues sous le titre *Elements of the Science of Religion : Part One : Morphological*, Edinburgh – London : Blackwood, 1896.

un sens général à des pratiques isolées, et justifie l'activité comparative comprise dans un sens large. Ce faisant, c'est un projet global qui se trouve légitimé, et non pas seulement des études particulières et locales.

À première vue, la classification de Tiele ne comporte pas de but apologétique et revêt une apparence scientifique. Il n'est pas difficile de montrer, cependant, que le choix des critères nécessaires à la taxinomie relève de présupposés fondamentalement chrétiens. Les notions de « religion polydémonistique » ou de « polythéisme thérianthropique » évoquent ainsi fortement des discours de l'apologétique chrétienne visant à condamner ce qui est perçu comme la « religion païenne » des autres, en faisant notamment usage de l'argument de la représentation de la ou des divinité(s)¹⁰ (et de l'interdit biblique y relatif). Au-delà de cet enjeu particulier, Tiele se range manifestement du côté des « caretakers » de la religion, du côté de ceux qui défendent la sphère religieuse contre les attaques d'auteurs évolutionnistes tels que E. B. Tylor ou J. G. Frazer. Ce débat constitue un enjeu fondamental dans l'étude des religions au tournant du 20^{ème} siècle, qui permet d'expliquer au moins partiellement le succès du paradigme phénoménologique.

Bien que de très nombreuses classifications des religions aient précédé celle de Tiele, son inscription dans l'article « Religions » de l'*Encyclopaedia Britannica* lui confère une portée générale marquée de la prétention de donner l'opinion commune savante sur cette question à cette époque. Dans quelle mesure Ernst Troeltsch souscrit-il à cette classification des religions¹¹ ?

3. Entre « religions polydémonistiques » et « religions de la rédemption » : la typologie des religions d'E. Troeltsch

Nous nous référons principalement ici à deux textes de Troeltsch, éloignés dans le temps, mais proches par les thématiques qu'ils abordent : « L'absoluité du christianisme »¹², publié pour la première fois en

¹⁰ Sur les arguments liant idolâtrie et représentation des divinités (anthropomorphisme etc.) dans le discours missionnaire protestant en Inde, dans le courant du 19^{ème} s., voir B. PENNINGTON, *Was Hinduism Invented? Britons, Indians and the Colonial Construction of Religion*, New York : Oxford UP, 2005, pp. 61-63.

¹¹ Dans E. TROELTSCH, « Morris Jastrow : The study of religion (1901) », *op. cit.*, pp. 390-391, Troeltsch décrit Tiele comme l'une des figures majeures de la *Religionswissenschaft*, se caractérisant par une étude purement historique de tous les faits relatifs à l'histoire des formations religieuses, articulée à une réflexion comparative.

¹² E. TROELTSCH, « L'absoluité du christianisme », in *Histoire des religions et destin de la théologie*, *op. cit.*, pp. 63-177 et 401-445.

1901, et son article intitulé « The Place of Christianity among the World Religions », publié à titre posthume en 1923¹³. Troeltsch y évoque les « World religions » non chrétiennes, pour en évaluer la place par rapport au christianisme. L'ancien problème de la mise en question de la validité du christianisme en raison de l'existence même d'autres religions y est abordé sous un angle nouveau.

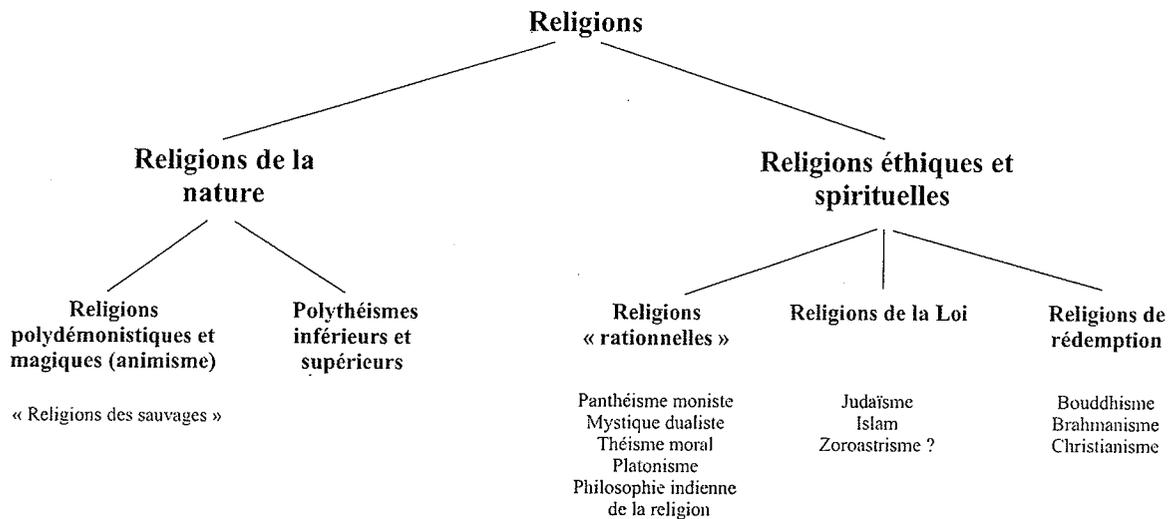
Dans ces deux articles, Troeltsch critique deux manières d'assurer le caractère absolu du christianisme, qui ne sont à son avis plus défendables : l'argument « supra-naturaliste » et l'argument idéaliste historique. Examinons brièvement la nature de la critique troeltschienne avant de nous pencher sur les thèses qu'il défend¹⁴. Le premier argument réfuté par Troeltsch consiste à fonder le caractère absolu de la tradition chrétienne sur le fait des miracles relatés dans les textes canoniques. Troeltsch fait observer que d'autres religions revendiquent tout aussi bien l'existence de miracles ou de faits supra-naturels qui seraient l'œuvre d'une divinité absolue. Le christianisme ne peut donc pas revendiquer de statut particulier quant à ce point, et rien ne permet d'attribuer une authenticité supérieure aux faits réputés supra-naturels du christianisme. Troeltsch critique avec véhémence un second argument, de nature hégélienne, qui vise à inscrire le christianisme dans le cadre d'une histoire téléologique, qui se dirigerait vers une religion idéale. En intégrant toutes les autres religions, le christianisme représenterait en quelque sorte l'actualisation parfaite de la notion même de religion. Critiquant ce point de vue, Troeltsch remarque qu'une simple étude historique du christianisme démontre qu'il n'y a pas un seul christianisme, mais plusieurs christianismes, ce qui mine inéluctablement la thèse d'un christianisme « vrai » qui serait l'accomplissement de toutes les religions. Face à cette double objection, Troeltsch renonce à démontrer le caractère absolu du christianisme.

Ses efforts viseront dès lors à établir l'idée de la validité générale mais *relative* du christianisme, en prenant acte des déterminismes historiques et culturels. Troeltsch argue que le christianisme est tout particulièrement pertinent dans « son » contexte culturel qui est celui de l'Europe¹⁵. Cet argument préserve la validité des autres religions, pour autant que celles-ci soient considérées relativement à leur propre contexte historique et culturel. Il n'en reste pas moins qu'il est possible de discerner différents types de religions, que l'on peut retracer sous la forme suivante :

¹³ E. TROELTSCH, « The Place of Christianity among the World Religions » in *Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland*, G. HÜBINGER (éd.), Berlin – New York : de Gruyter, 2006, pp. 133-148.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 137-138. Voir également E. TROELTSCH, « L'absoluité du christianisme », *op. cit.*, pp. 92-93 et *passim* : il s'agit de sa critique des apologétiques supra-naturaliste et évolutionniste.

¹⁵ E. TROELTSCH, « The Place of Christianity among the World Religions », *op. cit.*, pp. 143-144.



Classification des religions selon E. TROELTSCH, « L'absoluité du christianisme », dans *Histoire des religions et destin de la théologie*, J.-M. TÉTAZ (éd.), Paris – Genève : Cerf - Labor & Fides, 1996 (1901), pp. 134-135.

Comme chez Tiele, cette catégorisation semble à première vue légitimer une certaine pratique de la comparaison et comporte une apparence scientifique¹⁶. Mais la portée de la comparaison est d'emblée restreinte par une qualification stricte de chacun des types de religion identifiés : ainsi, « [l]a masse des religions des peuples non civilisés et les polythéismes n'ont aucune signification pour la question des valeurs religieuses suprêmes. »¹⁷ Elles sont donc d'office écartées de la suite de la réflexion, ce qui, notons-le au passage, sépare radicalement Troeltsch d'auteurs comparatistes de son époque tels que E. B. Tylor ou E. Durkheim. Les « religions rationnelles » quant à elles « ne possèdent jamais d'impulsions religieuses indépendantes qui leur soient propres. Elles ne sont à l'origine ni d'une énergie religieuse, ni d'une communauté religieuse, quand bien même elles peuvent préparer efficacement le chemin à une nouvelle élévation religieuse, comme le platonisme et le stoïcisme, ou modifier les

¹⁶ Sur l'approche comparative résultant de la démarche de Troeltsch, voir C. CALAME, « L'histoire comparée des religions et la construction d'objets différenciés : entre polythéisme gréco-romain et protestantisme allemand », in *Comparer les comparatismes*, M. BURGER et C. CALAME (éds.), Paris : Edidit, 2006, pp. 225-229.

¹⁷ E. TROELTSCH, « L'absoluité du christianisme », *op. cit.*, p. 121.

religions dominantes, comme le fait la religiosité moderne influencée par les sciences.»¹⁸ On remarquera au passage que cette assertion suppose l'existence d'un domaine propre, nommé « religieux », dont relève « l'énergie religieuse ». En définitive, seules les « grandes religions », que sont le judaïsme, l'islam, le christianisme, le brahmanisme et le bouddhisme peuvent être proprement qualifiées de religions éthiques et spirituelles.

Au sein de ces grandes religions, on peut enfin discerner un groupe plus restreint de « religions du salut », qui inclut le christianisme, le brahmanisme et le bouddhisme¹⁹. Il s'agit là d'un important point de divergence entre Tiele et Troeltsch. Tiele se refusait en effet à créer une catégorie de « religions du salut », notamment popularisée, avant lui, par le philosophe allemand Hermann Siebeck (1842–1920). Comme le propose Kippenberg, la réticence de Tiele s'explique d'abord par un argument classificatoire : « Si l'on entendait par salut et rédemption de façon générale la libération du mal, alors la définition valait pour toutes les religions et était trop large pour former une classe à part. Mais les religions qui refusaient le monde, au sens strict du terme, se réduisaient au bouddhisme et au christianisme paulinien, ce qui rendait la classe en question trop petite. »²⁰ Cette classe semble donc soit trop large, soit trop provinciale à Tiele pour en faire une catégorie à visée heuristique.

Siebeck eut toutefois une certaine influence sur la *Religionsgeschichtliche Schule*. Pour Troeltsch, les religions les plus avancées sont précisément celles qui éloignent l'homme de son milieu naturel et social, et qui en font un individu placé en face de ses responsabilités. Les religions du salut correspondent précisément à cette description, et le caractère à la fois ascétique et mondain du protestantisme (au sens de Max Weber) lui assure une place de choix dans cette taxinomie.

La réfutation des arguments visant à fonder l'« absoluité du christianisme » a finalement pour conséquence de préserver l'universalité de la notion de religion. Si le christianisme ne peut être conçu comme l'aboutissement historique de toutes les religions, au moins est-il possible de montrer qu'il participe d'une « énergie religieuse » également présente au sein des autres cultures humaines. La religion est donc un phénomène universel, qui s'actualise au travers de différentes religions particulières, en fonction des contextes socio-historiques variés au sein desquels celles-ci évoluent. Il

¹⁸ *Ibid.*, p. 121.

¹⁹ A vrai dire, Troeltsch reconnaît aussi une notion de rédemption dans le zoroastrisme, la religion grecque et la religion israélite. Voir H. G. KIPPENBERG, *A la découverte de l'histoire des religions*, Paris : Salvator, 1999 [1997], pp. 230-231.

²⁰ *Ibid.*, p. 226. Voir les remarques de Tiele sur Siebeck in C. P. TIELE, *Elements of the Science of Religions*, *op. cit.*, p. 62 : « In fact, his classification is closely bound up with his conception of religion as "world-negation" (*Weltverneinung*), which is really applicable to one set of religions only, and with which on the whole I cannot agree. »

n'en reste pas moins que le christianisme possède les caractéristiques de la religion la plus avancée, car il reste fidèle, dans ses réalisations historiques (et spécialement dans le protestantisme), à cette énergie religieuse que l'on trouve sous une forme plus ou moins pure au sein des autres religions. Ainsi, nous dit Troeltsch, « nous pouvons simplement laisser de côté la question de la mesure de la validité des autres religions. [...] Il nous suffit que le christianisme soit en soi une religion qui se développe, et qui tend constamment vers une expression renouvelée et plus complète. Nous pouvons nous contenter de reconnaître qu'il possède le plus haut degré de validité atteint par toutes les religions historiques que nous sommes en mesure d'examiner. »²¹

4. Tiele et Troeltsch : des penseurs du 21^{ème} siècle ?

Nos deux auteurs, bien qu'ils divergent sur des points significatifs (notamment la question de la catégorie des « religions du salut »), sont donc d'accord pour repérer dans le monde un certain nombre de religions. Ces différentes religions, pense-t-on, se sont perpétuées en tant que systèmes sur des périodes historiques relativement longues, et se sont développées tout en conservant des éléments constants. Du coup, il est possible d'effectuer un classement de ces religions, en fonction de leurs caractéristiques respectives. Par ailleurs, nos deux auteurs s'accordent à reconnaître que « la religion » constitue une sphère de l'existence humaine indépendante, existant par soi-même, sans qu'il soit nécessaire d'en faire la démonstration.

Pour les deux auteurs, il s'agit là de présupposés indispensables à l'étude des religions. Pour Tiele, ils suffisent à justifier l'existence de la *Religionswissenschaft*. Pour Troeltsch, ils s'assortissent d'une portée normative, visant à évaluer la validité respective de chaque religion, et constituent les fondements d'une théologie libérale et comparative. À mon sens, il s'agit là de raisonnements typiques de la fin du 19^{ème} – début du 20^{ème} siècle, parfaitement compréhensibles dans le contexte intellectuel de l'époque, marqué en particulier par le souci de protéger l'héritage chrétien face à la richesse culturelle d'autres systèmes de pensée, désormais bien connus par des traductions largement diffusées²². Ces deux

²¹ E. TROELTSCH, « The Place of Christianity among the World Religions », *op. cit.*, p. 142, trad. personnelle. Voir aussi E. TROELTSCH, « L'absoluisme du christianisme », *op. cit.*, p. 148.

²² On pense notamment à la fameuse et monumentale collection des *Sacred Books of the East*, 1879–1910, dont M. Müller fut l'instigateur.

postulats (l'existence « transhistorique » de différentes religions qu'il est possible de répertorier, et l'autonomie de la religion) sont-ils toujours défendables aujourd'hui, dans un monde bien différent de l'époque de nos auteurs ? Examinons ces deux points dans l'ordre, en nous référant à quelques auteurs récents.

Comme le montrent Jonathan Z. Smith²³, et à sa suite, Tomoko Masuzawa²⁴, les catégories désignant les « World religions » sont avant tout des catégories construites, qui ont répondu, au moment de leur élaboration, à des intérêts précis. Il s'agit donc de réifications, élaborées pour la plupart d'entre elles dans le courant des 18^{ème} et 19^{ème} siècles, qui visent d'abord à réduire la complexité des faits culturels rapportés de contrées lointaines en leur associant un modèle étiologique. Du coup, ces catégories se réfèrent implicitement à un nombre fini de caractéristiques figées²⁵ qui ne relèvent le plus souvent que du point de vue des « élites », considéré à tort comme représentatif de l'ensemble d'une « tradition »²⁶.

Les opérations de traduction et de sélection évoquées ci-dessus rendent problématique l'élaboration de typologies des religions à portée universelle, car celles-ci ne reflètent pas tellement des données « empiriques » au sujet de ces « religions » que la projection d'intérêts théologiques, mais aussi politiques et économiques, occidentaux. De manière prévisible, ces typologies sont elles-mêmes volontiers associées à une hiérarchisation des religions, et c'est le christianisme dans sa version protestante qui apparaît le plus souvent au sommet de ces taxinomies. Un tel résultat est presque inévitable, dans la mesure où ces classifications sont élaborées à partir de notions fortement enracinées dans la tradition protestante — comme l'est en particulier la catégorie de « religion du salut », ainsi que

²³ J. Z. SMITH, « Religion, Religions, Religious », in *Critical Terms for the Study of Religion*, M. C. TAYLOR (éd.), Chicago : University of Chicago Press, 1998, pp. 275-276. Smith fait ainsi remonter la catégorie de « bouddhisme » à 1821, celle d'« hindouisme » à 1829, celle de « taoïsme » à 1839 et celle de « confucianisme » à 1862. Selon des études plus récentes, la date pour « hindouisme » (« hindooism ») serait plutôt 1816 (B. PENNINGTON, *Was Hinduism Invented?*, *op. cit.*, p. 60 et ses références p. 201).

²⁴ T. MASUZAWA, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago : University of Chicago Press, 2005.

²⁵ Ainsi quand Troeltsch évoque « l'acosmisme brahmanique » et le « quietisme bouddhiste », comme si ces propriétés caractérisaient des traits essentiels et intemporels de ces « religions ». E. TROELTSCH, « L'absoluité du christianisme », *op. cit.*, p. 136.

²⁶ Sur ce point précisément (la reprise par le chercheur du discours « dominant » en tant que discours représentatif de l'ensemble d'un groupe donné), et pour une critique d'une certaine forme de relativisme culturel construit sur la notion de cultures figées, homogènes et clairement délimitées, voir B. LINCOLN, « Theses on Method », *Method & Theory in the Study of Religion* 8.3 (1996), pp. 225-227, sp. 226.

l'avait bien perçu Tiele. Mesurées à l'aune de notions marquées par l'héritage protestant, il est tout naturel que les autres traditions ou cultures apparaissent comme « déficientes »²⁷.

Tiele et Troeltsch ne se gênent ainsi pas de proclamer avec enthousiasme la supériorité incontestable du christianisme sur les autres religions. Aussi, Tiele écrit-il : « Si la religion est réellement la synthèse de la dépendance et de la liberté, nous pouvons dire que l'islam représente le premier aspect, le bouddhisme le second seulement, alors que le christianisme fait justice aux deux aspects. Le christianisme [...] a [...] fusionné la dépendance et la liberté, le divin et l'humain, la religion et l'éthique en une unité indivisible. »²⁸ Quant à lui, Troeltsch déclare : « Le christianisme ne pourrait pas être la religion d'un groupe racial aussi développé s'il ne possédait pas une puissance spirituelle et une vérité solide ; en somme, s'il n'était pas, dans une certaine mesure, une manifestation de la Vie Divine elle-même. »²⁹ Bien que Troeltsch contredise des figures majeures de la théologie chrétienne sur des thèses centrales, il cherche à préserver un cadre normatif, réservant pour l'Occident une place prééminente au christianisme dans sa version protestante libérale. Cette volonté délibérée de produire un discours marqué de normativité ne se retrouve pas telle quelle chez Tiele, qui comporte pour cette raison un intérêt plus grand dans l'historiographie de l'histoire des religions.

Au-delà de la question des typologies des religions, nos deux auteurs s'appuient — on l'aura noté — sur le postulat de l'existence « du religieux » en tant que sphère autonome de l'existence humaine. Ce point mérite également d'être problématisé. Il suffit de lire, par exemple, la critique classique adressée par Talal Asad à Clifford Geertz³⁰, il y a plus de 20 ans, pour se rendre compte que la notion d'une sphère religieuse « autonome » ne va nullement de soi, et qu'il convient de la mettre en perspective³¹. Similairement, les distinctions sacré / profane, religieux / séculier, religion / culture etc. n'ont rien d'universel et doivent être impérativement situées et historicisées³².

²⁷ *A contrario*, le protestantisme serait certainement mal classé dans une typologie construite, par exemple, à partir de la notion indienne de *dharmā*.

²⁸ C. P. TIELE, « Religions », *op. cit.*, p. 369, trad. personnelle. « Christianity could not be the religion of such a highly developed racial group if it did not possess a mighty spiritual power and truth ; in short, if it were not, in some degree, a manifestation of the Divine Life itself. »

²⁹ E. TROELTSCH, « The Place of Christianity among the World Religions », *op. cit.*, p. 144.

³⁰ T. ASAD, « Anthropological Conceptions of Religion : Reflections on Geertz », *Man*, New Series, Vol. 18 [2] (1983), pp. 237-259. Voir également son ouvrage T. ASAD, *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore : John Hopkins UP, 1993.

³¹ T. ASAD, « Anthropological Conceptions of Religion », *op. cit.*, p. 244.

³² En ce sens, le constat suivant de P. GISEL, *La théologie*, Paris : PUF, 2007, p. 56, nous paraît problématique : « L'hindouisme renvoie par exemple à une série de textes ancestraux (Veda, Bagava-Gita [*sic*], etc.) qui sont investis comme

Soulignons finalement que le fait qu'il n'y ait pas de domaine « proprement » ou « naturellement » religieux ne revient pas à nier la réalité sociale, culturelle et politique des religions. Le terme « religion » est soit élaboré par le chercheur à des fins analytiques³³, soit se réfère aux résultats de processus historiques complexes en grande partie liés aux prétentions universalistes du christianisme, aux entreprises missionnaires et au colonialisme. L'histoire des religions a donc bien des objets, et il n'est nullement nécessaire que cette discipline postule une « essence » du religieux, reprenne à son compte une quelconque normativité, ou se conçoive en opposition avec la théologie traditionnelle, comme l'aboutissement de la théologie protestante libérale.

5. *L'histoire des religions est-elle « le destin de la théologie » ?*

En conclusion, les arguments de Troeltsch comportent une visée plus clairement normative que ceux de Tiele. S'il n'avait pas cherché à défendre à tout prix la *validité* du christianisme, Troeltsch se rapprocherait finalement d'une histoire des religions (ou « histoire de la religion ») telle que celle-ci était conçue par un Eliade, qui visait à réveiller la dimension sacrée réputée constitutive de l'homme moderne (on pense notamment à son « herméneutique créatrice »).

Il est inutile de montrer, je crois, que cette conception de l'histoire des religions ne trouve plus aujourd'hui de nombreux défenseurs, et qu'elle est désormais durablement discréditée³⁴. En définitive, la théologie libérale dont le programme serait annoncé par Troeltsch pourrait bien être associée à l'histoire des religions, mais à une histoire des religions vieille de plus de 50 ans qui s'inscrivait dans le paradigme que Masuzawa nomme le « discourse of world religions »³⁵. La relégitimation d'un discours

religieusement pertinents, sans frontières entre ce qui serait simplement culture hindoue et ce qui serait religion spécifique et circonscrite (sans phénomène canonique, donc). Il conviendrait en effet d'exprimer préalablement à quels intérêts, historiquement déterminés, correspondent les définitions de « religion » et « culture » impliquées, et de préciser à quel « hindouisme » il est fait référence.

³³ C'est la perspective quelque peu nominaliste de J. Z. Smith. Voir J. Z. SMITH, *Imagining Religion*, Chicago : University of Chicago Press, 1988, en particulier p. xi : « *There is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar's study. It is created for the scholar's analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization* » (l'auteur souligne).

³⁴ Voir par exemple M. SMITH, « Historical Method in the Study of Religion », *History and Theory* 8 (Beiheft 8 : On the Method in the History of Religions) (1968), pp. 14-15, ou G. DUDLEY, *Religion on Trial : Mircea Eliade and His Critics*, Philadelphia : Temple UP, 1977.

³⁵ Voir T. MASUZAWA, « World Religions », in *Encyclopedia of Religion Second Edition*, New York – Detroit : Macmillan, 2005, vol. 14, pp. 9800-9804. Des exemples typiques de cette approche sont des manuels comparant les grands courants religieux mondiaux, ou seulement une classe particulière de religions, comme les « monothéismes » (ainsi H. SMITH, *The World's Religions*.

chargé d'un lourd héritage chrétien au sein d'une histoire des religions dont l'un des buts est au contraire de déchristianiser son vocabulaire et ses problématiques aurait donc quelque chose d'anachronique. Consciente de ses propres présupposés, et œuvrant à l'interface entre l'histoire et l'anthropologie dans une perspective comparatiste et non essentialiste, l'histoire des religions ne peut plus se reconnaître dans le discours des « world religions ». Cette perspective critique est aujourd'hui largement (et majoritairement) soutenue auprès des chercheurs en histoire des religions et dans les revues académiques de cette discipline.

Il ne s'agit évidemment pas de nier que nos deux auteurs, Tiele et Troeltsch, ont défendu une pensée originale et libérale dans leurs contextes intellectuels respectifs (fin du 19^{ème} et début du 20^{ème} siècle). Toutefois, résolument enfants de leur temps, leurs présupposés rendent leur conceptualisation de la et des religion(s) peu utile pour l'histoire des religions contemporaine.