

Zeitschrift:	Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber:	Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band:	- (2005)
Heft:	4
Artikel:	Le comparatisme en histoire de des religions : entre tremendum et fascinans
Autor:	Bubloz, Yvan
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-870127

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 06.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE COMPARATISME EN HISTOIRE DES RELIGIONS: ENTRE *TREMENDUM ET FASCINANS*

L'invitation de Max Müller à la comparaison

«Qui n'en connaît qu'une n'en connaît aucune.» — «He who knows one knows none.» Le mot que Max Müller prononça à plusieurs reprises dans de nombreuses conférences dévolues à la science de la religion (*science of religion* pour l'allemand *Religionswissenschaft*) est devenu un aphorisme classique chez les historiens des religions². Max Müller fit de la comparaison une des composantes méthodologiques fondamentales de cette discipline naissante dont le développement académique lui importait tant. Il synthétisa dans cette seule phrase un programme qui demeure fondamental pour nos études, comme le laisse entendre le pluriel contenu dans l'appellation «histoire des religions», que nous privilégions aujourd'hui: explorer non pas une seule religion mais plusieurs, afin de comprendre et d'expliquer la religion en tant que dimension de la culture.

Max Müller concevait la comparaison comme un impératif épistémologique majeur pour la toute nouvelle «science de la religion»: la comparaison avait fait ses preuves dans la science du langage, il fallait maintenant l'appliquer à l'étude des religions dans l'espoir de parvenir à des résultats aussi brillants. En effet, à la question «Quel profit retire-t-on de la comparaison?», Max Müller citait volontiers en exemple les avantages dont avait bénéficié la science du langage. Il en dénombrait principalement trois³. Premièrement la comparaison contribua à dissocier l'étude scientifique du langage de la question de

² M. Müller, *Introduction to the Science of Religion*, p. 16.

³ *Ibid.*, p. 10-16.

la pratique correcte d'une langue, autrement dit à faire évoluer la philologie vers la science plutôt que vers la rhétorique comprise comme l'art du bien parler. Deuxièmement la comparaison conduit les linguistes à abandonner bon nombre d'idées fantaisistes sur l'origine des langues comme, par exemple, celle qui présentait l'hébreu comme la langue mère du grec et du latin. Enfin, dernier avantage et non des moindres, la comparaison permet de lancer une réflexion sur la nature profonde du langage, autrement dit de répondre à la question fondamentale «Qu'est-ce que le langage?». En résumé, le principal apport de la philologie comparée selon Max Müller fut de contraindre les philologues à abandonner la perspective naïve du sens commun sur le langage pour adopter un point de vue scientifique tourné vers l'explication plutôt que vers la production d'un discours normatif conditionnant l'art du bien parler. En transposant la formule de Goethe «Celui qui ne connaît qu'une langue n'en connaît aucune» dans le domaine de l'étude des religions, Max Müller exprimait l'espoir que l'étude comparative des religions aborderait la religion avec le même regard critique que celui qui prévalait dans la science du langage.

Les différentes traditions culturelles de la comparaison

Quelque 130 ans plus tard, la comparaison est plus que jamais présentée comme une méthode fondamentale définissant l'identité scientifique de l'étude académique des religions. Le caractère central de la méthode comparative pour nos études est par exemple affirmé par Russel T. McCutcheon et Armin Geertz dans une déclaration commune sur le rôle de la théorie et de la méthode au sein de l'Association Internationale pour l'Histoire des Religions (IAHR) ouvrant le volume 12 paru en 2000 de la revue *Method and Theory in the Study of Religion* consacré aux interventions théoriques du congrès international de l'IAHR de Mexico en 1995. On assiste de nos jours à un véritable accroissement de l'intérêt pour la comparaison, comme en témoignent les nombreux textes écrits sur le sujet aussi bien dans des revues spécialisées que dans des essais qui lui sont spécialement consacrés.

Cependant il n'en a pas toujours été ainsi. L'appel de Max Müller à la comparaison fut respecté pendant de nombreuses décennies, mais les généralisations abusives pratiquées en son nom par la phénoménologie éliadienne ainsi que par le structuralisme dumézilien et lévi-straussien finirent par faire douter du bien-fondé de l'entreprise comparative. La comparaison devint pour un temps une méthode largement critiquée pour son universalisme outrancier, son essentialisme,

son impérialisme culturel, autrement dit son aspect totalisant voire totalitaire. Ainsi, après que l'éliadisme et le structuralisme furent passés de mode, il se produisit — en tout cas dans l'espace francophone d'influence française — une sorte de repli vers des recherches purement monographiques: ne furent alors considérées comme légitimes et véritablement scientifiques que les études spécialisées qui se limitaient à des aires géographiques et culturelles bien déterminées.

Cette réticence vis-à-vis du comparatisme était encore vive récemment en France, notamment à l'EPHE, comme le souligne l'un des grands noms de l'EPHE, le directeur d'études émérite Antoine Faivre, spécialiste des courants ésotériques occidentaux modernes et contemporains⁴. Antoine Faivre explique la réticence de l'EPHE vis-à-vis de la pratique de la comparaison dans l'étude spécialisée des religions comme une défiance à l'encontre des théories généralisantes. Celles-ci sont en effet soupçonnées de véhiculer un contenu idéologique néfaste à la neutralité doctrinale de la recherche scientifique. Ainsi, à de notables exceptions près — il faut mentionner ici les travaux de Philippe Borgeaud, de Claude Calame ou de Michel Despland⁵ —, les spécialistes du religieux francophones se tinrent ces trente dernières années le plus souvent à l'écart de tout projet comparatiste. Il fallut attendre la parution, en 2000, de l'essai polémique de Marcel Detienne *Comparer l'incomparable* pour ramener la comparaison au centre de l'attention de l'histoire des religions en France. Depuis lors, la comparaison est à nouveau à la mode chez nos voisins et semble dorénavant indissociable de l'histoire des religions. Cependant la comparaison n'a de droit de cité dans l'espace francophone d'influence française que si elle s'attache à mettre en évidence les particularités des systèmes culturels qu'elle met en relation. La méfiance est encore très forte vis-à-vis de toute tentative de généralisation théorique: la comparaison doit aboutir à une meilleure connaissance des domaines de spécialisation de chaque chercheur et non à l'établissement de modèles visant une explication globale de la culture ou de la religion.

⁴ Voir A. Faivre, «Postface», p. 301-304.

⁵ P. Borgeaud, «Le problème du comparatisme en histoire des religions», p. 59-75. C. Calame, «Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep, Platon)», p. 5-62. *Id.*, «Interprétation et traduction des cultures: les catégories de la pensée et du discours anthropologique», p. 51-78. M. Despland, *Comparatisme et christianisme*. Voir aussi F. Boesflug et F. Dunand (éds), *Le comparatisme en histoire des religions*, ainsi que G. Jucquois et C. Vielle (éds), *Le comparatisme dans les sciences de l'homme*.

Le projet comparatif de Max Müller a toujours figuré par contre au programme méthodologique de l'école italienne d'histoire des religions. Le premier représentant de l'histoire des religions en Italie, Raffaele Pettazzoni, inscrivit en effet la comparaison au fondement même de sa méthode. Raffaele Pettazzoni, qui occupa la chaire d'histoire des religions à l'Université de Rome de 1924 à 1959, concevait la comparaison non pas tant comme une mise en évidence des points communs entre formes religieuses similaires, mais bien plutôt comme une mise en lumière des particularités et des originalités des faits religieux entrant dans la formation et le développement des systèmes religieux. Mais le terme même de «systèmes religieux» est mal approprié pour refléter la pensée théorique de Raffaele Pettazzoni, car le grand maître italien ne comprenait pas les traditions religieuses comme des formes religieuses statiques, mais bien au contraire comme des processus dynamiques de développement. «Tout *phaïnomenon* est un *genomenon*», se plaisait-il à répéter, ce qui voulait dire que rien n'était donné en soi, que tout phénomène religieux était fondamentalement un fait historique constituant un moment particulier d'un processus de formation et de développement plus large, à la dynamique duquel l'historien des religions devait accorder toute son attention.

Ce principe méthodologique de base s'accompagnait d'une vision foncièrement singularisante de la comparaison. On parle donc volontiers de «comparatisme historique singularisant» pour l'école italienne d'histoire des religions, et plus particulièrement pour les disciples de Pettazzoni qui forment l'école de Rome (dont les noms les plus fameux sont Ugo Bianchi, Ernesto De Martino, Angelo Brelich et Dario Sabbatucci). À l'opposé de la comparaison morphologique de la phénoménologie de la religion, qui vise la saisie de types universels anhistoriques constitutifs de l'expérience humaine du sacré, le comparatisme historique singularisant de l'école de Rome considère les religions comme des systèmes de choix et de valeurs originaux, créés en réponse à des problèmes historiques spécifiques. Cette approche comparative va donc souligner, par un jeu de contrastes et de différences, les réponses particulières que les différentes civilisations de l'humanité ont trouvées à des problèmes similaires. Ainsi il ne s'agit guère, pour cette tendance, de découvrir des mécanismes généraux susceptibles d'expliquer en tout temps et en tout lieu la structure et le fonctionnement des faits religieux, mais bien au contraire de marquer l'originalité profonde des cultures les unes par rapport aux autres⁶.

⁶ Pour une excellente introduction à l'école italienne d'histoire des religions,

La culture anglo-saxonne, quant à elle, n'a jamais entretenu la même circonspection vis-à-vis du pouvoir généralisant de la comparaison dans l'étude scientifique des religions, même si la critique, souvent d'inspiration postmoderne, d'une comparaison centrée sur la seule saisie du même n'est pas non plus absente de cette aire linguistique. C'est notamment l'œuvre de l'historien des religions américain Jonathan Z. Smith qui a contribué, au cours de ces trente dernières années, à faire de la comparaison un enjeu théorique majeur chez les représentants anglophones de l'étude des religions. Son essai «*In Comparison a Magic Dwells*», datant de 1982, nourrit encore le débat sur la comparaison dans la littérature scientifique anglo-saxonne. Preuve en est le premier fascicule du volume 16, paru début 2004, de la revue *Method and Theory in the Study of Religion*, spécialement consacré à la discussion de l'ouvrage collectif *A Magic Still Dwells* publié en 2000, dont le titre est une référence évidente à l'essai séminal de Smith de 1982. L'ouvrage *A Magic Still Dwells*, édité par Kimberley C. Patton et Benjamin C. Ray, se propose de faire le bilan critique du comparatisme dans l'étude académique des religions de la seconde moitié du XX^e siècle. Il se veut un hommage rendu aux nouvelles pistes fournies par Jonathan Z. Smith dans les critiques souvent teintées d'humour qu'il a formulées à l'encontre des études comparatives de ses prédecesseurs.

Malgré son caractère éminemment critique, l'œuvre de Jonathan Z. Smith n'a jamais cherché à jeter le discrédit sur la réflexion théorique en histoire des religions; au contraire, elle a légitimé l'usage de la théorie dans nos études en démythifiant le caractère sacré qu'on a souvent eu tendance — et qu'on a parfois encore tendance — à lui accorder. Pour Smith, la théorie n'est rien d'autre qu'un modèle d'intelligibilité construit et transitoire résultant de l'imagination créatrice des chercheurs stimulée par des débats propres à une époque donnée de l'histoire des idées. Dans cette optique, la théorie en tant qu'image de la réalité ne vise pas l'établissement de jugements de vérité définitifs sur la nature essentielle des faits soumis à l'investigation scientifique; elle vise tout bonnement une meilleure compréhension de notre environnement culturel par la sélection volontaire et réfléchie, dans celui-ci, de traits considérés comme significatifs en raison de leur pertinence par rapport aux problématiques guidant notre étude.

Ainsi l'idée que la comparaison puisse fonctionner comme un outil servant à l'établissement de catégories et de modèles généraux

voir S. Mancini, «Historicisme absolu et Histoire des religions», p. 14-22.

d'explication ne suscite guère d'effroi chez les chercheurs d'expression anglophone. Il semblerait que la sensibilité ne soit pas bien différente chez les savants germanophones, comme en témoignent par exemple les travaux des Suisses Fritz Stoltz ou Walter Burkert, qui n'ont pas hésité à réfléchir sur l'incidence de l'évolution biologique humaine sur la naissance et le développement de la religion⁷.

* * *

L'invitation de Max Müller à la comparaison gagne de plus en plus d'adeptes dans l'étude académique et scientifique des religions. Nos étudiants sont plus que jamais ouverts à l'idée que la comparaison est une méthode essentielle pour la définition de l'identité scientifique de l'histoire des religions. Néanmoins d'importantes questions méritent d'être clarifiées pour rendre la pratique de la comparaison effective dans l'étude empirique des faits religieux. Car le risque est grand dans nos discussions que nous restions cantonnés dans des considérations purement méthodologiques et que nous négligions les applications concrètes du comparatisme. Il nous faut maintenant aller au-delà d'un plaidoyer général pour la validité de la comparaison comme démarche scientifique. Ce que nos étudiants attendent en effet, c'est une réponse d'ordre pratique aux questions «Que comparer?» et surtout «Comment comparer?». Partisans d'une conception pluraliste de l'étude scientifique des religions, nous avons voulu que, dans ce volume, s'exprime une diversité de sensibilités par rapport à ces questions fondamentales, l'objectif n'étant pas d'élire au final la meilleure approche comparative, mais de favoriser l'interaction et, pourquoi pas, la complémentarité des points de vue.

Yvan BUBLOZ

⁷ Voir notamment F. Stoltz (Hrsg.), *Homo naturaliter religiosus*. Pour illustrer la disposition des anglo-saxons pour l'emploi de la comparaison à des fins théoriques, citons J. Carter, «Comparison in the History of Religions», p. 5-6: «La comparaison est la méthode fondamentale se cachant derrière notre façon de délimiter des domaines intellectuels, de tracer des frontières (aussi floues ou apparemment stables puissent-elles être), de décrire des modèles, d'établir des connexions, d'identifier des parallèles, d'appliquer des théories et d'esquisser des tendances.» Ma traduction.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

- BOESFLUG, François, et DUNAND, Françoise (éds), *Le comparatisme en histoire des religions: actes du colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996)*, Paris, Cerf, 1997.
- BORGEAUD, Philippe, «Le problème du comparatisme en histoire des religions», *Revue européenne des sciences sociales*, 24, 1986, p. 59-75.
- CALAME, Claude, «Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gennep, Platon)», *Revue de l'histoire des religions*, 220/1, 2003, p. 5-62.
- , «Interprétation et traduction des cultures: les catégories de la pensée et du discours anthropologique», *L'Homme*, 163, 2002, p. 51-78.
- CARTER, Jeffrey, «Comparison in the History of Religions: Reflections and Critiques. Introduction», *Method and Theory in the Study of Religion*, 16/1, 2004, p. 3-11.
- DESPLAND, Michel, *Comparatisme et christianisme: questions d'histoire et de méthode*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- DETIENNE, Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.
- FAIVRE, Antoine, «Postface», in Dario SABBATUCCI, *La perspective historico-religieuse: foi, religion et culture*, trad. P. Baillet, Paris, Edidit, 2002, p. 299-308.
- GEERTZ, Armin, & McCUTCHEON, Russell T., «The Role of Method and Theory in the IAHR», *Method and Theory in the Study of Religion*, 12/1-2, 2000, p. 3-37.
- GOTHONI, René (ed.), *How to Do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*, Berlin, Walter de Gruyter, 2005.
- HINNELLS, John (ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Routledge, New York, 2005.
- JUCQUOIS, Guy, et VIELLE, Christophe, *Le comparatisme dans les sciences de l'homme: approches pluridisciplinaires*, Bruxelles, De Boeck, 2000.
- MANCINI, Silvia, «Historicisme absolu et Histoire des religions: l'œuvre de Dario Sabbatucci», in Dario SABBATUCCI, *La perspective historico-religieuse: foi, religion et culture*, trad. P.

- Baillet, Paris, Edidit, 2002, p. 7-26.
- MÜLLER, Max, *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution in February and May 1870*, London, Longmans, Green and Co., 1873.
- PADEN, William E., «Comparison in the Study of Religion», in *New Approaches to the Study of Religion*, vol. 2: *Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi R. Warne eds., Berlin & New York, Walter de Gruyter, 2004, p. 77-92.
- , «Comparative Religion», in *The Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., Lindsay Jones ed., Detroit, Macmillan Reference USA, 2005, vol. 3, p. 1877-81.
- PATTON, Kimberley C., et C. RAY, Benjamin (eds), *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- SHARPE, Eric J., «Comparative Religion», in *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade ed., New York, Macmillan Publishing Company, 1987, vol. 3, p. 578-80.
- SMITH, Jonathan Z., «In Comparison a Magic Dwells», in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 19-35.
- STOLZ, Fritz (Hrsg.), *Homo naturaliter religiosus: gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?*, Bern, Peter Lang, 1997, coll. «*Studia religiosa helvetica*», n° 3.

