

La mort des hommes, la mort des dieux. Réflexions autour de quelques livres récents *

0. Le cheminement épistémologique de l'histoire des religions se présente souvent comme une constante remise en question de son objet d'étude. Qu'est-ce que la religion ? Au cœur de la quête sempiternelle de la définition de ce qu'était hier et de ce qu'est aujourd'hui la *religio* ou la religion, l'influence du judéo-christianisme apparaît souvent comme déterminante. Plusieurs essais de Philippe Borgeaud¹ ont utilement mis en relief le fait que les historiens des religions doivent s'efforcer d'acquérir une conscience plus vive des conditionnements culturels et idéologiques qui opèrent dans leur champ d'investigation. Ainsi, le christianisme, qui entend apparaître comme *la seule vraie religion*, a-t-il proposé des religions polythéistes qui l'ont précédé – en particulier de la religion grecque et de la religion romaine – une lecture qui a lourdement pesé sur l'historiographie des siècles derniers et dont nous restons à bien des égards les héritiers. C'est pourquoi une prise de distance par rapport aux modèles interprétatifs chrétiens, notamment ceux qui furent forgés par les nombreux et importants témoignages des Pères de l'Église sur les religions classiques, est en cours et doit se poursuivre. On peut proposer comme exemple de ce processus le travail de relecture des cultes

* Il s'agit de : P. XELLA (a cura di), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Vérone, Essedue edizioni, 2001, 211 p. ; J. N. BREMMER, *The Rise and Fall of the Afterlife*, Londres - New York, Routledge, 2002, 238 p. ; A. SAMELLAS, *Death in the Eastern Mediterranean (50-600 A.D.)* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 12), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 378 p. ; O. MAINVILLE et D. MARGUERAT (éd.), *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, Montréal - Genève, Médiaspaul - Labor et Fides, 2001, 336 p. ; T. N. D. METTINGER, *The Riddle of Resurrection. « Dying and Rising Gods » in the Ancient Near East* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 50), Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 2001, 275 p. Sur le même thème, on signalera encore W. SCHWEIDLER (éd.), *Wiedergeburt und kulturelles Erbe. Reincarnation and Cultural Heritage. Ergebnisse und Beiträge des Internationalen Symposiums der Hermann und Marianne Straniak-Stiftung, Weingarten 1999* (West-östliche Denkwege, 3), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2001, 391 p., qui fait l'objet d'un compte rendu dans cette revue (*LEC* 71 [2003], p. 187-188), de la part de D. Donnet.

1. Ph. BORGEAUD, « Qu'est-ce que l'histoire des religions ? », *Équinoxe. Revue romande des sciences humaines* 21 (1999), p. 67-83 ; Id., « Religion romaine et histoire des religions : quelques réflexions », dans Ph. BORGEAUD et Fr. PRESCENDI (éd.), *Actes du Colloque « Wissowa 2002 : cent ans de religion romaine »* (= *Archiv für Religionsgeschichte* 5 [2003]), p. 119-130.

dits à mystères opéré par Walter Burkert² qui a bien montré ce que cette catégorie a d'approximatif, ce qu'elle doit à la fois à la patristique et à la vision christianocentriste de l'histoire des religions.

Les ouvrages que je me propose de présenter ici affrontent tous, d'une manière ou d'une autre, la question de la mort et du statut *post mortem* des hommes, mais aussi des dieux. Or, à cet égard, comme le note P. Xella dans la Préface du volume dont il est l'éditeur, le christianisme a toujours entendu souligner la nouveauté de son message qui se résume par le « scandale de la croix », *cioè l'incredibile realtà dell'unico Dio che scende sulla terra acquistando la natura umana fino alle conseguenze più estreme*³. De ce point de vue, les dieux païens peuvent apparaître comme radicalement différents, une différence que les auteurs chrétiens des premiers siècles soulignèrent à l'envi, en insistant notamment sur l'évhémérisme risible de leurs adversaires. En effet, par opposition au Dieu du christianisme (la vraie *religio*), un Dieu fait homme, on trouve, dans les religions polythéistes (la *superstitio*), des hommes devenus dieux et promus à une condition aussi immuable que factice. De ce point de vue, les quelques cas de dieux païens qui meurent et reviennent à la vie étaient une source de confusion aux yeux des auteurs chrétiens et étaient donc appréhendés par le biais du schéma récurrent et passablement pervers de *l'imitatio diabolica*. Une sorte de démon aurait en effet inspiré à ces dieux polythéistes, mourant et renaissant, des comportements tout à fait analogues à ceux qui fondent la saine piété chrétienne. Le diable, en somme, aurait brouillé les pistes pour tenter d'interférer négativement avec le parcours providentiel de l'histoire qui conduit tout naturellement à la religion. La matrice évolutionniste, déjà sensible chez les Pères de l'Église au sein d'une vision théologique et téléologique, a profondément influencé l'approche des religions antiques, les polythéismes classiques ayant longtemps été considérés comme une étape intermédiaire vers l'affirmation du monothéisme, en particulier du christianisme. Les savants de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle – je songe à des noms comme Frazer, Usener, Wissowa ou Cumont – ont, chacun à leur manière, été marqué par cette orientation dont on s'efforce aujourd'hui de se départir. Le moment est donc peut-être venu de reconsidérer une série de questions de contenu et de méthode, notamment le rapport des hommes et des dieux à la mort, qui constitue indubitablement un enjeu essentiel du discours religieux. Ce sera l'occasion de revenir, dossiers à la main, sur la délicate question du positionnement de l'histoire des religions par rapport au christianisme. Ce pourrait aussi être une invitation à repenser certaines catégories conceptuelles de l'histoire des religions, par exemple la division traditionnelle entre le monde des dieux et le monde des hommes. Car en définitive, quelle est la nature d'un dieu ? Est-il forcément immortel ? L'examen de la pratique rituelle, par exemple, révèle à quel point ces catégories étaient proches, voire se superposaient, ce qui montre que l'expérience de la mort ne constituait peut-être pas une frontière ontologique aussi prégnante qu'on l'a longtemps pensé. Si les dieux et les héros du monde grec recevaient des sacrifices tous comptes faits similaires⁴, c'est parce que les héros, dès le moment

2. W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 1992 (éd. or. : Londres, 1987).

3. P. XELLA, *Quando un dio muore...*, *op. cit.* (n. *), p. 1.

4. G. EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, *Kernos* suppl. 12, Liège, 2002, en part. p. 330-334, avec la conclusion de l'A. : *It remains possible that*

où leur culte n'était plus purement funéraire et lié à une tombe, pouvaient être considérés comme les égaux des dieux, donc que ces catégories n'étaient pas ressenties comme séparées par une frontière rigide, étanche.

1. Les deux livres de Xella et Mettinger constituent un diptyque intéressant sur la catégorie des *dying and rising gods* frazériens. Dans les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix, cette catégorie a été vivement remise en question, comme elle l'avait déjà été dans les années trente suite aux publications de Frazer. Il n'est en effet peut-être pas inutile de rappeler que Frazer publia en 1906 un volume intitulé *Adonis, Attis, Osiris : Studies in the History of Oriental Religion*, avec une deuxième édition en 1907 et une troisième en 1914, comme volume IV, 1-2 de la troisième édition du *Golden Bough*, qui fait suite au volume III intitulé précisément *The Dying God*. Frazer consacra, par ces publications, une catégorie, dont Adonis était pour lui l'incarnation par excellence : celle du dieu qui meurt et revient à la vie, expression, sur le plan divin, du cycle de la nature, de la végétation qui meurt et renaît annuellement. Les clés de lecture de Frazer sont à la fois le naturalisme et l'évhémérisme, puisque ces dieux, symboles du cycle végétal, sont aussi des rois divinisés. Les théories de Frazer jouèrent d'un succès réel et d'un impact non négligeable dans le grand public, ce qui explique sans doute qu'elles continuent à exercer une influence non négligeable sur certains historiens des religions. Les comparatistes y ont alors vu la possibilité de contextualiser le christianisme et la nouveauté de son message, dont il a été question ci-dessus. Jésus n'était au fond que l'héritier, l'avatar ultime d'une tradition largement pré-existante. Cela dit, on s'aperçut assez rapidement que le grand « conteneur » des *dying gods* masquait une diversité non négligeable et que les témoignages relatifs à ces figures divines étaient souvent tardifs et victimes d'une sorte d'*interpretatio Christiana* qui plie les réalités païennes aux schémas chrétiens, en particulier celui de la mort et de la résurrection. On le voit : on se trouve face à une situation complexe d'interférences réciproques.

Face à ces difficultés, deux approches nous sont proposées. Mettinger, qui est un spécialiste de l'Ancien Testament, explore ce qu'il appelle l'« énigme de la résurrection », c'est-à-dire qu'il vérifie, par le biais d'une exploration très minutieuse des divers dossiers (Baal, Melqart, Adonis, Eshmun, Osiris, Dumuzi), s'il est légitime ou non d'isoler une catégorie de dieux proche-orientaux qui ont en commun une expérience de mort et de retour à la vie. Loin de toute naïveté, avec une approche très rationnelle, qui ne peut être considérée comme du positivisme pur et simple, Mettinger reconstruit patiemment l'édifice, en y introduisant les nuances qui manquaient chez Frazer, et qui sont le fruit de près de cent ans de recherche. Son travail est extrêmement documenté et minutieux⁵, convaincant dans la mesure où l'on doit effectivement constater une série de convergences qui ne justifient sans doute pas un *Idealtyp* comme celui qu'avait artificiellement créé Frazer, en simplifiant exagérément le discours, mais qui attirent néanmoins notre attention sur un *pattern*, un schéma mythico-rituel où, selon des modalités diverses

the fact that the hero was dead was in itself not considered as being of central importance (p. 334).

5. Cf. mon compte rendu détaillé à paraître dans *Biblica* 2004. Excellente mise au point historiographique sur le sujet aux p. 15-53, que l'on lira de préférence à celle, trop brève, qui figure dans le volume de Xella, p. 5-11.

mais analogues, des dieux meurent et reviennent à la vie. Là où, me semble-t-il, l'excellent travail de Mettinger aurait pu et dû aller plus loin, c'est d'une part dans la signification, ou l'éventail de significations, attribuable à ces épisodes et, d'autre part, dans la confrontation avec la mort et la résurrection du Christ. Pour le premier aspect, Mettinger en reste aux thèses naturalistes de Frazer. Sans passer sous silence la dimension salvatrice, déjà mise en évidence par Baudissin en 1911 dans son *Adonis und Esmun*, Mettinger ne lui donne pas assez de relief : si la lecture naturaliste constitue sans aucun doute un degré « zéro », la dimension « sociale », collective est, me semble-t-il, le degré ultérieur et analogue. De même que la nature meurt et renaît, la société tout entière, hommes et dieux, rois et sujets, se régénère annuellement. L'expérience de la nature est immédiate, mais elle fonctionne aussi comme un code qui, transposant les valeurs concernées de la nature à la culture, explique en définitive le sens et la fonction de la condition mortelle de l'humanité. Par ailleurs, en ce qui concerne le rapprochement possible des *dying and rising gods* avec le Christ, Mettinger liquide un peu rapidement le problème dans les conclusions de son volume en posant, de manière quelque peu péremptoire et apodictique, une distance radicale entre les deux. La question mériterait d'être affrontée de manière plus explicite et plus approfondie.

2. Xella et ses collaborateurs partent du même dossier, mais le déconstruisent, dans le sens où ils décomposent la catégorie frazérienne pour souligner l'hétérogénéité des cas envisagés et, par conséquent, ce qu'ils considèrent comme l'inutilité théorique et pratique (ou mieux heuristique) du concept de *dying and rising god*. Dans la Préface, Xella insiste sur la portée idéologique de la problématique : existe-t-il ou non des antécédents historiques, voire génétiques du Christ qui meurt et ressuscite ? Y a-t-il, sur ce plan, entre la tradition chrétienne et le paganisme, une continuité substantielle ou bien le christianisme a-t-il accompli un saut décisif ? Ces questions sont légitimes, mais on a l'impression, au terme du livre, qu'elles ne reçoivent pas vraiment de réponse. Le volume déconstruit très utilement la catégorie frazérienne et propose une mise au point très bien documentée sur une série de personnages divins (Osiris, Baal, Adonis, Telipinu, Attis, Déméter et Perséphone, Dionysos), mais cette approche fragmentaire, « monographique » laisse le lecteur sur sa faim. On perçoit en effet très bien ce qui différencie un personnage de l'autre, mais l'on ne comprend pas si cette diversité exclut toute possibilité de rapprochement typologique (tel que le propose Mettinger et tel qu'il existe *de facto* dans le volume de Xella ; seuls quelques A. du volume prennent explicitement position à ce sujet au terme de leur contribution) et si ces expériences préfigurent ou non (Comment ? Dans quelle mesure ?) le modèle chrétien. Au fond, on perçoit une tension non résolue dans ce volume : d'une part, la volonté des comparatistes de tirer le christianisme de son isolement (par exemple en rapprochant Baal du Christ⁶, donc en travaillant implicitement en série), mais, d'autre part, le refus d'enfermer dans une seule catégorie des figures divines ressenties comme trop différentes, deux approches qui sont en fait partiellement contradictoires.

6. Les A. soulignent, p. 11, dans une contribution collective, l'absence suspecte (à leurs yeux) du Baal ougaritique dans les études sur les *dying gods*, ce qui n'est nullement le cas de Mettinger. Ce reproche, qui me semble discutable, apparaît encore dans l'essai de Xella sur Baal, p. 82.

Les divers essais qui constituent le volume sont néanmoins d'un grand intérêt et montrent à quel point les expériences de mort et de retour à la vie peuvent être différentes : Osiris meurt, mais continue à être présent sur terre et *dans* la terre par le biais de diverses manifestations naturelles (par exemple la crue du Nil, le blé qui germe, etc.) ; Dumuzi meurt, comme tous les rois, mais fait dès lors partie des divinités qui, depuis l'au-delà, agissent en faveur de la communauté humaine ; Telipinu, victime d'un accès de colère, se soustrait au rapport avec les hommes, disparaît, se cache puis finit par abandonner son état de latence qui avait créé une situation de crise cosmique ; Baal lutte contre la mort, doit s'y soumettre, mais revient à la vie et conserve, suite à cette expérience de catabase, des fonctions de dieu chthonien, guérisseur, peut-être même « sauveur », Dionysos est découpé en morceaux, cuit et mangé, et pourtant il renaît, etc. *Why a god must die* est la question que pose très justement I. Chirassi au terme de ce travail collectif de révision : quel est le sens de ces récits mythiques et de leur actualisation dans le rite ? Elle y cite utilement un passage de Brelich : *La salutare reazione contro le generalizzazioni affrettate non deve condurre all'eccesso opposto, cioè al disconoscimento di quanto, malgrado i caratteri specifici, sia comparabile nei singoli casi, essa non deve mirare ad abolire ma a correggere la comparazione*⁷. L'éventail narratif des situations de vie et de mort, de reproduction et de violence, apparaissent comme autant d'articulations possibles, au sein des divers contextes historiques et culturels, de la dialectique centrale pour le destin de chaque homme et de l'humanité tout entière, mais on a du mal à y distinguer un fil conducteur de type historico-comparatif. I. Chirassi est de l'avis que le dossier syro-phénicien, celui des divers Baals, est le plus « brûlant » et qu'il constitue un *antefatto storico importante per la ierogenesi del mistero cristiano. Un mistero che, come tutto ciò che appartiene al bricolage del mito e della storia, dovrà essere comunque un mistero diverso* (p. 207). On pourrait peut-être se demander si, face aux limites du comparatisme de courte portée, une voie ne pourrait pas être, pour les historiens des religions, de s'adonner plus librement à un comparatisme « réactif », tel que le prône Marcel Detienne⁸, c'est-à-dire un comparatisme ample qui sorte des cadres culturels homogènes, donc de la logique des « ressemblances » si difficiles à traduire en termes d'histoire, de genèse, d'influences, et vise à faire réagir, comme dans l'éprouvette d'un laboratoire, des situations typologiquement analogues, mais culturellement distantes. Bref, le volume de Xella nous invite, une fois encore, à repenser le statut épistémologique du comparatisme comme instrument de travail privilégié de l'histoire des religions et à revoir l'épineuse question du rapport entre le christianisme et les « autres religions ». C'est dire combien sa lecture est stimulante.

3. Le volume de Bremmer, issu de conférences données en 1995 à l'Université de Bristol, reprend une série de thèmes chers à l'A., avec la clarté et la profondeur que ses lecteurs lui connaissent. Ici aussi, l'empreinte du christianisme est forte : nous sommes profondément redevables à l'imaginaire judéo-chrétien de l'au-delà, si bien qu'il est effectivement très utile de montrer que ce qui pourrait nous apparaître comme des « donnés » universels et éternels (comme

7. A. BRELICH, *Quirinus : una divinità romana alla luce della comparazione*, SMSR 31 (1960), p. 63-119.

8. M. DETIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris, 2000.

les concepts de paradis, de « ciel », d'« enfer », d'« immortalité de l'âme », etc.) est en fait le fruit d'un processus foisonnant d'« inventions » qui n'a rien de linéaire et sollicite toutes les cultures et toutes les époques. Bremmer a, pour sa part, concentré son attention sur le monde grec, juif et pré-chrétien. Il démontre, sans équivoque possible, que le pythagorisme et l'orphisme ont joué un rôle décisif dans l'émergence d'une conception immortelle de l'âme dans le courant du V^e siècle av. J.-C., tout en soulignant bien ce qui différencie le premier courant du second. Mais alors, d'où le pythagorisme a-t-il puisé l'idée de réincarnation : influence du chamanisme, de l'Inde, de la Perse ? Bremmer dénonce à bon escient les faiblesses de l'interprétation chamanique qui a occupé tant de place dans les œuvres de Meuli et de Dodds. Le chapitre 4, intitulé *The Resurrection from Zoroaster to Late Antiquity* (p. 41-55) est celui que recourent le plus les deux volumes envisagés ci-dessus. L'idée d'une résurrection du corps est totalement étrangère à la culture grecque et romaine, tandis qu'elle est centrale, dans toute sa complexité (cf., *infra*, le volume de Mainville - Marguerat), dans le dogme chrétien. Quelles sont les racines préchrétiennes de ce concept qui prend son envol avec la prédiction de Paul ? On peut certainement invoquer les conceptions pharisiennes, qumraniennes et esséniennes, mais ni d'un côté ni de l'autre, il ne s'agit d'un concept central. D'autre part, on n'oubliera pas que le II^e siècle av. J.-C., celui de la révolte des Maccabées contre les Séleucides, voit l'essor des attentes messianiques et eschatologiques, parallèlement à la diffusion de la répression et des épisodes de martyres, comme ce sera plus tard le cas, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, avec le début de la persécution romaine envers la christianisme naissant. Peut-on, au-delà de ces racines proches, suspecter l'existence de racines plus lointaines, en particulier dans le zoroastrisme des Perses ? C'est peu probable. Le zoroastrisme reste en effet une réalité mal cernée, ce qui n'empêche nullement d'envisager la possibilité d'une influence perse sporadique sur l'idéologie religieuse juive et chrétienne, de même qu'en retour on est tenté de déceler une influence chrétienne, en particulier dans le domaine de la résurrection, sur le zoroastrisme lui-même. L'exposé de Bremmer a le mérite de montrer que l'Antiquité tardive, comme l'ont déjà indiqué Robin Lane Fox et d'autres, ne peut être envisagée comme un univers traversé par deux rails parallèles, celui des cultes païens et celui du christianisme, et qu'il serait erroné de vouloir nécessairement établir une généalogie à sens unique des uns vers l'autre ou vice versa. Ainsi, en ce qui concerne les *dying and rising gods* frazériens, ainsi que les cultes à mystères qui souvent sont en rapport avec eux, on commence à saisir, notamment depuis les travaux de Burkert⁹, une dynamique complexe de va-et-vient entre les modèles orientaux, parfois très archaïques (comme le sumérien Dumuzi !), et la formulation chrétienne. La conception d'un Dieu qui meurt et ressuscite est probablement à mettre en rapport avec les traditions relatives à certaines divinités sémitiques qui vivent des expériences similaires, mais elle est aussi redevable des cultes dits à mystères qui se développent plus tard autour de certaines de ces divinités (Attis, Osiris, Mithra, etc.) et qui subissent à leur tour l'influence du modèle chrétien de la résurrection comme étape essentielle du salut de l'homme. De ce point de vue, la critique de Bremmer aux thèses défendues par

9. W. BURKERT, *op. cit.* (n. 2).

Jonathan Z. Smith, dans son *Drudgery Divine*¹⁰, semble tout à fait fondée. La prise de conscience des conditionnements idéologiques opérant dans l'historiographie des religions ne doit pas conduire à une paralysie, à un repli sur soi-même, à une sorte d'isolement, voire d'isolationnisme intellectuel. En somme, Bremmer montre bien que la vision évolutionniste qui conduit des *dying gods* au Christ a fait son temps : la situation est bien plus complexe et nécessite mille nuances que l'on est en mesure d'introduire grâce à une perception de plus en plus fine de l'Antiquité tardive et de la phase de transition entre paganisme et christianisme.

Dans les chapitres qui suivent, Bremmer s'intéresse à la manière dont se structure l'*Afterlife* chrétien des débuts, caractérisé par la résurrection et la vie éternelle. On y sent travailler à la fois les traditions juives du Second Temple et les apports néotestamentaires, sans oublier les conceptions gréco-romaines qui avaient déjà développé le binôme corps-âme. Dans le chapitre 6, Bremmer explore les pratiques de nécromancie antique et de spiritualisme moderne, bref le dialogue qui s'instaure entre les vivants et les morts, tandis que le chapitre final est consacré aux *near-death experiences* dans les mondes ancien, médiéval et moderne, qui peuvent s'avérer profitables pour préciser les contours concrets de l'au-delà dans l'imaginaire individuel et collectif. L'ouvrage contient encore une série d'appendices fort intéressants : sur le rôle du Christ dans la christianisation, donc sur le nom de « Chrétiens » adopté par les nouveaux groupes religieux ; sur l'origine du terme paradis (utilisé par la LXX pour traduire *gan eden* dans le livre de la Genèse) ; enfin sur un texte trouvé près de Nag Hammadi, la Vision de Dorothée, qui décrit le palais céleste de Dieu.

4. La caractéristique majeure du volume collectif publié par Mainville et Marguerat est son optique christianocentriste : « Outre de pallier le faible niveau d'information sur le sujet (= la résurrection), l'objectif du livre est de mieux cerner la conception chrétienne de la résurrection (p. 11). » Voilà qui a le mérite d'être clair. Il s'agit de réfléchir sur « la genèse de la foi résurrectionnelle » et de montrer « comment elle s'est articulée autour d'une vision du monde et de l'histoire ». Les éditeurs ont donc convoqué des spécialistes pour envisager les divers apports possibles : celui de l'Égypte et de la Mésopotamie, qu'envisage L. Karkajian, celui du judaïsme, pris en considération par C. Grappe et celui de l'hellénisme traité par M.-F. Baslez. Le premier A. ne prend guère en compte – et c'est dommage – la typologie des *dying and rising gods* de Mésopotamie et d'Égypte, se contentant de souligner la distance qui sépare à la fois l'Égypte de la Mésopotamie en matière d'idéologie funéraire et celles-ci du christianisme. En ce qui concerne le judaïsme, C. Grappe montre bien les racines vétértestamentaires du judaïsme et identifie deux « crêneaux conceptuels » qui du reste s'interpénètrent fréquemment : d'une part, une résurrection liée au temps eschatologique, d'autre part, une résurrection liée à la dimension spatiale d'un au-delà qui signifie la proximité de Dieu. Enfin, la contribution de M.-F. Baslez, qui est la plus intéressante de notre point de vue et qui recoupe en partie les travaux de Bremmer, du reste cités, montre comment émerge la notion d'immortalité de l'âme, donc de

10. J. Z. SMITH, *Drudgery Divine : on the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Londres, 1990.

foi en la survie, une croyance qui trouvera son expression la plus évidente dans les religions à mystères. Leurs rites tout à fait particuliers répondent à un processus d'identification (μίμησις) du fidèle au dieu dont on espère partager la condition immortelle. La frontière entre hommes et dieux s'estompe, de même qu'entre mortalité et immortalité. Or, au départ, depuis Homère, l'homme est doté d'un corps radicalement différent de celui des dieux : périssable le premier, immuable le second. Avant même d'élaborer des théories relatives à l'immortalité de l'âme, les Grecs s'efforcèrent donc de gagner l'immortalité sur terre, par leurs exploits, militaires surtout, par le κλέος, la mémoire collective de l'individu qui survit au sein de son groupe. Ce type de mémoire prit rapidement une tournure rituelle : des rites commémoratifs se déroulaient près du tombeau du héros défunt et facilitaient la médiation entre le monde humain et le monde divin qui accueillait le défunt. Quant aux rites d'apothéose, ils supposaient, quant à eux, la disparition de toute trace de présence corporelle, tangible et sanctionnaient en même temps la reconnaissance collective du changement de statut. On mesure aisément la distance qui sépare l'anthropologie grecque (y compris dans son évolution vers une théologie) de la christologie, ou plus généralement de l'espérance judéo-chrétienne en une résurrection du corps.

Toutes les contributions suivantes se concentrent sur la matière proprement chrétienne : les formules linguistiques inventées par les premiers chrétiens pour traduire l'expérience de la résurrection (éveil, relèvement, vie, exaltation) ; les récits relatifs aux manifestations du Christ ressuscité et leur caractère de *vision*, plus ou moins subjective ; l'étude des credos et des hymnes contenus dans le Nouveau Testament relatifs à la résurrection ; la fonction théologique et le caractère historique des apparitions du Christ ressuscité, apparition de caractère missionnaire et catéchétique ; un examen du chapitre 16 de Marc relatant la découverte du tombeau vide ; l'importance du thème de la résurrection en Luc et dans les *Actes des Apôtres*, et son impact dans l'histoire des premières communautés chrétiennes ; l'eschatologie johannique qui présente la résurrection comme une réalité présente et non un don à venir, eschatologique ; le thème de la résurrection dans l'*Apocalypse* de Jean ; les récits d'apparition dans la littérature apocryphique chrétienne ; la perspective paulinienne quant à la résurrection, avec une pluralité d'images parfois contradictoires qui permettent un élargissement progressif de l'horizon de la révélation ; le thème de la résurrection dans l'*Épître aux Colossiens*, avec la dialectique présent-avenir pour la réalisation de la promesse ; enfin, pour clore ce très riche volume, une étude sur l'avenir de l'idée de résurrection, qui pourrait être modernisée par le biais du concept de « recréation », recréation de Jésus, de l'humanité, du cosmos, unis par une solidarité profonde.

5. Enfin, le volume d'Antigone Samellas, issu d'une thèse de doctorat présentée à Yale, propose une approche de type sociologique qui s'efforce de cerner la manière dont la christianisation affecta l'Orient romanisé, entre 50 et 600 apr. J.-C., en utilisant comme fil conducteur les conceptions funéraires. C'est donc le moment de transition entre paganisme et christianisme qui est disséqué, dans le sillage des travaux de Nock, Lane Fox, MacMullen, et bien d'autres. L'A. part du constat de l'existence d'une vision sereine de la mort et de l'au-delà de la part des populations de l'Orient romain, au point qu'elle parle d'*era without eschatological anxieties*. La théologie juive et les doctrines philosophiques grecques (notamment le néoplatonisme) proposaient d'ailleurs déjà des idées suscepsi-

bles de dialoguer avec le dogme chrétien de la résurrection du Christ. Au niveau de la dimension psychologique de la foi, le christianisme renforça la voie ascétique du salut, de la maîtrise des passions, en vogue dans certaines religions païennes (en particulier les religions à mystères) et dans les grandes écoles philosophiques. Là, en revanche, où le christianisme proposa un modèle radicalement nouveau, c'est dans le concept d'incarnation : un Dieu fait homme, en contradiction évidente avec le principe traditionnel de la transcendance divine que partageaient Juifs et Grecs. La difficulté d'accepter cette nouvelle vision du divin donna du reste naissance à une série d'hérésies qui s'efforcèrent notamment de concilier l'incarnation, la transcendance et la résurrection. Autre nouveauté significative : la commémoration et le culte des morts, la monumentalisation suscitée par le culte des reliques, bref une attitude qui ne considérait plus la mort comme on le faisait dans l'Ancien Testament notamment, à savoir comme une sphère impure, de « pollution », un tabou, mais plutôt comme une sphère hautement sacrée. Cette évolution est sensible à la fois dans le domaine de l'épigraphie et de l'iconographie funéraires, où l'on relève notamment l'éclipse du portrait funéraire pourtant si populaire dans l'art romain.

Une nouvelle sensibilité religieuse et sociale vit ainsi le jour, car le chrétien ne répugnait plus au contact avec les morts, les malades, les lépreux, les marginaux. L'A. sonde aussi l'impact de ces transformations au niveau supérieur de la hiérarchie chrétienne qui se met en place, à savoir dans le rituel tel qu'il est pratiqué par les évêques et dans l'idéologie sociopolitique qui en résulte. La consolidation de la hiérarchie ecclésiale, bien plus rigide et autoritaire que l'organisation païenne correspondante, conduit à une exaltation du charisme (hérité directement du charisme impérial) et des miracles attribués à l'élite religieuse (moines et évêques), notamment dans le cadre des oraisons funèbres, avec des retombées concrètes (notamment les dépositions *ad sanctos*) et sociales (le développement des pratiques de charité collective). Une nouvelle élite se développe, qui était jadis liée à la vie civique et au culte des empereurs, à l'évergétisme et à la célébration rhétorique des vertus traditionnelles. Elle adopte de nouveaux modèles de référence, dans le cadre d'un IV^e siècle qui se caractérise par un durcissement de la fiscalité et par la perte de ses privilèges économiques et sociaux. Cette nouvelle élite pratique la charité, le renoncement aux biens matériels et souligne la valeur de l'engagement spirituel, s'efforçant de la sorte de s'approprier, dans le sillage des évêques et des prédicateurs, une nouvelle forme de charisme social.

Au terme de son parcours, l'A. fait utilement le point sur la question controversée du succès du christianisme et s'aligne en partie sur la *coercition thesis* défendue par R. MacMullen. La victoire du christianisme serait due à une imposition venue d'en haut, à coup de miracles, de stratégies rhétoriques et rituelles qui mettaient l'accent sur les phénomènes surnaturels (miracles, résurrection), comme signes d'une supériorité indéniable du christianisme, ce que confirmait par ailleurs le sacrifice de ses nombreux martyrs. Mais l'imposition verticale ne suffit pas à rendre compte d'un phénomène aussi profond que la christianisation de l'Orient et de l'Occident. La dimension sociale et transcendantale du christianisme a certainement drainé bien des individus, simples citoyens et intellectuels, prêts à embrasser une nouvelle morale qui prenait davantage en compte les besoins des plus démunis. Il ressort en tout cas de l'analyse d'A. Samellas l'image d'une grande fluidité, tant sur le plan de l'orthodoxie que sur celui des pratiques, d'une transition progressive et d'une perdurance séculaire de l'esprit du paganisme.

*

La lecture en parallèle des cinq ouvrages ici présentés, en dépit de leur relative diversité d'approche et de thématique, est très instructive. Elle permet de constater, d'une manière générale, l'existence d'une tendance historiographique à relativiser certaines frontières conceptuelles jadis fermement établies : hommes / dieux, paganisme / christianisme, Antiquité / Moyen Âge. On y verra sans doute l'esprit postmoderne à l'œuvre dans l'histoire des religions, mais aussi une occasion de s'interroger sur le statut et les modalités d'application de certains instruments méthodologiques réputés importants : le comparatisme, d'une part, la typologie de matrice plus ou moins phénoménologique, d'autre part. On a parfois la sentiment que notre époque déconstruit allégrement, mais qu'elle reconstruit avec peine. Si la frontière entre les hommes et les dieux, au sein des polythéismes anciens, n'est plus la condition présumée immortelle des premiers et mortelle des seconds, de quoi est faite la différence ontologique entre ces deux catégories ? Voilà une question qui méritera certainement de retenir l'attention des historiens des religions.

Corinne BONNET
Via Sorelle Tetrizzini, 47c/905
I-00139 ROMA
ITALIE
corinne.bonnet@virgilio.it