

La lente et patiente investigation d'un herméneute

*Le merveilleux et l'étrange dans l'exégèse coranique*¹, de Wahîd al-Sa`fî, Maître de Conférences de lettres arabes à la Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, est la version intégrale d'une thèse d'État qui a été soutenue le 15 mai 2001 à la faculté des lettres de La Manouba.

Les raisons d'un choix

La thèse de Wahîd al-Sa`fî est déroutante. La tâche fixée par le chercheur porte sur l'étrange et le merveilleux dans le texte de l'exégète Ibn Kathîr (1300-1373).

Ce qu'il convient de connaître, c'est qu'entre l'avènement du Coran et celui de l'exégèse qui en rend compte, il s'est écoulé un temps plus ou moins long qui dépasse un siècle. Cette thèse met en évidence cet éloignement dans le temps qui sépare l'apparition du texte sacré de celle de la glose et du commentaire.

On sait qu'il y a plusieurs commentateurs du Coran. Mais, l'auteur de la thèse choisit Ibn Kathîr. Pourquoi ce choix ? C'est parce que celui-ci présente le texte le moins encombré par les questions et les recherches qui ont trait aux aspects juridique et rhétorique. Le commentaire d'Ibn Kathîr fait plutôt intervenir un savoir puisé dans les mythes, les contes et la culture ancienne. Il mobilise cette culture archaïque pour expliquer, décrire et narrer certains événements, tels que l'origine du monde, la fascination de la femme par le mal, le voyage, le salut, l'exode, etc.

La thèse de Wahîd al-Sa`fî insiste sur le fait qu'il n'est pas question de récit dans le Coran. Ce sont plutôt l'exégèse, la glose ou le commentaire qui développent amplement tel ou tel récit se rapportant à tel ou tel événement signalé dans le livre saint. D'après le *Dictionnaire Sémiotique* de Greimas que l'auteur cite, le récit suppose l'existence d'un agent, d'une action, d'un narrateur, d'un commentateur et d'un lecteur ou auditeur auquel s'adresse le conte. Or, le Coran

¹ *al-'Ajîb wa l-gharîb fî kutub tafsîr al-qur'ân*, Tunis, Tibr al-Zamân, 2001, 765 p., 21 x 29,7 cm.

est dépourvu de ces ingrédients du récit parce que le seul acteur est Dieu, l'Unique, le Tout puissant. Et que dire des prophètes ? Ils ne sont que de simples messagers. Il n'existe, alors, ni héros, ni narrateur, ni commentateur, ni destinataire. A peine le récit démarre-t-il, dans le Coran, le temps d'un bref instant, que le refrain qui scande le rythme et le souffle reprend sous forme d'un constant appel intimant l'ordre aux croyants de ne plus oublier Dieu et de ne croire qu'en lui exclusivement.

D'après la thèse d'al-Sa'fi, le récit proprement dit n'a pris, par conséquent, consistance qu'avec l'avènement de l'exégèse, qui ajoute, surajoute, fait appel aux mythes, aux contes, aux cultures de différentes peuplades, y compris celles qui proviennent de l'Inde, de la Mésopotamie ou de l'ancienne Égypte.

Conceptualiser ou narrer ?

Ce qui prime dans cette thèse, c'est la narration : on la lit comme on lit un roman, un récit ou un conte. On s'attendait à une démarche conceptuelle qui redistribuerait la matière à élucider selon des paradigmes différents.

La thèse d'al-Sa'fi ne traite pas ce matériau narratif et descriptif dense en le soumettant à l'analyse conceptuelle. La recherche récolte d'abord cette narration foisonnante en l'ordonnant, puis en la distribuant en six parties qui sont en fait des axes thématiques ou bien encore des étapes successives d'une narration linéaire. On suit, par conséquent, un schéma d'enquête linéaire et non pas spiral, dialectique et conceptuel. Le résultat, c'est qu'on prend beaucoup de plaisir à suivre cet agencement narratif et descriptif, à prendre connaissance des multiples versions qui se succèdent dans la glose d'un fait. Mais, on n'accède pas, pour autant, à une vision surplombante et synthétique de façon à pouvoir détenir les concepts clés qui rendent compte d'une manière syncrétique de ce réseau narratif et thématique.

Dans cette recherche, le conceptuel n'intervient pas pour subsumer le narratif et le descriptif. Pourtant, les opérations intellectuelles engagées sont multiples : le constat, la compilation, la comparaison, la compulsion, la confrontation, la réécriture, la retranscription, la reprise, la reconstruction, la narrativisation, etc. Mais, à aucun moment,

on ne perd le plaisir de poursuivre la lecture de cette thèse. Car, celle-ci est écrite dans un style limpide et qui emprunte certains procédés propres au style de Taha Husayn : le chercheur interpelle le lecteur, opte pour une syntaxe qui se soucie de l'harmonie, de l'ordre et de l'équilibre des propositions dans la phrase. Le choix du vocabulaire et l'articulation des phrases rendent bien cet effet de clarté.

Une disposition triadique

Dès le premier chapitre de la première partie, le ton est donné : le récit narre le début de la création du cosmos. On l'a déjà signalé : le récit ne débute pas avec le Coran, mais avec l'exégèse. Le premier élément relevé est l'eau. La terre s'était séparée du ciel à la suite d'un acte violent. On constate, alors, que ce qui caractérise le récit arabo-islamique, c'est la simplicité. C'est un récit sommaire qui exclut l'épisode des conflits et de la confrontation, élude la complexité tragique qu'on rencontre dans des versions que proposent d'autres cultures.

Le récit de la création du cosmos est soutenu par une composante triadique : Adam, Satan et Ève. La distribution des rôles affecte Adam d'un signe positif. Satan est, en revanche, le parangon du mal, et Ève se situe à mi-chemin entre les deux pôles. Dans l'imaginaire que déploie le récit, elle est l'image de la séduction et des appâts corporels. Elle est la cause de la finitude de l'être. Mais Ève peut être sauvée : elle peut être une femme idéale ou bien une mère exemplaire. Cette composante triadique est le schéma matriciel à partir duquel vont être générés les autres récits.

La troisième partie porte le titre : *Le retour au début*. Le premier chapitre de cette partie narre la chute d'Adam et son séjour sur terre, accompagné d'Ève et de Satan. Sur terre, Caïn, fils d'Adam, assassine son frère Abel. En fait, ce récit n'est que le simulacre du premier schéma narratif. On constate que le récit exploite les catégories du merveilleux et de l'étrange pour ajouter d'autres motifs qui l'enrichissent. Par exemple, il est question, ici, d'un corbeau. Un corbeau tue un autre corbeau et l'inhume. Par un raisonnement analogique, Caïn imite celui-ci. Ainsi, dans l'imaginaire, le corbeau est le symbole du deuil. Son ululement ou son croassement annoncent la mort.

Il est question aussi de la rancune de Satan. Pour se venger, ce dernier profane la terre. Alors, Dieu envoie Idris qui échoue dans sa mis-

sion. Il délègue ensuite Noé qui échoue également. L'intervention de Dieu est devenue nécessaire, par conséquent, et ce fut le déluge. Le chercheur déduit que Satan est un personnage clé qui, dans la trame du récit, permet le passage du schéma abstrait à un univers merveilleux et étrange qui stimule l'imaginaire.

Il faut noter que le récit du déluge n'est pas, à l'origine, un récit arabo-musulman. Beaucoup d'autres peuplades très anciennes connaissaient ce récit. Mais chaque culture l'a modifié en l'adoptant aux types de croyances auxquelles elle tenait. Ainsi, le récit coranique fait de Noé un être de finitude alors que dans d'autres récits, il accède à l'éternité.

Salomon le justicier

Le chercheur narre ensuite le récit de Salomon dont le principal enseignement est l'avènement de la justice. Une fois, rapporte le récit, deux femmes prétendent être les mères d'un enfant. Le roi Salomon propose de diviser l'enfant en deux morceaux pour que chacune prenne une partie. Mais, la plus jeune des femmes refuse. C'est alors que le roi Salomon prend connaissance de la vérité et devine laquelle des deux femmes est la mère de l'enfant.

On narre aussi, à propos de Salomon, que quatre hommes sont attirés par une très belle femme. Mais cette dernière ne voulait d'aucun d'entre eux. Ils prétendirent, alors, qu'elle couchait avec son chien. Le roi Salomon les interrogea sur la couleur du chien. Chacun des quatre hommes donna une version. Salomon intima l'ordre des les décapiter après avoir pris connaissance de leur mensonge et de leur calomnie.

Le chercheur constate que le récit relatif au roi Salomon ne cesse de se créer des échappatoires. La culture arabo-musulmane doit le récit du roi Salomon à la tradition juive. Mais, ce récit fut en quelque sorte islamisé. Par exemple, Âsif, rapporte la Bible, est un valet, un lévite et un scribe du prophète David, le père de Salomon. Mais, le récit arabo-islamique fait intervenir la dimension de l'étrange et du merveilleux. Dans le récit original, le valet est un connaisseur, il construit le temple de Jérusalem. Mais, le récit islamique, tel que la glose en fait état, attribue cette tâche à l'ingéniosité d'un djinn, c'est-à-dire à une force invisible et surnaturelle.

Muhammad et Satan

Avec le prophète Muhammad, c'est l'époque du dépérissement du règne de Satan. D'après le récit, Satan poursuivait toujours les êtres humains sur terre. Mais, puisque le prophète Muhammad jouit d'une faveur insigne, celle de l'immunité, comment le récit va-t-il s'y prendre pour s'en sortir ? Le récit postule que Satan accède à certains espaces sacrés. Ainsi, une fois, alors que le prophète Muhammad était en train de psalmodier des sourates, le sommeil le gagna. Il proféra, alors, des propos qui ne sont pas de provenance de Dieu, mais de Satan. Ici, constate le chercheur, le récit s'en est sorti en faisant introduire la composante de Satan comme élément constitutif de l'étrange et du merveilleux nécessaires au fonctionnement du récit. Le même récit rapporte qu'une fois encore, pendant que le prophète Muhammad faisait la prière, il fut surpris par la vision d'un feu séducteur. C'est encore Satan qui a voulu détourner le prophète de la voie du salut, celle de Dieu, pour l'aiguillonner sur l'adoration du feu. En conséquence, Satan ne meurt jamais dans le récit ; au contraire, il reste toujours en vie pour que la narration ne s'essouffle pas.

La quatrième partie s'intitule *Le Salut*. Le récit opère un saut qualitatif. On remarque une tendance à réhabiliter la femme. Rappelons que dans l'imaginaire grec, il y a une certaine réconciliation entre l'homme et la femme. Mais, dans d'autres cultures, c'est toujours l'homme qui prend le dessus. Dans l'imaginaire égyptien, le Dieu, créateur, se méfie de la femme, sa créature. Dans les anciens livres du peuple d'Égypte, le récit raconte que l'engendrement de la progéniture s'opère sans recours à la femme. La fornication est une masturbation. Dans l'Inde antique, la mythologie postule l'existence d'un trio. Mais le rôle de la femme est minimisé. Avec la tradition biblique, commence, toutefois, un processus de réconciliation et de réhabilitation. L'homme prend l'initiative de se diriger vers l'être féminin. Dans la culture arabo-musulmane, la concupiscence est ce qui singularise la femme.

À travers les siècles, l'imaginaire des peuples n'accorde pas à la femme le privilège d'habiter les cieux. Elle est un être terrien. Lorsqu'il y eut la Chute, Adam échoue en Inde, Ève en Arabie. C'est pendant son pèlerinage qu'Adam rencontre de nouveau Ève. Quoique la femme soit à l'origine du mal, l'homme n'a pas pu se détacher d'elle. Si Caïn assassine son frère Abel, c'est à cause d'une belle femme.

Mais en mourant, Abel a échappé à la profanation. Abel est symbole de l'ingénuité et de l'innocence, avant l'avènement du profane, de la perversité et de la citoyenneté. Dans l'imaginaire des peuples, il existe un conflit entre l'ingénuité et l'ingéniosité, entre la ville et la campagne, entre le sacré et le profane. Cain a, certes, triomphé, mais, en réalité, il a perdu l'essentiel.

Le sens d'une réhabilitation

Mais, le récit connaît un tournant et agence une autre armature. Il est question désormais de deux types de femmes : la mauvaise et la bonne. Ceci n'est qu'un subterfuge que le récit invente pour son propre compte. Désormais, le sort d'une société et son engagement dans la vie du mal ou celle du bien dépendent de la nature des femmes auxquelles elle a affaire. Plusieurs récits racontent le sort de telle ou telle société, heureuse ou malheureuse, en attribuant la cause à un type de femme exemplaire ou fatidique. Par exemple, le récit de Lot est celui d'une société d'homosexuels. Mais, la narration rend la femme responsable de cet état de choses. Si le récit que rapporte le commentateur arabe est lacunaire, c'est que certains constituants y sont refoulés. Il y a un parallélisme qui s'établit entre le récit de la société de Lot et le récit d'Œdipe, fils de Laïos, qui devint lui aussi aveugle. Ces deux récits châtient, de la même manière, les criminels, quoiqu'il ne s'agisse pas du même type de croyance.

Il faut préciser que le processus de la réhabilitation de la femme s'opère avec l'épouse de 'Azîz où la femme commence à assumer ses responsabilités. Elle reconnaît sa faute en avouant avoir désiré, la première, de sa propre initiative, Joseph. Entre ce récit et le récit de Phèdre, on remarque certains points de concordance. Mais, dans le récit grec, Hippolyte prend la fuite en laissant son sabre. Dans le récit arabo-islamique, Joseph prend la fuite en oubliant sa chemise. Joseph fut sauvé mais pas Hippolyte.

Il est question, par ailleurs, d'un autre type de femme incarnée par l'épouse de Pharaon. Celle-ci trouva un corbeille à l'intérieur duquel git la personne de Moïse. Sa mère l'y avait mis en le jetant dans un fleuve, parce qu'à l'époque de Pharaon, on tuait les enfants hébreux de sexe masculin à leur naissance. Moïse grandit et devint un prophète. La femme de Pharaon s'étant éprise de lui, donne crédit à son message prophétique. Elle l'aide même à accomplir sa mission. Ce

récit réhabilite la femme. C'est une nouvelle femme qui combat le profane et contribue à l'avènement du sacré.

Le chapitre deux de cette partie a pour thématique la femme stérile. Dans les anciennes sociétés, elle était un signe de malheur et marginalisée. Le prophète déconseilla le mariage avec de telles femmes, car, il n'y a d'honneur pour la femme que lorsqu'elle donne des enfants et surtout de sexe masculin. La femme stérile est une ignominie pour la famille qui l'héberge. Elle subissait le terrible sort du divorce. Personne ne prenait soin d'elle. Bref, elle était rejetée. Mais, à un moment de son parcours, le récit réhabilite la femme stérile, comme le montre l'histoire du prophète Abraham. Ce dernier, malgré sa sénescence, féconda sa femme Sarra qui fut d'abord stérile. Ce miracle s'accomplit parce qu'il s'agit de l'intervention du surnaturel et de l'avènement du sacré. Un changement a eu lieu dans l'imaginaire. Un nouvel ordre social commence à prendre cours. C'est le cas aussi du récit de Marie, la madone. Celle-ci, vierge, donna naissance, cette fois-ci, à un prophète.

La cinquième partie porte sur la thématique du voyage. Le premier chapitre de cette partie a pour objet le périple d'Abraham par la quête du lieu saint. Dans le deuxième chapitre, il est question de Job. Selon la tradition biblique, Job est une personne anonyme, un *minus habens*. Mais, dans la tradition coranique, il appartient au corps des prophètes, réputé pour sa patience, son endurance et sa force d'âme. En quoi consiste l'épreuve subie par Job ? Il a perdu tous ses biens et a vécu l'expérience de la perte. Enfin, il connut le salut. Dans la culture occidentale, Job n'est qu'un pauvre miséreux. Toujours dans le deuxième chapitre, est évoquée l'histoire de Jonas sur le mode des contes de fées. Le récit conte aussi l'histoire des hommes de la caverne, les Sept Dormants. Le chapitre trois narre l'ascension du prophète Muhammad et sa montée jusqu'aux cieux.

La sixième et dernière partie consacre un premier chapitre au destin qu'a connu Adam sur terre. C'est Adam au pluriel. On constate que tous les éminents prophètes ont passé par l'épreuve de la mort, puis revenus de l'ailleurs, ils ont connu, ici-bas, le salut. Job fut dépossédé de ses biens, Abraham jeté dans le feu, puis il revint. Jonas a été avalé par un gros poisson, puis délivré. Muhammad a vécu l'expérience de l'ascension. Et tous furent de retour à la vie. Ce qui caractérise ces prophètes, c'est qu'ils ne se distinguent pas du commun des mortels. La vie qu'ils menèrent était une vie ordinaire. En ce sens, ils n'étaient

ni des mystiques ni des cénobites, c'est-à-dire des personnes austères et retirées.

Le chapitre deux porte sur la thématique de la mort et sur ses différentes articulations narratives. Muhammad est mort en accédant aux Élysées de l'autre monde. Il n'a pu obtenir ces bonnes grâces et celle de la béatification qu'en remportant une victoire écrasante sur Satan. C'est dire que chaque culture demande des comptes aux humains en leur révélant les promesses et les bienfaits de l'autre monde.

Pour conclure, mentionnons l'effort fourni par l'auteur de cette thèse : paradoxalement sa démarche consiste en une description de la description. L'étrange et le merveilleux ne sont que le monde des humains, mais pris en charge par une narration qui l'enjolive. Le chercheur a rassemblé et harmonisé ce qui était disparate et dispersé. La principale et méritoire vertu de cette thèse me semble résider dans l'élégance d'une écriture constamment maintenue en haleine et dotée d'une conscience heuristique éveillée.

Hédi KHÉLIL

Le Dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes

Jean LAMBERT, Paris, Cerf, 1995, 405p.

Il est facile de voir dans les trois monothéismes nés au Proche-Orient des cousins germains ! Chacun des trois a ses idées sur les deux autres. Scientifiquement les rapports entre eux peuvent être compris d'un point de vue historique, théologique ou anthropologique. On peut comparer l'exégèse ou tout autre point de croyance, de pratique religieuse ou éthique, d'organisation sociale ou politique, ou de vécu quotidien. Le tout dans une ambiance polémique ou irénique. L'ouvrage de Jean Lambert mène le comparatisme méthodologique dans une autre direction : comment et pourquoi les trois monothéismes forment une structure ou un système complet ? Comme si chacun des trois, en ce qu'il se veut être en lui-même, déterminait nécessairement la place et le contenu des deux autres. Un système saturé logiquement. La perspective est à la fois alléchante, voire envoûtante mais suscite aussi quelque méfiance.

J'ai peut-être déjà forcé la note ! Car l'Auteur ne prétend pas travailler avec un « opérateur » métaphysique ou mathématique, sans

reste. S'en tenant à la logique officielle de l'Histoire des religions, telle qu'elle a évolué depuis un demi-siècle, il veut s'attacher à des faits dûment attestés. Mais sortant de la routine des écoles de science religieuse, il travaille avec un paradigme inattendu, pour en tirer modestement UNE anthropologie religieuse, que d'ailleurs il ne fait qu'esquisser. Sa boîte à outils comporte trois pièces principales : *l'idéologie indo-européenne de la trifonctionnalité*, mise à jour par Georges DUMEZIL (1898-1988), *l'idéologie sémitique de la guerre du dieu*, établie par Françoise SMYTH-FLÖRENTIN, *la théorie de l'expulsion mimétique sacrificielle*, de René GIRARD. Instruit de ces trois idéologies, l'Auteur en fait un projecteur à trois faces reliées entre elles qu'il projette sur la scène unifiée des trois monothéismes, à un moment précis de leur histoire, celui de la triple activité éditoriale qui aboutit à la rédaction de la Bible après l'Exil, à la production de l'Évangile de Jean à la fin du 1^{er} siècle, enfin à la compilation du Coran qui s'étendrait sur plusieurs décennies, d'Uthman à la défaite des Alides jusqu'après l'assimilation de la Perse. Le travail de l'Auteur est de discerner dans ces textes sacrés, sous forme de traces, miettes ou gravats plus ou moins occultés, transposés, transformés, quelque chose de ces trois idéologies à travers lesquelles ces croyants rédacteurs auraient raisonné et dit leur foi en construisant leurs textes. Il vise en somme leur archéologie ou leur sous-sol mental. Mais, nous le verrons, il ne va pas s'en tenir là.

Bien entendu, J.L. ne peut pas en un seul ouvrage étudier l'intégralité des trois Écritures. Il tente seulement de démontrer la valeur exégétique de ses intuitions, en braquant son attention sur quelques textes : l'histoire de Joseph et celle de Suzanne pour la Bible, les figures féminines et celle de Judas dans le 4^{ème} évangile, les sourates 18 et 37 du Coran. Le résultat a quelque chose d'étonnant, mais la démarche est subtile et mérite d'être questionnée.

Structure de l'ouvrage

Elle est liée à la complexité et au foisonnement des homologues discernables dans les trois textes sacrés pris ensemble. Parce que la trifonctionnalité fonctionne dans le monde culturel indo-européen, surtout dans les mythes (mais pas exclusivement), la matière traitée par J.L. est largement mythique ou du moins fortement imaginaire : le roman de Joseph et celui de Suzanne, la grotte des 7 dormants et leur

chien, le voyage de Moïse au bout du monde, le jardin desséché, la geste de Dhû-l-Qarnayn (le bi-cornu), l'immense victoire créatrice de Dieu sur le chaos et les jets d'étoiles empêchant les démons ou les djnoun de s'approcher et d'entendre quelque chose des secrets de Dieu. L'Exode des Hébreux et les interventions divines qui distribuent victoires et défaites. On s'étonne de voir du côté des mythes, les figures féminines de l'évangile de Jean, celle de Juda et même la figure de Mohamed. Peut-être faut-il penser que tous les récits, même ceux qui sont proches de faits historiques, sont traitables sémiotiquement de la même façon que les mythes. Ce qui arrange une certaine science pour qui tout ce qui est religieux est fabulation, mythe, irrationnalité.

Or les mythes, dans la perspective structuraliste de Lévi-Strauss et de Dumézil, sont éminemment fluides, transformables, inversibles, émiettables. Il faut donc que l'Auteur commence par mettre au clair des mythes-matrices aux formes particulièrement claires et bien formées, qu'il trouve dans l'épopée indienne du *Mahabharata*, pour l'idéologie de la trifonctionnalité, et dont on peut s'attendre à trouver des traces dans le monde indo-européen d'abord, et ensuite, par contact culturel plus ou moins profond, dans le monde sémitique. Ce processus mené avec brio à partir du modèle indien sur un matériel sémitique donc apparemment fortement étranger au monde indo-européen, a lui-même une structure trifonctionnelle – je veux dire que l'A. pense et rédige d'une manière elle-même trifonctionnelle –² D'où le plan suivant.

Une première section introductive et théorique « *Propositions* » pose sa problématique vis-à-vis des sciences de la religion. La deuxième section « *Itinéraires* », se promène « trifonctionnellement » et successivement dans les trois Écritures hébraïques, chrétiennes puis musulmanes. La troisième section « *Passages* », plus brève, se déroule sur le terrain sémitique avec l'opérateur proprement sémitique, celui de la guerre du dieu, donc beaucoup plus facile à manier mais qui prend tout de même sa place dans la trifonctionnalité. Reste le troisième opérateur, la thèse de René Girard qui me semble moins intégrée à l'ouvrage, y opérant çà et là, et notamment en dernière section « *Délibération* » qui est surtout une réflexion de l'Auteur sur sa mé-

² Je dis bien « pense et rédige » mais sans pouvoir dire si son métier et sa position dans la communauté scientifique ne sont pas eux-mêmes tributaires de la trifonctionnalité.

thode. Quant à moi, je me contenterai d'exposer la thèse trifonctionnelle et d'en discuter la valeur théorique³. La structure trifonctionnelle de la démarche de J.L. va. de la poussière des détails dans des textes réduits, à la définition de chaque monothéisme en son entièreté dans le système trifonctionnel, ce qui l'autoriserait à considérer les trois monothéismes comme un seul système. Démarche qui suscite le soupçon ! Mais voyons d'abord ce qu'est cette fameuse trifonctionnalité.

La trifonctionnalité dans la thèse de Jean Lambert

C'est une compréhension structurale de toutes sortes d'idées, rituels, croyances, légendes et mythes où les figures religieuses tirées du monde épique hindou se rangent et signifient selon trois fonctions [Fc] relationnées, c'est-à-dire qui ne peuvent pas fonctionner les unes indépendamment des autres : 1Fc le principe de la divinité absolue ; 2Fc le principe du guerrier royal ; 3Fc le principe économique de la production et de la procréation.

Les Aryens indo-européens auraient été les seuls à constituer une systématique idéologique (d'ailleurs sans doute inconsciente comme telle chez eux) de ces trois réalités culturelles-sociales issues de la révolution néolithique. Pour qu'un peuple puisse s'organiser et vivre en tant que tel, il lui faut une population suffisamment forte en nombre (fécondité et santé) et en capacité de produire des richesses (agriculture, élevage, artisanat), d'où la place typique donnée à la femme, à la gémellité (preuve de fécondité surabondante et principe de mimétisme) et aux divinités (mineures) des terroirs, des bêtes, des plantes, des vivants et des mort. Telle est la 3Fc. La 2Fc concerne la mise en place d'un roi guerrier avec sa force armée et ses divinités de la guerre (*Indra* indien, *Mars* latin) qui défend et régent son peuple, mais non sans fautes graves de leur part et situations difficiles. Enfin la 1Fc, c'est le recours à la divinité suprême, maîtresse de toutes les autres et principe ultime des lois éthiques nécessaires à une vie ensemble harmonieuse. Mais cette souveraineté divine a deux aspects antithétiques : le côté foudroyant et terrible de *Varuna* et le côté tranquille et

³ Le livre étudié présente une abondante bibliographie. Celui qui voudrait s'initier rapidement aux idées de Dumézil, pourrait lire dans la collection *Champs-Flammarion* les n°282 et 368 : Georges Dumézil, *Mythes et dieux indo-européens*, textes réunis et présentés par Hervé Coutau-Bégarie ; et G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, 2^{ème} éd. remaniée.

bienveillant de *Mitra*. Dans l'ordre social, la première place est donnée alors aux prêtres (*Brahmanes*) chargés de la prière sacrificielle, c'est-à-dire versant le *Soma* liqueur de l'immortalité aux dieux seuls. La seconde place dans la société est occupée par le roi guerrier et la troisième par le peuple producteur. Mais n'oublions surtout pas que ces trois fonctions sont solidaires les unes des autres, formant des systèmes de réseaux de relations qui ont servi d'armature à d'innombrables mythes, figures divines, institutions religieuses...

L'étonnant c'est que cette trifonctionnalité qui permet de « rationaliser » les polythéismes indo-européens, serve de cheville ouvrière à notre Auteur pour « distribuer » le Dieu unique des trois monothéismes. J'ai dit ci-dessus, que J.L. appliquait cette trifonctionnalité à l'élucidation de certains textes de son choix, mais aussi qu'il passe de ces cas aux monothéismes dans leur entier. La Bible hébraïque mise en forme par le judaïsme postexilique s'active surtout au niveau de la 3Fc : la mise en place d'un peuple issu d'un unique patriarche donnant naissance à des tribus disparates, apprenant à vivre ensemble sur un territoire à défendre ; ce qui exigera une royauté forte au moins défensive (2fc) s'appuyant sur le divin absolu et unique *Yahvé* donateur de la *Thora* (1Fc), dieu à la fois terrible et patient.

Le christianisme apparaît alors comme principalement appuyé sur la 2Fc. Le Christ est un guerrier mais non violent qui ne tue pas mais est tué (remarquer la manœuvre structurale qui inverse les contraires, sans se préoccuper du sens, puisqu'il n'y a sens pour elle, que dans la relation des termes). De plus, alors que le guerrier indo-européen pèche contre les deux autres fonctions, Jésus résiste à la triple tentation⁴ de Satan. Par contre, le christianisme ne rassemble pas les hommes à partir de la descendance par le sang familial (3Fc), mais par la conversion du cœur. La conquête chrétienne (d'ailleurs fortement « guerrière ») est universaliste et corrige le caractère restrictif hébraïque. Le combat est au cœur de chacun pour l'unique Loi de l'Amour de Dieu et du prochain (1Fc). Cependant l'A. se garde bien toutefois d'assimiler à la 1Fc le mystère trinitaire, qui constitue un reste relevant peut-être du mimétisme sacrificiel girardien où l'amour inverse la force envieuse et furieuse⁵ (?). Comme on peut le pressentir, la tri-

⁴ Tentation qui a un air de trifonctionnalité : la nourriture, la puissance dominante, la manifestation d'une divinité impressionnante et son adoration.

⁵ C'est moi qui glisse cette interprétation.

fonctionnalité que l'Auteur fait fonctionner au niveau des représentations religieuses et des textes, lui permet de pousser plus loin. N'y a-t-il pas là une clef d'interprétation de 2000 ans de christianisme et de diaspora juive aboutissant au pôle national d'Israël ? Le lecteur ne peut guère s'empêcher de faire le saut, et l'Auteur y aide...

Quant à l'islam, il n'a d'autre choix que de se retrouver en 1Fc avec son unicité divine absolument proclamée. Mais la dynamique de la trifonctionnalité ayant reconnu deux visages à l'Absolu, Lambert souligne cette double figure dans la *Fâtiha* : la *RHM* - miséricorde et l'unique *Allah* exigeant la soumission absolue de toute créature sous peine des feux de l'enfer. Double figure structurellement parallèle dans la *Chahâda* : *Allah et son Prophète*. Mohamed n'est certes pas dieu, mais en formulant une religion complète définitive, réduite à cinq piliers, faciles et rationnels, il se trouve du côté de *Mitra* le dieu de miséricorde, satisfaisant et provident. Bien entendu l'*Umma* musulmane doit aussi manœuvrer avec les deux autres fonctions : la guerre conquérante (le califat et le *jihâd*), le sexe et la richesse. L'islam en sa première grandeur a su montrer cela.

Plausibilité historique de la thèse de J. Lambert

J'ai déjà dit qu'en histoire des religions au sens académique du terme, le propos est avant tout d'expliquer telle forme du religieux par d'autres formes plus anciennes ou concomitantes, modifiées par quelques exigences culturelles selon les lieux et les temps. Pour J.L. les trois monothéismes auraient été fortement influencés par la trifonctionnalité indo-européenne.

Ce rapprochement est révolutionnaire et c'est pourquoi l'A. est loué pour son audace et sa nouveauté... Dumézil qui est l'« inventeur » de cette trifonctionnalité, a toujours voulu reconnaître que cette idéologie n'existe, sous des formes apparentes diverses, mais structurellement homothétiques, que là où subsistent des langues indo-européennes : latin, grec, germanique, scandinave, celtique, caucasien, sanscrit, etc. Or les trois monothéismes appartiennent à la culture sémitique. Comment peut-on y saisir une influence indo-européenne ?

Tout simplement par le contact historique. Les Sémites et même les Égyptiens qui ne le sont pas, ont bel et bien été en contact culturel et confrontation belliqueuse, avec les peuples envahisseurs indo-européens du Nord (Hittites, Mitani, Philistins). J.L. ne dit pas que

toute la Bible hébraïque puise son contenu dans des convictions indo-européennes, mais il constate, dans les temps post-exiliques (les Perses sont indo-européens), quand le judaïsme se met en place, que sont collectées les anciennes traditions et que la Bible prend peu à peu sa forme définitive, de multiples traces d'influences indo-européennes. Sous quelles formes ? C'est là que joueront les subtilités du structuralisme. Bien entendu, le Nouveau Testament chrétien est encore beaucoup plus influencé directement par l'Hellénisme, surtout si l'on considère l'œuvre de Jean, la plus tardive, et la mentalité des premiers convertis issus du monde gréco-latin. Quant à l'islam, J.L. est d'avis que la compilation du Coran s'étend sur plusieurs décennies jusqu'après l'assimilation de la Perse avec sa brillante civilisation iranienne déboutée de son mazdéisme. Cette compilation ne s'est pas faite dans un monde clos, sans contact avec le judaïsme et le christianisme théologisé de l'empire byzantin et non sans affrontement avec le monde iranien. L'influence culturelle indo-européenne pourrait donc n'avoir rien d'étonnant. L'A. voudrait rendre compte des processus qui bâtissent les textes sacrés, en cernant les exigences mentales à l'œuvre dans les rédacteurs, imposant à un certain donné des cadres obligés. Telle serait la trifonctionnalité indo-européenne : le contact a été actif, il a laissé des traces et imprégné les esprits.

L'esprit sémitique

Mais est-ce la seule structure mentale susceptible d'intervenir dans les rédactions des Écritures ? Évidemment non. Outre celles dont il n'entend pas parler, mais qu'on peut soupçonner, J.L. voit aussi les traces partout répandues dans le monde sémitique et donc en ces Écritures, de la « théorie théologique » dépitée et mise en forme par Françoise Smyth-Florentin, concernant les guerres de Yahvé et son Jugement des Nations. Traces culturelles donc et bien plus que des traces, des affirmations répétées et claires. Trifonctionnellement, bien que cette théorie théologique ne relève pas du contact indo-européen, elle peut facilement s'inscrire dans la 1^{ère} et la 2^{ème} fonctions moyennant quelques manœuvres structurales. Ou du moins on ne voit pas pourquoi intellectuellement elle ne s'y inscrirait pas.

Quant à la théorie mimétique sacrificielle de René Girard, son statut de « traces » doit être considéré autrement, *a priori*, car pour ce chercheur, le mimétisme est inhérent en quelque sorte non à telle ou

telle culture historiquement définie, mais à la condition humaine sociale générale. Le contact historique perd alors de son importance.

C'est dire que la systématisation de Jean Lambert n'est ni rigide, ni unilatérale, et ne prétend pas à l'exhaustivité ! Et puisque l'Auteur ne peut pas prouver qu'il n'y a pas de reste échappant à ces théories, sa théorie est falsifiable. Ce qui est une condition nécessaire à la scientificité. En faisant ce qu'il fait, l'Auteur donne un « cadre » à des données plus vastes sur lesquelles il ne s'explique guère. Alors, finalement à quel résultat aboutit-on ? – À rationaliser dans un formalisme logique et rigoureux ce que l'imaginaire religieux a de sauvage dans sa symbolique échevelée. Et à tout étaler sur le plan de la socialité. Tant pis pour le vécu personnel de chaque sujet singulier qui croit religieusement ! Mais ce n'est pas tout.

Des traces à un système global

De ce formalisme tiré de quelques textes, J.L. pense pouvoir déduire que ce sont les trois monothéismes méditerranéens qui, traités ensemble, forment un seul système formalisé, où le Dieu unique se distribue de trois façons, logiquement obligatoires. Ainsi se pense-il autorisé à parler du Monothéisme au singulier, comme un système unique, rationnel, saturé. Et cela non pas seulement au niveau des textes fondateurs, mais tout au long du développement historique des trois religions. Nous sortons alors des perspectives de ce qui s'appelle académiquement « histoire des religions » pour une sorte de Philosophie de l'histoire religieuse. Je ne doute pas que ce soit enivrant du point de vue de la raison pure ! Mais n'est-ce pas revenir aux billevesées hégéliennes et marxistes-léninistes ? Jamais Dumézil l'inventeur de la trifonctionnalité n'a prétendu qu'elle était la clef de l'histoire de tout l'occident depuis deux millénaires !

Selon notre Auteur donc, la démonstration est faite (ou au moins proposée) : les trois monothéismes forment un système idéal logique et saturé. Donner l'un c'est donner les deux autres. Et puisque la 1^{ère} est forcément dévolue à l'islam c'est bien lui qui clôt et sature le système. Ceux des Musulmans qui trouvent une satisfaction naïve dans les concordismes dits « scientifiques » ne manqueront pas de voir dans cet argumentaire d'histoire des religions, la « preuve » que Mohamed

est bien le « sceau » des prophètes ⁶. Sur ce point-là, du moins, la science qui se veut pure de toute apologétique manquerait son but ... Mais ne perdons pas pied dans cette euphorie trifonctionnelle, dont on peut dire non seulement qu'elle mesure des textes et la longue durée, mais l'entendement même de ceux qui la manœuvrent.

Axe critique

Il n'y a pas à reprocher à l'Auteur de ne nous présenter qu'une épure. Il ouvre un chantier, il propose un paradigme qu'il commence à tester. C'est énorme. Il propose (c'est le sous-titre de l'ouvrage) une « anthropologie comparée des monothéismes ».

C'est le terme « anthropologie » qui me paraît ici important, en ce qu'il situe la science des religions non pas seulement dans une « histoire » où se succèdent des formes religieuses, mais dans l'approche de la réalité culturelle humaine en son tout, pour y repérer une rationalité stricte. Il faut donc situer cette approche, d'abord au niveau épistémologique d'un savoir rationnel, qui est ici le structuralisme appliqué à la trifonctionnalité, ensuite au niveau de l'articulation que cette anthropologie culturelle et sociale entretiendrait avec d'autres types d'anthropologies plus proches du sujet individuel, psychologique, psychanalytique⁷. Que la religion, comme l'art ou l'éthique, soit de part en part réalité humaine, j'en suis profondément convaincu : sans l'homme qui pense et qui vit, comme sujet singulier, pris entre sa naissance et sa mort et qui s'organise en vivre ensemble, il n'y a pas de religion. Mais je doute que la « rationalité pure » du formalisme structuraliste soit de taille à construire une telle anthropologie : la thèse de Lambert comme celle de la plupart des scientifiques, réduit la religion, la dissout, la suppose et la manque. C'est comme la biologie mécanique physico-chimique, elle affine ses analyses mais manque toujours le vivant qui vit ! ⁸ La question primordiale est là : pourquoi l'homme se donne-t-il du divin et s'en préoccupe-t-

⁶ J.L. suggère même que l'histoire pousse le christianisme, avec la prédominance de l'Occident prétendant gérer l'univers, dans la 1Fc ; Israël devant le guerrier de la 2Fc ; et l'islam le pourvoyeur des richesses mondiales via le pétrole et son explosion démographique 3Fc. (377)

⁷ Je pense par exemple à l'œuvre de Marie Balmory et de Maurice Bellet.

⁸ Cf André PICHOT *Histoire de la notion de vie*. Gallimard, collection Tel n° 230, 1993.

il ? Il ne suffit pas de constater qu'il s'en donne selon telles ou telles logiques, comme si laver le bébé de telle ou telle façon expliquait sa présence.

C'est dans cette perspective générale de questionnement que je vais aborder les points suivants.

Pertinence d'une œuvre

Monothéisme est un terme « jeune », comme celui antithétique de polythéisme, fabriqué sans doute au siècle des Lumières dans la foulée de la critique philosophique du dogmatisme chrétien. Concept abstrait, que les religions historiques réelles n'employaient pas pour se définir. Est-il pertinent ? Il l'est comme n'importe quel terme abstrait qui cherche à définir des ensembles culturels historiques présentant une certaine unité de sens : *Renaissance, Féodalisme, Indo-européen, Modernité...* Mais convenons tout de même que la compréhension et l'extension de tels termes restent floues. Admettons le choix de J. Lambert tel qu'il est formulé dans son sous-titre « Une Anthropologie comparée des Monothéismes ». Un pluriel qui dans l'ouvrage devient un singulier. Ça peut exister dans l'esprit ! mais dans le réel, qu'en est-il ? C'est bien l'Auteur qui par ses outils d'analyse crée l'idée d'un système logique unifié du Monothéisme, au moins du monothéisme méditerranéen. Il évoque ensuite deux millénaires (*grosso modo*) de monothéisme évinçant les polythéismes méditerranéens, à partir du judaïsme de la diaspora constituant la Bible hébraïque, du christianisme et de l'islam se donnant leurs Écritures et leurs institutions et bâtissant un triple monde culturel et historique à la fois interdépendant, entrelacé, conflictuel ayant posé son empreinte sur une bonne partie de la planète. Si « monothéisme » signifie « la proclamation religieuse de l'unicité de Dieu », on peut se demander quel bénéfice l'humanité a tiré de cette foi et de sa mise en pratique. On peut dans le sillage de la théorie du « Choc des Civilisations » ⁹ s'apercevoir que la participation à la trifonctionnalité n'a pas empêché les nations européennes de s'opposer hardiment au cours des siècles ; il en est de même au plan des religions monothéistes. La « distribution » du dieu

⁹ Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*. Paris, Odile Jacob 2000. Ce politologue ne fait pas de ce monothéisme méditerranéen un bloc civilisationnel susceptible de s'opposer, par exemple, au bloc confucéen.

unique, selon l'ordre vu par J. Lambert, met en place tout ce qu'il faut pour une mimétisme sacrificiel de type girardien. Je me demande quel intérêt présente cette anthropologie comparatiste. Jeu de la raison pure, sous le couvert des *brahmanes* des académies officielles, elle laisse les religions à leurs antagonismes¹⁰ au moment même où elle offre à les comprendre.

Que veut donc faire Jean Lambert ? Dans le sillage du Dumézil, les « traces » qu'a laissées un peu partout la trifonctionnalité, devient tout de même une idéologie qui s'activait chez les Aryens sans qu'ils en prennent une conscience claire et qui est promue pour nous, une vingtaine de siècles plus tard, en théorie explicative des représentations religieuses en général. Le croyant n'est pas maître de sa religion : mais quand celle-ci devient objet de science, il ne peut se désintéresser de ce qu'on en dit. Ce qui m'inquiète ce n'est pas que la religion soit comprise comme une anthropologie, mais qu'on tente de faire des trois monothéismes, un système rationnel saturé. À partir du choix d'Abraham et de Moïse, les prophètes subséquents ne pouvaient inventer que le christianisme et l'islam qu'on nous décrit. Mais une théorie à ce point totalisante, formalisable en quelques propositions axiomatiques, est-elle vraiment scientifique ? est-elle falsifiable à ce niveau-là ? Pour l'être il faudrait, à mon sens, sortir de ces trois monothéismes vers d'autres¹¹ et vers ce qu'ils critiquent et les précède : les religions « premières »¹². Car l'histoire des religions trouve toujours

¹⁰ G. Dumézil permet à des spécialistes de mieux comprendre d'antiques légendes et sagas, d'antiques institutions religieuses en ruines (par exemple romaines). J'aimerais savoir si sa théorie éclaire de quelque manière nos cultures contemporaines.

¹¹ Comme le Zoroastrisme, l'essai d'Akhénaton. Et aussi d'autres religions nées sur le même terreau aryen comme le Sikhisme, le Bouddhisme...

¹² Ou « primal » en anglais : Taylor John V. I *The primal Vision ; Christian Presence amid African Religion*. London, SCM Press, 1963. Si l'on admet avec L. Mumford *Les transformations de l'homme*, Paris, Payot, 1956, qu'il s'est produit dans certaines grandes civilisations du 1^{er} millénaire avant JC un mouvement *axial* de réflexion critique philosophique et (ou) religieuse (prophétisme hébreu, philosophie grecque, Confucius et Lao-Tseu, Bouddhisme, Zoroastrisme) il importe de faire l'effort de connaître ce qu'étaient les religions antérieures familiales, claniques, villageoises, citadines et royales. J'ai tenté cette analyse à propos de l'Afrique noire : H. Maurier, *La Religion Spontanée. Philosophie des religions traditionnelles d'Afrique noire*, Paris, l'Harmattan 1997.

des dieux devant elle, des dieux qui sont du non-objet pour le rationalisme. Dumézil n'y échappe pas. S'il perçoit qu'ils sont en Inde des représentations relationnelles, chaque divinité ne signifiant que par son rapport aux autres, la question demeure de savoir pourquoi les hommes, dans leur religiosité, se donnent ce genre d'invisibles. Ma thèse est que chaque sujet humain personnellement ou en société, parce qu'il est un être vivant qui cherche à surmonter la mort et à créer autour de soi une sécurité vivable, est une source spontanée de positions d'invisibles, lesquels s'inscrivent dans les données culturelles de chacun. Il y a là une rationalité qu'il faut appeler « bio-logique » (je tiens au tiret), c'est-à-dire qui prend en considération la logique même du vivre concret au lieu de s'en abstraire en une pure connaissance. Explication totalement anthropologique.

Dans cette perspective, il est possible de retenir la place du travail de Dumézil et celui de J. Lambert. Le premier table sur le vécu social d'une société despotique, la spontanéité religieuse se glisse dans les formes d'une trifonctionnalité qui idéologise un ordre social. Et si cette idéologie perdure à travers les siècles, c'est qu'il y a toujours une grande partie des sujets qui trouvent dans leur spontanéité propre le besoin de la porter : ils la font vivre en la vivant ! Quant à notre auteur, en prenant comme objet de recherche les trois prophétismes monothéistes, non seulement il doit montrer comment ils se critiquent successivement pour trouver leur propre place, mais comment ils s'opposent aux religiosités premières qu'ils supplantent d'ailleurs non en les supprimant, mais en les canalisant dans l'unicité d'un (même) dieu. C'est le problème du passage des polythéismes aux monothéismes, l'Auteur s'en préoccupe. Mais sans pouvoir dépasser la constatation : les dieux (ou le dieu) sont toujours déjà là, inexplicables. La science officielle des religions n'en sort pas.

Déterminisme structural et trifonctionnalité

L'hypothèse trifonctionnelle est éminemment réductrice si on la prend comme déterminante. Alors la spécificité de chaque monothéisme ne viendrait pas de la révélation intime d'une conviction neuve qui serait reçue dans des schèmes mentaux préexistants, mais de ce schéma structuraliste qui en serait la mécanique obligée. *Quid- quid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, le principe est classique et incontournable, mais il ne faut tout de même pas confondre le

bol et le liquide qu'on y met. Le fait même, qu'au dire de J.L. et de Dumézil, la trifonctionnalité ne soit repérable qu'à l'état de traces, montre bien qu'il y a quelque chose d'autre autour. De plus « traces trifonctionnelles » signifie structure de fonctionnement de l'esprit humain. Une idée ou un concept ne saurait être significatif qu'au sein de réseaux d'autres idées ou concepts. Acceptons ce postulat ! Mais alors, si à l'intérieur de la trifonctionnalité comme système, il y a relationnement des représentations, ne faut-il pas comprendre aussi que ce système n'est significatif que par rapport à d'autres qui ne lui soient pas intégrables. Bien que sémitique, le système du dieu guerrier, me paraît suffisamment proche de la 1^{ère} et 2^{ème} fonction pour n'en être qu'une variante ; à ce titre il n'ajoute rien à la trifonctionnalité. Par contre la théorie du mimétisme sacrificiel de René Girard me paraît venir d'un tout autre point de vue anthropologique. Je n'aperçois pas que J.L. relationne systématiquement cette théorie avec les deux autres en un super système de relationnement. De toute façon on est au rouet : spirale sans fin. Qu'on ne peut éviter qu'en posant des données originaires spontanées indépendantes mais qui ne peuvent être mises en forme qu'en se laissant happer par des structures culturelles. Lesquelles ne sont au fond que des logiciels qui, comme dans nos ordinateurs, ne créent pas de pensée, mais dispensent le pensé, le senti et le vécu selon certains ordres. C'est pourquoi Jean Lambert n'explique pas plus le polythéisme que le monothéisme : il les trouve déjà là et pense qu'ils sont organisés par la même trifonctionnalité. Ils viennent donc d'ailleurs. Et il faut creuser plus avant pour comprendre comment ils naissent comme idée spontanée¹³.

¹³ Étant donné que chaque monothéisme, quoiqu'il en soit de son orthodoxie proclamée, multiplie les « invisibles », et que les polythéismes mettent en œuvre principalement un dieu plus important et plus central (En Afrique noire, les théologiens refusent pour la religion traditionnelle l'étiquette de paganisme et proclament que le fond religieux y est monothéiste), il est facile de vérifier que chaque sujet humain vit dans un univers qui ne lui est pas maîtrisable entièrement, sous la voûte céleste qui est à la fois unique pour tous, et qui a son zénith au dessus d'un chacun (chacun voit midi à sa porte). Mais il faut comprendre que ce qui intéresse chaque sujet en ces invisibles qui lui font face, ce n'est pas leur consistance ontologique métaphysique, mais leur capacité d'aider au niveau du vécu réfléchi bio-logiquement. Pour le détail, mon livre *La Religion Spontanée*.

Banalisation de l'idéologie trifonctionnelle

Quand on prend connaissance de la trifonctionnalité comme d'une épure systématisant le jeu social économique politique et éthique, il est facile de la voir partout. Effectivement, Dumézil se pose l'objection. C'est qu'il faut distinguer les *nécessités logiques du vivre* chez le sujet singulier en des ensembles sociaux, des logiques culturelles qui les mettent en forme. Dans le genre de vie néo-lithique où l'agriculture et l'élevage sont pièces maîtresses, au lieu de la simple chasse-cueillette, il est facile de comprendre que l'affaire essentielle est la production des vivres et des hommes, donc la fertilité-fécondité, donc l'importance de la famille, des femmes qui engendrent ; la gé-melléité est à la fois admirée comme hyperfécondité et crainte comme événement monstrueux. Il est évident par le fait même que les communautés familiales villageoises, produisant leurs subsistances et les stockant, aient besoin de s'approprier un terroir, de s'en partager les terres disponibles et d'en mesurer les satisfactions qu'elles en tirent. Ce terroir et ses richesses potentielles ou réalisées, doivent être défendus contre les calamités naturelles et les agresseurs possibles. Toutes les terres ne se valent pas ; et tout le monde ne choisit pas unanimement de les travailler. La multiplication des populations ne permet pas de doter chacun d'une terre ; des artisanats apparaissent produisant de nouvelles richesses, des outils et savoir-faire forts utiles à ceux qui produisent les nourritures, mais qui eux-mêmes ne produisent pas leur subsistance. Il faut fortifier le village qui devient vite une cité, il faut entretenir un chef de guerre capable de repousser les ennemis et de conquérir les richesses des voisins s'il s'en trouve, de maintenir la paix à l'intérieur et entre les groupes familiaux : bref, d'administrer. Pour cela il faut des principes qui limitent la jalousie mimétique, qui promeuvent le travail, qui rendent sacré la distribution des femmes, les stocks de vivres, les terres, l'échange des marchandises...

Ce schéma général peut se retrouver dans n'importe quelle société avec toutes sortes de détails différenciés. Il me semble évident que si l'anthropologie sociale s'intéresse aux différences, elle ne doit surtout pas oublier qu'elles n'ont de sens que par rapport à ce fond biologique nécessaire. On aura remarqué que cette épure commence par la 3^{ème} fonction pour se développer ensuite en 2Fc et en 1Fc. Évidemment parce qu'on ne peut pas tout dire à la fois. Mais parce que la rationalité bio-logique met la nécessité du manger-boire en tout premier lieu

(le respirer ne pose jamais de question, parce que l'air est partout, tandis que la nourriture et l'eau il faut aller les chercher et qu'on ne les trouve pas toujours à coup sûr !) Mais l'ordre du découpage indo-européen se trouve être l'inverse dans la trifonctionnalité. Ce qui suppose qu'en inversant l'ordre des nécessités, celle-ci veut défendre une conception particulière de la société, où la divinité et ses prêtres tiennent la première place et relèguent en 3^{ème} place le peuple générateur des richesses et des nourritures. Il y a là purement et simplement *idéologie* au sens marxisme du terme, les deux classes dominantes étayant leur domination sur la troisième par un système d'idées. Non seulement il y a inversion, mais il y a aussi cloisonnement rigide entre les fonctions (sans pour autant diminuer leur relationnalité constitutive), comme on le voyait naguère encore dans les castes de l'Inde.

J'en conclus qu'on n'a pas besoin de voir une trace de trifonctionnalité indo-européenne, pour expliquer que dans les religions mono ou polythéistes, il y a des affaires de peuples à constituer, des gens à faire vivre ensemble, des politiques qui font des lois et des guerres. Il suffit d'un bon sens anthropologique, - plutôt qu'une influence indo-européenne, objet des spéculations abstraites du structuralisme de la raison pure - pour rendre plausible la « distribution » d'un dieu unique. J'en conclus encore que le système proposé où il n'y aurait que trois places disponibles pour faire du monothéisme, n'est qu'une vue commode de l'esprit.

Structurations sélectives et commodes

Qu'on me permette d'illustrer les considérations précédentes, trop abstraites peut être, par ces deux citations : (je ne souligne que les expressions que j'entends commenter ci-après)

« Le monothéisme sémitique se tire de la crise en puisant dans un exode [sortie d'Égypte, résurrection, hégire] scripturaire la grâce ou l'énergie pour construire une communauté historique neuve ; il se lie alors aux Indo-Européens par son effort même pour s'en distinguer. Repoussant la figure d'Ashérah si pesante [divinité de la fécondité], pour lui substituer Israël ou toute judéenne, en épouse de YHWH, comme son peuple fidèle et repentant, aussi unique que son dieu. Repoussant la figure du roi vainqueur pour lui substituer celle du serviteur aimant jusqu'à la mort. Repoussant la collusion souveraine du roi et de son clergé en attente des temps eschatologiques, pour lui substi-

tuer la figure d'un prophète victorieux qui propose la nécessaire soumission de tout peuple au seul pouvoir qui ne dépend pas des hommes » (361) ¹⁴

« Localement chaque monothéisme « sort » de son mythe fondateur pour entrer dans la décision historique : l'invitation à rebâtir Sion, à la conversion au Royaume, à la réalisation de l'Oumma. () La succession des monothéismes décline non seulement la classification des fonctions mais produit à son tour une synthèse sémitique de la naissance globale de l'histoire religieuse. Où se succède le « mythe » hébreu de la fondation d'un peuple de croyants élu pour un dieu unique, la « sortie » chrétienne la plus totale à travers la mort, de toute religion instituée, et la « décision » historique musulmane de réaliser universellement la figure de cette alliance. Ainsi les trois monothéismes déclinent autant les fonctions indo-européennes, qu'ils déroulent l'aventure monothéiste sémitique, la premier en se fixant sur la fondation, le deuxième sur la sortie, et le troisième sur la réalisation effective dans l'histoire de la promesse élargie à l'humanité » (382).

Le terme souligné « en puisant » montre bien que le jeu des structures suppose la conception préalable de nouveautés entre lesquelles on peut choisir : pourquoi un exode plutôt qu'autre chose ; par exemple au lieu de mater les Égyptiens, les convertir ! On peut aussi sortir en exode mais pour reproduire à loisir ailleurs le même système.

Trois fois apparaît le terme « substituer ». On ne me fera pas accepter cette « substitution » comme un simple effet de mécanique structurale ! Il faut au préalable qu'il y ait une conception nouvelle inattendue et critique naissant singulièrement dans un sujet prophétique qui en accepte tous les risques.

Enfin « décision historique ». Encore une proposition facile ! Quand on pense que la trifonctionnalité hindoue est tout à fait anhistorique, il y a gageure à penser qu'elle peut expliquer qu'il y ait décision d'historicité chez d'autres cultures. De quel ciel descend donc -t-elle ? Voilà un donné bio-logique *sui generis* : le mouvement irréversible du temps est une perception spontanée incompressible se coulant dans des systèmes culturels variables qui ont sans doute leur propre structualité entrant en relationnement avec d'autres structuralités.

¹⁴ Les crochets sont de moi. Si je ne m'abuse, dans ce texte (et d'autres), il me semble que l'Auteur entend bien résumer la structure parallèle en trois exemplaires des trois monothéismes.

La compréhension du mythe

En lisant J. Lambert, je retire l'impression que les trois monothéismes, systématisés en un seul par la grâce de la trifonctionnalité, ne sont finalement qu'un mythe développé, dont le structuralisme offre la clé. Discutons donc mythe ! Les sciences religieuses officielles ne peuvent voir aucun objet scientifique dans la divinité, c'est-à-dire dans le contenu proprement religieux des religions, tout ce qui le touche est renvoyé au mythe, à la magie, au symbolisme. Qu'explique-t-on en mettant du mythe partout ? A mon sens, rien ! On clarifie peut-être les choses quand on définit le mythe comme un récit qui dit la condition humaine fondamentale en soi ou en tel groupe humain, comme la création du cosmos que chacun a sous les yeux et l'origine de la mort. Comme disent les Dogon du Mali qui ont créé des mythes puissants : « Personne n'était là quand ça s'est produit » ! Si l'on tient compte de ce bon sens, le mythe prend alors une structure claire qui a aussi sa rationalité. Que l'on peut formuler ainsi : le récit mythique en son point d'arrivée est toujours quelque chose de la réalité observable. Les cosmogonies aboutissent à produire le monde que nous avons sous les yeux. Le mythe de la Genèse (2-3) aboutit à la situation réelle que les hommes et les femmes éprouvent. Par contre, la situation première qu'évoque le mythe est parfaitement imaginaire, inobservable et prend le contre-pied de la réalité constatable. Si le cosmos est ordonné sous nos yeux, « autrefois » il fut un chaos...S'il existe maintenant une terre ferme, « autrefois » ce fut un océan sans rive, sans fond ni surface¹⁵.

Chez Dumézil, la trifonctionnalité qui n'est en somme qu'une organisation sociale mise en forme, se trouve nourrir la dynamique de nombreux mythes et histoires. Reprenons donc le mythe de *la Belle et*

¹⁵ Me croyant autorisé de partir d'un mythe africain que je connais bien, je citerai celui-ci, très simple : « Dieu créa le mil et le donna à la mort, l'homme devait manger de l'herbe ; mais l'homme ne voulut point faire comme les bêtes, il voulut le mil. Bon, dit Dieu, tu auras le mil mais la mort avec. » Ainsi la position *ante* n'est pas du tout un âge d'or ! on n'y meurt pas mais on n'est que des bêtes ! Ce qui fait basculer la situation, c'est la volonté de l'homme de faire l'homme. Il s'en suit une situation où l'on meurt certes, mais où l'on est des hommes vrais, mangeurs de céréales cultivées.

des Jumeaux qui sert de cheville ouvrière à l'élaboration de J. Lambert, pour voir ce qu'il advient de cette dynamique.

« La jeune princesse Sukanya s'est mariée par devoir au vieil ascète Cyavana ; elle est le modèle des épouses. Un jour les deux Asvin (ces dieux incomplets qui ne sont pas encore admis à boire le soma avec les autres dieux et qui vivent plus souvent sur la terre dans la fréquentation des hommes que dans le ciel) voient Sukania nue tandis qu'elle se baigne. Ils s'en éprennent et lui déclarent leur flamme.¹⁶ Elle répond simplement qu'elle est la femme de Cyavana. Ils insistent : « Si belle, mariée à un époux si décrépît ! Choisis plutôt l'un de nous deux » (les jumeaux sont très beaux). « J'aime Cyavana mon époux, ne me soupçonnez donc pas ainsi. »

Les deux Asvin changent alors de tactique : « Nous sommes les deux meilleurs médecins des dieux, disent-ils, nous rendrons à ton vieil époux jeunesse et beauté, mais choisis à nouveau un mari entre nous trois ». Elle consulte Cyavana et sur son conseil accepte. Mais ni lui ni elle ne se doutent de la ruse qui les guette. Quand Cyavana sort jeune et beau du lac où les Asvin l'ont fait plonger, ils sont à ses côtés semblables à lui de traits, de vêtements, indiscernables. Sukanya doit se décider au hasard, mais l'amour est capable de tous les miracles. Prenant sa résolution par intuition, elle choisit...son mari.

Cyavana n'est pas ingrat dans son bonheur. Il sait que jusqu'à ce jour Indra n'admet pas les Asvin à boire le soma, ce qui est le privilège et la caractéristique des dieux. « Je vous ferai boire le soma en dépit même du roi des dieux ! » Il organise donc un grand sacrifice de soma et, quand la liqueur est prête, il fait mine de la donner aux Asvin. Alors se manifeste Indra qui l'arrête : « Ces deux Nasatya [jumeaux Asvin] sont dans le ciel les médecins des dieux, ils ne méritent pas cet honneur ». Cyavana proteste, fait l'éloge des Nasatya, affirme qu'ils sont des dieux. Indra s'entête : « Ce sont des artisans, revêtus des formes qu'ils veulent, ils circulent dans le monde des mortels ; comment seraient-ils dignes du soma ? »

Le conflit devient aigu. Indra s'apprête à foudroyer la main de Cyavana qui tend le soma aux deux Asvin, mais l'ascèse a des puissances redoutables. Cyavana paralyse Indra et crée par la force de la pénitence un gigantesque monstre dont les mâchoires s'ouvrent du ciel

¹⁶ On voit là l'intérêt de cette figure pour J.L. qui s'en sert pour expliquer les histoires bibliques de Suzanne et de Joseph.

à la terre et qui menace de tout engloutir. C'est Mada l'ivresse. Indra capitule : désormais les deux Asvins seront admis à participer à la boisson sacrificielle. Il ne reste plus à Cyavana qu'à détruire le fantôme Ivresse. Le coupant et le recoupant, il le divise en quatre parties qu'il loge respectivement dans la boisson, les femmes, les dés et la chasse... » (*Mahabharata* III 123-125, texte recopié de J.L. 110. Les parenthèses sont de l'Auteur, et les crochets de moi).

Appliquons le schéma proposé. La réalité actuelle est limpide : les plaisirs de la vie sont concentrés chez les rois (2Fc), ce sont eux qui ont richesses et loisirs pour jouir des boissons, des plus belles femmes, des jeux et de la chasse, plaisir royal par excellence. Ce que les hommes du peuple (3Fc) en ont, reste minime et rare ; mais ce qu'ils produisent est tellement et si définitivement important et désirable que leurs dieux (asvin) devraient être aussi immortels que les autres ! Pourquoi en est-il ainsi ?

L'imaginaire se met en marche pour inverser la réalité tout en utilisant de nombreux traits, en jouant sur les propriétés trifonctionnelles : les bouleverser, c'est mettre le monde à l'envers, créer un chaos mortel !

La belle princesse en tant que femme génitrice et nourricière est de 3Fc, mais en tant que princesse, mariée à un ascète, elle se trouve en connivence avec la 2Fc cependant que, comme épouse irréprochable, respectueuse de la LOI souveraine, imperméable à la séduction, elle est en 1Fc. Une sorte d'idéal. Le mari est un prince (2Fc) qui sur le tard devient un renonçant, participant ainsi aux valeurs suprêmes (1Fc). Les Asvins ou jumeaux sont des dieux afférents à la 3Fc (regroupant paysans, artisans et médecins) ; tout ce qui est 3Fc regarde la vie, mais toute vitalité a son terme en la mort ; donc les Asvins ne sont pas des vivants purs débarrassés de la mort comme les dieux immortels (1-2Fc), ceux qui boivent le soma, la boisson de l'immortalité. Que ces dieux vitaux désirent la femme et fassent œuvre de séduction, c'est le propre de la 3Fc. Jusqu'ici, rien de spécial ! C'est la constatation seulement de deux anomalies : une belle femme mal mariée mais suprêmement amoureuse, et des dieux pas vraiment immortels se produise quelque chose, il faut provoquer un bouleversement majeur. Les Asvins inversent le cours du temps en rajeunissant et embellissant le vieux décrépit. L'imaginaire s'appuie bien ici sur les désirs humains. Mais que peut-il se passer si le monde est ainsi

sens dessus-dessous ? Pour le moment rien ! la belle reste fidèle à la Loi (1 Fc). Fin du premier acte !

C'est le propre du prince-roi jeune et beau, mariée à une femme superbe (2Fc) de faire preuve de munificence et de récompenser ses bienfaiteurs, en montant un immense sacrifice de soma pour faire passer les Asvins de 3Fc au rang des vrais immortels (1-2Fc). Nouveau bouleversement majeur. Il faut bien comprendre que le sacrifice n'est jamais que ce qui éloigne la mort. Par rapport aux dieux, l'idée devient ceci : s'ils sont immortels et peuvent boire en toute tranquillité la liqueur du soma, c'est que la mort est bien cantonnée chez les vivants humains, et que le temps qui mène tous les vivants à la mort ne peut être ni arrêté ni inversé. Si cet ordre-là est mis à mal comme pour le vieil ascète décrépit, il n'y plus de privilège d'immortalité pour les dieux, c'en est fini de leur tranquillité. Et si les Asvins prennent part à l'immortalité, c'est tout le domaine des vivants-allant à la mort qui est bouleversé. Cyavana rajeuni met tout à l'envers ! La fonction guerrière tue et pourfend certes, mais c'est dans l'ordre des choses « politiques » bien distinctes des choses vitales de la 3Fc ; du point de vue du courant vital qui va de la naissance à la mort, Cyavana relève comme tout autre de la 3Fc. Ce que les Asvins ont fait pour lui et ce qu'il prétend accorder aux Asvins, est donc une monstruosité qui appelle l'intervention du dieu Indra (2Fc). Suit un bras de fer mimétique entre Indra et Cyavana, deux égaux en somme ! D'autant que Cyavana par son ascèse a su combattre sa nature mortelle, ce qui lui donne de participer à la 1Fc. Ce combat à mort est une ivresse, où mimétiquement, l'un ne veut pas céder à l'autre. Dans ces conditions, ce qui apparaît c'est le spectre monstrueux de la MORT TOTALE, immense gueule pouvant engloutir le ciel et la terre, chaos absolu où il n'y a plus de distinction entre les dieux et les hommes, entre les ordres fonctionnels. Alors au lieu d'en finir là, il faut mieux s'arrêter ! (C'est le moment du basculement, où l'homme fait l'homme tel qu'il est réellement et non plus dans ses désirs échevelés). Le monstre est tué (sacrifice suprême) et tout revient à l'ordre ordinaire des choses. La conclusion : l'ivresse des désirs qui changeraient le cours du temps et l'ivresse qui ferait passer par dessus les ordres sociaux, ne sont pas viables ! Il ne reste plus que des ivresses passagères comme la boisson, les femmes, les jeux et la chasse, mais tout le monde doit savoir que ce sont les princes-rois de la 2Fc qui en ont la part prépondérante

et qui vieillissent comme tout un chacun ; les autres humains n'ont que les restes.

La conclusion de cette exégèse c'est que la substance du mythe ne se confond pas avec la trifonctionnalité. Celle-ci n'est qu'un cadre de régulation sociale des personnages mis en œuvre, il définit en somme leur qualité et leurs prérogatives. Ce cadre social fait partie, pour les Hindous, des choses qui sont ce qu'elles sont, hors desquelles il y aurait chaos. Le mythe ici sacralise en idéologie intouchable, un ordre où se mêle la contingence d'un ordre social avec des traits qui appartiennent à la structure de la vie (impossibilité d'inverser le temps et de rajeunir). La vérité du mythe consiste simplement à reconnaître que la condition humaine est ce qu'elle est ! L'homme ne peut que faire l'homme. Mince résultat ? Tautologie ? Non, mais plaisir d'imaginer tout un scénario où l'on s'essaie à supposer que la condition humaine si elle pouvait être autre, ne serait pas viable.

S'il en est ainsi, les traces de trifonctionnalité dans la Bible repérées à partir de ce mythe de la « Belle et les Jumeaux », dans les récits de Suzanne et de Joseph, parce qu'on a une belle désirée par deux barbons, ou une femme désirant un beau jeune homme qui se retrouve en prison avec deux serviteurs du pharaon, sont inutiles à la compréhension des textes. Ces deux récits ne sont nullement des mythes, tout s'y déployant humainement dans la visibilité culturelle la plus ordinaire. Laissons les fabricants d'histoires ou de légendes distribuer les rôles de leurs personnages selon les exigences culturelles qui leurs sont familières. Et cherchons à comprendre le message de ces textes. Ce qui est dit de Dieu dans les histoires de Joseph et de Suzanne relève à mon sens de ce que j'appelle la religion spontanée. Au lieu d'attribuer leur destin et leur victoire sur la mort, à quelque grigri ou invisible dont le protagoniste aurait le secret, c'est Yahwé, le Dieu unique, celui des Pères et de l'Alliance qui en est crédité, et cela sans qu'il ait besoin de faire des gestes magiques ou miraculeux à grand spectacle comme dans le *Mahabharata*. Daniel dans son jugement s'en tire à partir d'un détail inaperçu des autres (l'arbre). Et Joseph à partir des songes : mode culturel de divination bien connu. Ici Dieu agit à l'intérieur même des événements (que personne d'ailleurs ne maîtrise jamais complètement) et des personnes (dont les profondeurs singulières sont imprévisibles). Ces textes me paraissent justement à l'opposé des mythes, qui ont un *ante* manipulateur de magies et d'invisibles plus ou moins pullulants et inventent des situations qui ne

peuvent exister dans le réel ; ils font sortir de l'imaginaire mythologique. Allons plus loin, les trois Monothéismes ne sont nullement des mythes : car chacun met en place une façon de vivre la condition humaine qui s'est montrée viable tout en ayant des réalisations sociales historiques discutables et conflictuelles. Bref, les monothéismes n'ont pas fait sortir les hommes de la condition humaine commune.

Conclusion

J'arrête là la discussion. Tout n'est certes pas dit des subtilités de J. Lambert. Mais je reste persuadé, malgré sa thèse, que le mystère du monothéisme demeure. Je continue à me demander s'il y a un sens à vouloir réduire les trois monothéismes (et seulement ceux-là) en un système fermé. Ces trois révélations, ces fondateurs en leur temps précis, leurs messages, la manière de les transcrire dans trois Écritures, la compréhension qu'en ont eue les premiers croyants et les infinies péripéties des siècles qui ont suivi, leurs oppositions comme leurs rapprochements, peuvent-ils être livrés à une idéologie forcément limitée et datée qui jouerait le rôle d'accoucheuse, comme ont tenté de le faire Hegel, Feuerbach et Marx ? Les croyants qui sont les principaux intéressés en cette affaire, ont-ils besoin de se soumettre à ce genre de scanner pour apprendre qu'en croyant ce qu'ils croient, ils sont conduits à leur insu par une idéologie qui fut hindoue ? Qu'a donc fait au fond Jean Lambert ? Il a produit un mythe où la situation *ante* aurait la limpidité et la simplicité de l'eau de roche dans le monde imaginaire de la raison pur et sans reste. Pour ma part, j'ai fait seulement l'homme qui ne voulant point de cette raison-là, garde les pieds sur terre.

Henri MAURIER