Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 31

Rites et pratiques de l'hospitalité

Mondes juifs et indiens anciens

Bearbeitet von
Philippe Bornet

1. Auflage 2010. Taschenbuch. 301 S. Paperback
ISBN 978 3 515 09689 8
Format (B x L): 17 x 24 cm

Weitere Fachgebiete > Religion > Religionswissenschaft Allgemein > Religion & Kultur

schnell und portofrei erhältlich bei

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

1. INTRODUCTION ET MÉTHODOLOGIE

1.1 L'HOSPITALITÉ COMME SUJET D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Une littérature récente et relativement abondante explore les différentes facettes de la notion d'hospitalité dans l'histoire et les cultures, ce qui témoigne au moins de l'intérêt suscité aujourd'hui par cette notion[1]. Contre les théoriciens du « choc des civilisations », il apparaît que l'hospitalité pourrait constituer une modalité d'interaction sociale favorisant les échanges et les relations pacifiques entre différents groupes sociaux[2]. Le présent ouvrage place lui aussi la notion d'hospitalité en son centre, et examine son déploiement au sein de deux sociétés anciennes dans une perspective d'histoire comparée des religions.

À première vue, l'hospitalité apparaît comme une valeur défendue par la plupart des religions[3], et l'on peut souligner avec la sociologue Anne Gotman la « place indélogeable de l'hospitalité dans les textes de sagesse[4] ». La Bible hébraïque comporte effectivement de nombreux récits encourageant – de manière plus ou moins explicite – la pratique de l'hospitalité, comme celui de Genèse 18–19, ou le récit du livre des Rois (2 Rois 4). Similairement, la tradition grecque antique place volontiers l'hospitalité sous la protection des dieux, et en particulier, de Zeus *xenios*. Le respect des règles d'hospitalité relève alors d'un devoir sacré. Le Nouveau Testament chrétien comporte quant à lui de nombreux textes faisant la recommandation instante de l'hospitalité. On pense notamment au texte de Matthieu 25, 33 *sqq.*, aux passages de la Lettre aux Romains 12, 13 ou de la Lettre aux Hébreux 13, 1–2. Les Pères de l'Église eux-mêmes ont amplement traité de l'hospitalité, en en faisant l'une des vertus caractéristiques du bon Chrétien. Dans le judaïsme rabbinique, l'hospitalité fait l'objet d'un développement très conséquent. Les thèmes bibliques de l'hospitalité d'Abraham, Loth, etc. sont abondamment réélaborés et sont globalement considérés comme des exemples qu'il convient d'imiter. Les codes normatifs médiévaux (par exemple, ceux de Maïmonide) réservent également une place de choix à l'hospitalité. Le Coran évoque quant à lui à de nombreuses reprises le souci des étrangers[5], et les Ḥadîth prônent

1 On pense à Gotman (1997), Montandon (1999), Montandon (2001), Gotman (2001), Montandon (2004), etc.

2 Cf. ainsi Gandhi (2006).

3 Pour un aperçu des questions relatives à l'hospitalité dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, cf. Reeber (2000). Voir aussi récemment le travail de Monge (2006).

4 Gotman (2001), p. 19, qui relève cependant aussi les ambiguïtés de l'hospitalité dans ces mêmes textes.

5 Par exemple, Coran II 177, II 215, IV 36–37, XXX 38 etc.

de manière très explicite une pratique assidue de l'hospitalité[6]. Les traditions indiennes ne font pas exception : les textes fondateurs du bouddhisme recommandent vivement de pratiquer l'hospitalité, en particulier pour ce qui concerne l'accueil des moines[7]. De nombreux textes de l'hindouisme prescrivent la pratique de l'hospitalité jusqu'au point, dans certains cas, d'exiger le dénuement complet du maître de maison pour son invité[8]. Ce tableau général pourrait laisser penser que l'hospitalité est unanimement soutenue par les « grandes religions ». On pourrait en conclure que les différentes traditions religieuses évoquées ici défendent une sorte d'humanisme *avant la lettre* au sein de leurs textes fondateurs et prônent la pratique d'une hospitalité « inconditionnelle ».

Au risque de compliquer cette image, un tel constat est problématique pour toute une série de raisons. D'abord, parce qu'un examen plus détaillé des textes montre que si l'hospitalité constitue bien un devoir important au sein des diverses traditions évoquées, celle-ci connaît également des limites[9]. Ensuite, parce que la notion même d'hospitalité émane d'un contexte culturel précis (romain, puis chrétien), et qu'il n'est pas sûr que l'on puisse la transposer sans autre à d'autres contextes. Enfin, parce qu'il n'est pas correct de passer de manière transparente du niveau des textes à celui de « religions », puisque les textes reflètent avant tout des conditions socio-historiques particulières, et ne sont pas nécessairement déjà solidaires d'une « religion », au sens moderne du terme.

Pour ces différentes raisons, notre objectif consiste à procéder à un examen précis des sources, en considérant aussi bien les textes recommandant la pratique de l'hospitalité que ceux qui en traitent comme d'un problème. Il s'agira de prendre conscience des enjeux souvent complexes mobilisés par cette notion, *au sein de contextes socio-historiques et discursifs précis*. De cette manière, l'étude de situations concrètes mettant en jeu l'hospitalité, même consignées au sein d'anciens textes, permet d'aborder des enjeux actuels, dans la conviction que de nombreuses questions de l'actualité se sont posées d'une manière similaire en d'autres contextes, en d'autres époques.

En bonne méthodologie, il convient tout d'abord de définir le terme central de notre étude, celui d'« hospitalité ». Nous proposons la définition suivante : « l'accueil temporaire d'un 'étranger' au sein d'un domicile[10] ». Cette définition est intentionnellement large, afin de ne pas projeter *a priori* un trop grand nombre conceptions sur les faits ainsi désignés. Nous évitons par exemple de relier la notion d'« hospitalité » à celle de « charité », pour des raisons qui seront explicitées plus loin. Le terme d'« accueil » peut désigner des réalités fort distinctes. Nous le limitons toutefois à des *pratiques domestiques*, s'articulant généralement autour

6 Par exemple Ḥadîth 1.75 *sqq.* du *Ṣaḥīḥ* de Muslim.

7 Par exemple Mahāassāroha Jātaka (Jā, vol. 3, p. 6–8), ou Nimi Jātaka (Jā, vol. 6, p. 62).

8 Par exemple, Mhbh 13.2.41 (éd. critique, vol. 17, p. 20–21).

9 Cf. Reeber (2000), p. 26–27.

10 Cette définition est conforme à celle de Pezzoli-Olgiati (2000), p. 474 : « Unter Gastfreundschaft versteht man die Sitten, welche die zeitweilige Aufnahme eines Fremden in eine bestimmte Gruppe regeln. »

d'un repas, et pouvant impliquer l'hébergement pour la nuit. Ces pratiques peuvent être plus ou moins complexes, plus ou moins ritualisées. Nous ne traiterons pas du tout des emplois métaphoriques de la notion (comme l'« hospitalité » d'un État politique ou l'« hospitalité » réservée à une communauté considérée dans sa globalité) pour la simple raison que les équivalents indigènes du terme « hospitalité » au sein des contextes étudiés se limitent généralement à désigner des pratiques domestiques.

Quant à lui, l'« étranger » peut se définir de plusieurs manières, en fonction de différents « marqueurs identitaires » : les pratiques, l'appartenance « religieuse », le pays, un village, la famille etc. Bien que certains de ces critères soient élaborés en fonction d'enjeux collectifs, ils comportent certainement une incidence sur une relation d'hospitalité « privée ». Symétriquement, le domicile peut se caractériser par rapport à des critères tels que la famille, l'appartenance « religieuse », l'appartenance « nationale », etc. À nouveau, ce n'est que dans la mesure où ces facteurs ont un impact sur la sphère domestique – et sur les relations privées d'hospitalité – qu'ils sont significatifs pour notre projet.

Les différents éléments de cette définition laissent entrevoir plusieurs possibilités d'interactions sociales, tout en esquissant aussi les grandes lignes d'une problématique, que nous posons provisoirement sous la forme de la question suivante : *pourquoi l'hospitalité fait-elle tantôt l'objet d'une recommandation, et tantôt l'objet de restrictions ?* Cette question nous mettra sur la piste de quelques-unes des motivations liées aux discours sur l'hospitalité. Il conviendra donc de dégager et d'expliquer les différents facteurs faisant varier le sens de l'hospitalité, la rendant impérative, possible ou impossible. Pour plusieurs raisons qui seront précisées plus loin, cette étude porte sur des textes issus de deux contextes précis et distincts : le judaïsme rabbinique et le brahmanisme.

1.2 GÉNÉALOGIES DE LA NOTION « HOSPITALITÉ »

Nous avons livré plus haut une définition du terme « hospitalité » tel que celui-ci est entendu au sein de ce travail. Il n'est toutefois pas possible de faire abstraction de l'héritage sémantique de la notion, non pour en trouver l'origine, mais afin de prendre conscience des réseaux de sens qui lui sont historiquement liés. Cela est nécessaire afin de préciser la nature de notre *tertium comparationis*, et, dans la foulée, pour préparer l'évaluation des éléments implicites véhiculés par le terme. Quelques éléments relatifs aux emplois des termes latins *hospitalitas* / *hospitium* s'imposent donc, en se penchant d'une part sur leur héritage gréco-romain, et d'autre part sur leur reprise chrétienne. Notons en préalable que l'étymologie du terme fait apparaître une racine commune entre l'hôte (*hospes*) et l'ennemi (*hostis*), ce qui témoigne par excellence de la sensibilité et de l'ambiguïté de l'hospitalité[11]. Cette sensibilité se retrouve dans l'histoire des emplois du terme.

11 Cf. Benvéniste (1969), vol. 1, p. 87–101.

1.2.1 Conceptions gréco-romaines

En Grèce comme à Rome, l'hospitalité représente une institution importante, bien attestée, et respectivement désignée par les termes *xenia* et *hospitium*[12]. La littérature grecque traite à de très nombreuses reprises de l'hospitalité, placée sous l'égide de Zeus hospitalier, et associée à l'idée d'un contrat, plus ou moins explicite, entre deux partenaires. Évoquée presque continuellement dans l'*Iliade* et l'*Odyssée*[13], l'hospitalité est aussi un thème particulièrement prisé de la littérature postérieure[14]. Elle est volontiers décrite comme l'une des caractéristiques de la civilisation : seuls les barbares restent indifférents à son égard, à l'image de l'accueil pour le moins inhospitalier que Polyphème réserve à Ulysse[15]. L'hospitalité accordée à des visiteurs qui s'avèrent être des dieux (théoxénie) constitue un motif important et récurrent de la littérature grecque et latine[16]. À noter par ailleurs que le grec emploie le même terme, *xenos*, pour désigner l'hôte (reçu) et l'étranger. L'hospitalité ne saurait toutefois se réduire à une démonstration désintéressée d'altruisme. Elle possède également une dimension politique et économique, dans la mesure où elle facilite ou rend possible des déplacements de représentants politiques ou de marchands. Elle permet l'établissement de réseaux d'alliance indépendants de l'appartenance à une cité et se prolongeant sur plusieurs générations ; cela est évidemment précieux pour le commerce ou le maintien de relations diplomatiques entre différentes régions. Dans ses différentes fonctions, la pratique de l'hospitalité s'accompagne enfin d'une série de codes qui reflètent précisément la nature de l'interaction sociale[17].

Dans le contexte romain, l'hospitalité se présente d'une manière similaire, mais, semble-t-il, sous une forme plus institutionnalisée. Une différence marquée est établie entre l'*hospitium publicum* – l'hospitalité « officielle » – et l'*hospitium privatum* – l'hospitalité « privée » que se proposent les particuliers entre eux. Par l'hospitalité publique, contrôlée par le Sénat, le représentant d'un État étranger peut séjourner à Rome afin d'y accomplir des tâches de nature politique[18]. Quant à elle, l'hospitalité privée est une alliance librement consentie entre deux partenaires privés. L'alliance ainsi instaurée est susceptible de s'étendre sur plusieurs générations et est parfois symboliquement marquée par l'échange de la tessère hospitalière – une tablette, sans doute à l'effigie de Jupiter hospitalis, que l'on brise en deux et dont chaque partenaire emporte une partie, en signe de reconnaissance pour de futures rencontres[19]. L'alliance elle-même implique, pour l'hôte

12 Pour un exposé général sur cette thématique, cf. Gauthier (1973).
13 Cf. Reece (1993).
14 Par exemple, Hérodote 6.86.5, ou Platon, *Lois* XII, 953a–e.
15 Homère, *Odyssée*, 9.250 *sqq*.
16 Cf. par exemple Ovide, *Métamorphoses* 8, l'histoire de Philémon et Baucis. Sur ce récit, voir le commentaire de Prescendi (2007), p. 128–130.
17 Cf. par exemple Homère, *Odyssée* 4, 48–58.
18 Sur l'hospitalité publique et l'alliance politique, voir notamment Tite Live, *Histoire Romaine* 9.41.20 et 30.13.8–11.
19 Cf. Plaute, *Poenulus*, 5.2.87.

(recevant) le devoir d'accueillir son allié quand il voyage et de le protéger, physiquement et légalement.

D'une manière générale pour le contexte gréco-romain, on peut affirmer que l'hospitalité a contribué à constituer des « réseaux d'alliance personnelle » qui facilitent les échanges commerciaux, politiques et intellectuels entre des partenaires lointains. Dans cette mesure, le propos suivant qui fait de l'hospitalité une institution centrale de la société gréco-romaine nous semble tout à fait opportun :

> Les sociétés grecques et romaines étaient liées par un réseau d'alliances de pseudo-parenté qui dépassait largement les limites de chaque communauté spécifique. Une telle suggestion serait un lieu commun si, après l'étude des pratiques associées à *xenia* et *hospitium*, nous n'avions pu constater à quel point celles-ci se répétaient indéfiniment, au niveau de l'individu, puis de la famille, jusqu'à celui des structures et de la dynamique de toute la société, via la ville, la province et l'empire[20].

1.2.2 Conceptions chrétiennes

On assiste, au sein du christianisme primitif, à une intégration progressive de l'hospitalité dans les valeurs chrétiennes. Les Évangiles évoquent ainsi de nombreux récits d'hospitalité, notamment dispensée à Jésus par des personnages tels que Marthe[21] ou Zachée[22]. Il s'agit bien d'un motif récurrent du Nouveau Testament[23] même si, comme nous le verrons, la thématique n'est pas absente de la Bible hébraïque. Dans la littérature paulinienne, l'hospitalité est explicitement thématisée et présentée comme un devoir pour le Chrétien vertueux[24]. Il est fort probable que l'hospitalité chrétienne porte la marque de l'influence conjointe de son héritage hébraïque et d'éléments empruntés aux institutions gréco-romaines de la *xenia* / *hospitium*[25].

L'hospitalité se colore cependant rapidement d'une conception universaliste, finalement liée à la problématique de la mission et à la notion d'*Ecclesia* : la communauté de croyants caractérisée (au moins dès le Symbole de Nicée-Constantinople en 381) par les attributs de l'unité, de la sainteté, de la catholicité (c'est-à-dire l'universalité) et de l'apostolicité. Dans cette optique précisément, Steffek montre qu'un passage des Actes des Apôtres[26] a peut-être pour but

20 Herman (1997), p. 1337.
21 Lc 10, 38 ; Jn 12, 1–2.
22 Lc 19, 1–10.
23 Pour un traitement de cette thématique, voir Koenig (1985).
24 Par exemple, Rom 12, 13 ; Heb 13, 1–2. 1.
25 C'est précisément la thèse défendue par Herman (1997) qui suggère que l'expansion du christianisme aurait bénéficié de la présence préalable de réseaux d'hospitalité. À notre sens, c'est sous cet angle qu'il convient d'envisager d'éventuelles similitudes entre des récits d'hospitalité de la littérature gréco-romaine et du Nouveau Testament. Taylor (2007) poursuit cependant une voie différente, en relevant des motifs narratifs similaires au sein des deux traditions. Voir la recension critique de Stevens (2008).
26 Ac 8–15.

d'étendre la mission chrétienne, par l'intermédiaire de l'élargissement de la commensalité[27]. Sans surprise, les Pères de l'Église recommandent instamment la pratique de l'hospitalité. Ils s'attardent notamment sur les passages scripturaires évoquant l'hospitalité, et en tirent des leçons édifiantes[28]. L'hospitalité est ainsi volontiers associée à l'aide prodiguée aux démunis et à la charité.

En même temps, l'hospitalité contribue avant tout à créer des réseaux d'alliance *entre* Chrétiens. En ce sens, elle ne s'adresse certainement pas à tous indifféremment et elle demeure une institution permettant la multiplication des liens entre Chrétiens. Il y a là une sorte de tension, qui demeure non résolue, entre une hospitalité à visée universelle s'apparentant à la charité et une hospitalité « restreinte » visant à faciliter les contacts entre Chrétiens[29].

Cette tension se retrouve dans la question de l'hospitalité « eucharistique ». Le dernier repas de Jésus en compagnie de ses disciples[30] correspond en effet clairement à un récit d'hospitalité qui, dès les Pères de l'Église, sert de fondement mythologique à un rite central : celui de l'Eucharistie. Dans les discours chrétiens, ce rite est directement associé au sacrifice et est fortement marqué d'un aspect identitaire. La possibilité de participer ou non à l'Eucharistie – la question donc de l'hospitalité eucharistique – est une question délicate, sujette à débat. Seuls sont en effet supposés y prendre part ceux qui reconnaissent appartenir à la « famille des croyants ».

Sous la réserve des tensions signalées plus haut l'hospitalité demeure jusqu'à présent une importante valeur du christianisme. Le devoir d'hospitalité occupe d'ailleurs une place significative au sein de plusieurs ordres monastiques, et apparaît fréquemment au sein de codes réglant la vie monacale[31].

Tout porte à croire que la notion moderne d'hospitalité reste dépendante de ces différentes conceptions antiques, puis chrétiennes. Nous serons amenés à évaluer cet héritage dans la partie conclusive du travail.

1.3 MÉTHODOLOGIE

En préliminaire, il convient d'exposer un certain nombre d'hypothèses de travail quant au sujet que nous nous proposons de traiter, d'expliquer ensuite la méthode que nous avons suivie, avant de réfléchir sur la délimitation des contextes sur lesquels portera notre travail, en évoquant notamment quelques éléments de l'histoire des études comparatives.

27 Steffek (2005).
28 Par exemple, Ambroise, dans son commentaire de Gn 18.
29 Cf. Gal 6, 10.
30 Mt 26, Mc 14, Lc 22, Jn 13.
31 Voir par exemple la règle de St Benoît, chapitre 53.

1.3.1 Hypothèses de travail et démarche

Au moins depuis Durkheim[32], les sciences des religions ont privilégié un modèle de groupement religieux construit sur une notion d'Église (*Ecclesia*) foncièrement héritée de la tradition chrétienne. Cette notion nous paraît éminemment problématique pour l'étude de traditions extra-européennes ou anté-chrétiennes, comme d'ailleurs pour l'étude de développements contemporains. En prenant de la distance par rapport à cette notion, nous nous proposons de montrer l'intérêt pour l'histoire des religions de l'étude de groupements sociaux se nouant de manière temporaire dans le cadre de la sphère domestique – comme l'hospitalité.

L'étude des différents « marqueurs culturels » que constituent les pratiques de l'hospitalité est susceptible de nous renseigner sur certaines dynamiques sociales, tout comme, par jeu de miroir, sur les valeurs particulièrement prisées par le groupe des rédacteurs des textes. Cela nous conduit à une première hypothèse, selon laquelle *les règles d'hospitalité révèlent des éléments du monde idéal que les auteurs de textes à caractère normatif appellent de leurs vœux.* Dans ce cadre, nous proposerons quelques éléments examinant pourquoi l'hospitalité – une pratique domestique qui pourrait paraître secondaire à première vue – fait l'objet d'une attention particulière au sein des textes.

Depuis le fameux *Essai sur le don* de Marcel Mauss[33], le sujet de l'hospitalité s'est régulièrement vu associé à la question de l'échange et du don. Poursuivant dans cette direction, il semble judicieux de s'interroger sur les logiques de l'échange impliquées par nos textes. Nous nous demanderons donc dans quelle mesure l'hospitalité peut être considérée sous l'angle d'un *rituel d'échange*, et proposons, dans cette perspective, que *les logiques de l'échange à l'œuvre dans l'hospitalité visent à actualiser le système social « idéal » visé par les auteurs des textes.*

La question des contacts entretenus aux limites d'un groupe nous paraît également centrale dans le cadre des discours traitant de l'hospitalité. Nous proposons sur ce dernier point une troisième hypothèse selon laquelle *l'hospitalité, en tant que relation sociale temporaire, favorise l'intégration de personnes se trouvant aux « limites » d'un groupe.* Similairement, la question de l'institutionnalisation d'une tradition comporte certainement des conséquences pour les discours traitant de l'hospitalité. Nous faisons ainsi l'hypothèse selon laquelle *les enjeux liés à l'hospitalité sont d'autant plus critiques qu'un mouvement religieux n'est pas bien institutionnalisé.*

Afin d'évaluer ces différentes propositions, il est nécessaire de distinguer trois facteurs principaux : le type de discours (son mode d'énonciation, son inscription historique), les deux protagonistes à l'œuvre dans l'hospitalité (le « donateur » et le « donataire », dans les termes de Mauss) et la « nature » de l'hospitalité (les services proposés, tout comme le cadre que composent les gestes, et les facteurs

32 Voir ainsi sa fameuse définition de la religion : Durkheim (1960), p. 65.
33 Mauss (1985 [1924]).

temporel et géographique). En ce sens, l'hospitalité forme un système à trois dimensions, intégrant le discours, l'hôte et son invité, et les pratiques associées. Ces éléments sont interdépendants et toutes les configurations imaginables ne sont pas possibles.

Il est donc essentiel (1) de présenter les textes – ce qui exige une attention quant au contexte historique de leur composition, ou du moins à ce que l'on peut en supposer – et de se poser la question de leur « genre » ; (2) de faire précéder l'étude des textes par une brève description des différentes catégories sociales caractérisant les acteurs de l'hospitalité dans la langue originale ; (3) d'observer enfin, pour chaque cas, de quels rites et pratiques se compose la relation d'hospitalité. La prise en compte de ces différents facteurs devrait nous permettre de commencer à comprendre pourquoi, en certains cas, l'hospitalité est recommandée, et pourquoi, en d'autres occasions, elle est découragée ou proscrite. En raison du choix des textes, la question du genre discursif ne sera pas le facteur le plus important dans l'explication de ces différences : nos textes appartiennent en effet approximativement à un même genre, « normatif », qu'il conviendra bien sûr de décrire.

La démarche proposée ici consiste à emprunter tour à tour les points de vue « interne » (émique) et « externe » (étique). Dans la définition d'une problématique et d'un cadre méthodologique, j'ai adopté une posture « externe ». Dans les deux études auxquelles nous allons procéder, le point de vue sera plutôt « interne » : il s'agit de retracer au plus près la logique propre des documents. Après une présentation des principales catégories sociales employées au sein des deux corpus de textes, l'hospitalité sera tour à tour considérée sous l'angle d'un devoir, et sous l'angle d'un problème – le tout *dans l'optique* des rédacteurs des textes. Nos deux séries de textes seront ainsi analysées de manière indépendante, dans leur propre système de référence. Ce faisant, il conviendra, et ce n'est pas la moindre des difficultés, de recourir aux outils guidant la recherche dans chacun de ces domaines.

Il sera enfin possible, dans un dernier temps, de revenir sur un plan interprétatif plus large afin d'évaluer la problématique générale exposée ici à l'aune des résultats de chacune des études particulières[34]. Dans cette dernière partie, nous adopterons un point de vue essentiellement « externe », et nos explications ne seront pas tenues de correspondre aux interprétations « internes » préalablement étudiées.

Pour complexe qu'elle puisse paraître, cette démarche est légitime pour un travail d'histoire comparée des religions : l'analyse serrée de deux contextes (étudiés dans leur singularité, et autour d'une problématique précise) devrait per-

34 On le voit, il convient de bien distinguer deux plans de recherche : celui (1) des faits et de leur interprétation au sein d'un contexte donné, et celui (2) de l'élaboration des faits dans un but explicatif. Sur le premier niveau, les sources constituent l' « *explicandum* », et leur contexte (historique) propre ainsi que la littérature secondaire l'« *explicans* » ; sur le second plan, l'« *explicandum* » est une problématique et l'« *explicans* » les résultats de l'étude des sources. Ce n'est que sur ce second niveau qu'une tentative de comparaison est possible.

mettre de développer, *sous la forme d'esquisses*, l'évaluation et/ou la formulation de propositions théoriques. Comme le dit Jonathan Z. Smith :

> L'un des buts de l'étude des religions consiste à proposer des généralisations comparatives basées sur une description scrupuleuse de données, qui toutefois, demeurent fermement situées ; des généralisations qui sont mises au service d'un objectif intellectuel préalablement défini[35].

En ce sens, l'histoire des religions articule de manière dialectique l'étude de données particulières, géographiquement et historiquement situées, à un questionnement plus général, théorique ou « réflexif ». Notre démarche implique précisément une articulation de ce type, tout en reconnaissant que celle-ci s'accompagne d'un certain nombre de tensions. Le sujet de la comparaison est le lieu à la fois de cette articulation et de ces tensions.

1.3.2 La comparaison discursive et contrastive pour méthode

On l'aura compris, la présente étude comporte deux volets : il s'agit dans un premier temps d'étudier *dans leur contexte de production propre* (et donc, de manière indépendante) des textes ressortissants à une problématique spécifique. En second lieu, il s'agira de faire usage des résultats de nos deux études particulières dans une optique comparative[36]. Le présent travail n'est donc pas entièrement comparatif, dans la mesure où il s'agit d'abord de présenter des résultats au terme de l'étude de chaque série de textes. Parce que notre étude est conçue en vue de cet objectif comparatif, et au regard des éléments problématiques qui souvent opposés à un tel objectif, il est cependant nécessaire de considérer dès à présent un certain nombre d'enjeux méthodologiques. Quel type de comparaison souhaitons-nous mettre en œuvre, et en vue de quel objectif intellectuel ?

Considérons différentes options avant d'exposer notre propre vision d'un travail comparatif. En tout premier lieu (1), il est possible de rechercher des similarités au sein des contextes étudiés, tout en minimisant la question des divergences. Une telle démarche peut revêtir un caractère « rassurant », dans la mesure où la présence d'éléments similaires a pour effet de confirmer le bien-fondé du projet comparatif[37]. Une objection majeure nous a cependant retenus de procéder de la sorte : l'option épistémologique sous-tendant une telle approche revient presque inévitablement à une position phénoménologique reconnaissant la permanence d'instances non démontrables, comme « la religion » ou « le sacré » – ce qui explique naturellement les similarités « constatées ». La présupposition d'entités ontologiques que la comparaison aurait pour but de mettre à jour et qui forme-

35 Smith (2004b), p. 31, ma traduction.

36 On ne parlera pas de « la méthode comparative » : la comparaison en tant que telle n'est pas une méthode. Pour en faire une méthode, il convient d'en préciser les modalités et le contexte d'emploi. Sur ce point, cf. les remarques d'Uehlinger (2006), p. 368.

37 C'est souvent ainsi que procèdent de nombreux ouvrages comparant les doctrines enseignées par les fondateurs de « religions », comme Jésus et Bouddha.

raient l'objet même de l'histoire des religions n'est aujourd'hui plus défendable. Nous reconnaissons donc que le rapport entre les contextes comparés relève essentiellement d'une construction théorique de la part du chercheur. Dans cette mesure, il s'agira plutôt de *contraster* le résultat des deux études, que d'y rechercher de mystérieuses correspondances. Cela n'empêchera pas de constater certaines affinités, qui répondent peut-être à des conditions socio-historiques similaires de part et d'autre[38].

En second lieu (2), il pourrait sembler que la comparaison permet d'extrapoler des lois universelles à partir de l'étude de deux cas, dès lors considérés comme suffisamment représentatifs pour autoriser une telle extension. Comme le montre l'étude des textes à laquelle nous allons procéder, même au sein d'un contexte donné, les questions posées par une problématique ne trouvent pas de réponse univoque. C'est dire que les conclusions ne peuvent viser que l'explication *provisoire* d'un problème sur un plan *général*, et non la découverte de principes *universels*. Dans cette mesure, il n'est pas nécessaire de réserver une explication au moment où tous les faits sont connus – principe qui aboutirait logiquement à l'abandon de toute tentative d'explication. La reconnaissance du caractère incomplet et hypothétique des propositions explicatives doit permettre l'amendement ou le rejet d'une explication, mais non empêcher toute sorte d'explication[39]. Ce point est essentiel : il n'est pas correct de récuser la comparaison et la visée explicative qu'elle comporte en raison de son caractère nécessairement hypothétique. Un tel point de vue s'assimile à l'ancienne vision essentialiste ou « onto-théologique » qu'il entend pourtant dépasser, car il subsiste en ce cas la nostalgie d'un idéal inaccessible[40].

D'autre part (3), il aurait pu paraître approprié de sélectionner soigneusement des extraits de texte, en les lisant de manière indépendante et en s'évitant le travail de contextualisation (ce qui aurait conduit à une structure différente du travail, plutôt organisé par « thèmes » que divisé selon les deux contextes étudiés). Une telle méthode comporte cependant un risque de tautologie, dans la mesure on l'on procède alors en sélectionnant et en interprétant les sources selon une thèse préalablement énoncée[41]. Dans la mesure du possible, il a paru préférable d'étudier les

38 Cf. sur ce point Heidmann (2003), p. 50 : « Je propose d'abandonner cette comparaison *universalisante* pour adopter un type de comparaison que j'appelle *différentielle*. La comparaison différentielle exige la reconnaissance et l'examen de la différence fondamentale et irréductible des énoncés singuliers à comparer, en relation avec tout ce qu'ils peuvent avoir en commun, notamment sur le plan thématique. Elle exige aussi la reconnaissance du fait qu'il faut *construire les comparables* avant de procéder à la comparaison proprement dite. » (l'auteur souligne) et Segal (2001), p. 349–350.

39 Segal (2001), p. 351 : « It is a rudimentary fallacy of explanation – the so-called Baconian, or inductivist, fallacy – to oppose drawing conclusions until all the knowable facts are 'in'. Because generalizations are recognized as tentative, the comparative method does not generalize prematurely. »

40 Cf. Popper (1959), p. 288.

41 Ainsi Roscoe (2006), p. 44 : « To choose cases simply because they happen to corroborate a pet hypothesis is indefensible no matter what one's epistemology. »

textes dans leur propre contexte de production. On pourra rétorquer que du coup, la comparaison elle-même est restreinte : elle ne porte effectivement que sur le *résultat* des deux enquêtes et non sur les textes eux-mêmes. Cette manière de procéder nous semble toutefois plus prudente, même s'il sera parfois nécessaire d'exposer des éléments de chaque contexte discursif sans les mettre directement en relation.

Enfin (4), on pourrait penser que la comparaison de documents qualifiés de « religieux » vise *de facto* à comparer entre elles des religions. Soulignons ici que la comparaison ne porte « que » sur deux séries de textes, qui représentent un mouvement particulier et historiquement délimité des traditions concernées par notre étude. À notre sens, et en dépit de plusieurs tentatives relevant de la *comparative religion*, on ne peut comparer des ensembles conceptuels aussi complexes que des « religions » ou des « cultures » considérées dans leur ensemble[42]. Insistons sur ce point : dans l'optique de ce travail, la problématique de la comparaison se pose en des termes essentiellement discursifs. Ce qui importe dès lors, c'est que les *documents* soient globalement comparables. Dans cette mesure, notre approche comparative peut volontiers être qualifiée de « discursive[43] ». Il ne s'agit pas de contraster ou de comparer des « religions » ou même un sujet, comme « l'hospitalité », au sein de deux « religions », mais seulement le résultat de l'étude de documents, eux-mêmes considérés comme des productions historiques. Tout en rendant l'ensemble du projet plus modeste, cette constatation lève de fait les objections *spécifiquement* adressées à la comparaison de « religions ». Il reste à expliquer quel intérêt il y a à étudier sous un même angle deux séries de textes issus de contextes culturels éloignés.

Le travail comparatif, tel qu'envisagé au sein de ce travail, vise essentiellement trois buts : (1) une évaluation contrastée des processus historiques et sociologiques solidaires de la composition des textes, à partir de la thématique de l'hospitalité ; (2) la formulation de propositions théoriques relatives à la problématique de l'hospitalité, à partir des textes étudiés mais susceptibles de servir à l'étude d'autres contextes culturels ; (3) un regard critique sur la notion d'hospitalité et plus généralement sur certains termes du vocabulaire analytique de l'histoire des religions. Développons brièvement ces trois points avant de justifier notre choix de textes à la lumière de ces objectifs.

Un travail sur les processus historiques (1), bien que délicat, comporte l'intérêt d'un questionnement croisé : pourquoi, dans certaines conditions, un même problème trouve-t-il des solutions différentes, ou au contraire similaires ? La comparaison permet de mieux saisir – pour un problème donné – le choix d'une solution culturelle spécifique en la mettant en regard avec d'autres réponses

42 Cf. sur ce point précisément Neusner (1992), p. 11, n. 5.

43 C'est une démarche de ce type que Neusner met en œuvre dans son étude en parallèle du canon Pahlavi zoroastre et du Talmud de Babylone, Neusner (1993a). Plus récemment, voir l'étude de Freiberger (2009) qui compare des discours brahmaniques à des discours chrétiens sur le sujet des pratiques ascétiques.

culturelles possibles mais non réalisées[44]. Ce premier volet s'inscrit assez bien dans le cadre de la comparaison contrastive de processus historiques telle que la conçoit Marcel Detienne[45] : il s'agit d'éviter de se focaliser sur un événement ou sur une tradition qui serait tenue pour « incomparable » – le cas des historiographies nationales dont traite Detienne est à cet égard parfaitement exemplaire – tout en soulignant les particularités de chacun des contextes étudiés. L'approche comparative permet ainsi de se rendre compte que pour un problème culturel donné, plusieurs solutions sont possibles, et non une seule que l'on érigerait fallacieusement en norme culturelle[46].

De manière plus spécifique, la comparaison de processus historiques comporte un intérêt tout particulier dans les cas où l'on ne dispose que de renseignements fragmentaires pour une reconstruction historique. Dans cette situation, qui est précisément celle des textes que l'on va étudier, il peut s'avérer intéressant de rechercher les *conséquences sociales et économiques possibles* d'un sujet donné – étudié au sein d'un ensemble restreint de textes – avant d'imaginer à quelles conditions historiques le système décrit serait éventuellement susceptible de répondre. Pour cette tâche, l'étude de cas issus de contextes différents s'avère fort utile, car on enrichit ainsi la liste des scénarios des possibles[47].

Sur le second point (2) – l'idée de la formulation de propositions relatives à la problématique de l'hospitalité – nous estimons que la comparaison permet d'abstraire un terme employé en des contextes particuliers afin d'en faire un « concept » doté d'une dimension théorique[48]. Un tel résultat peut s'avérer utile à une réinterprétation des textes étudiés, ou à une interprétation de discours émanant

44 Sur cette idée, cf. Neusner (1983a), p. 234 : « Only when we take account of the things people might have done are we able to make sense of the things they actually did do. Confronting the range of choices, we make sense of the chosen. » Similairement, cf. Neusner (1979b), p. 24.

45 Cf. le champ élargi que Detienne préconise pour l'exercice de la comparaison : Detienne (2000), p. 42–43 : « Le comparatisme constructif dont j'entends défendre le projet et les procédures doit d'abord se donner comme champ d'exercice et d'expérimentation de l'ensemble des représentations culturelles entre les sociétés du passé, les plus distantes comme les plus proches, et les groupes humains vivants observés sur la planète, hier ou aujourd'hui. » Pour un argument similaire dans le cadre des recherches en histoire globale, Barkey (2007), p. 97–100.

46 On peut en ce sens souscrire à la formule (un peu lapidaire, peut-être) de Lincoln (1989b), p. 172 : « [T]he only alternative to comparison is one brand of parochialism or another : That is, the stance of those who privilege the data with which they happen to be familiar while ignoring, and thus remaining ignorant of, the rest. Among the most prevalent brands are ethnocentrism, androcentrism, Eurocentrism, and the other centrisms as yet unnamed (e.g., those of class, temporality, and genre), all of which yield generalizations of a highly prejudicial nature – and not accidentally so. »

47 Il s'agit là de la comparaison « heuristique » de Borgeaud (1986), p. 68.

48 Cf. Baumann (1997), p. 185 : « Mit Blick auf die Religionswissenchaft soll es darumgehen, den Begriff [Diaspora] innerhalb der Disziplin als Allgemein-, also Theoriebegriff nahezulegen. Die bislang religionsgeschichtlich eingeschränkte Verwendung soll aufgehoben werden zugunsten einer generalisierenden Perspektive. Methodisch erfolgt dieses über den Vergleich. »

d'autres contextes culturels, y compris contemporains, ce qui est d'autant plus important que le sujet même de l'hospitalité n'a pas fait l'objet de nombreuses investigations[49].

Enfin, et c'est le troisième point (3), l'étude empirique de phénomènes distants devrait également permettre de saisir l'écart séparant certaines catégories de l'histoire des religions de la « réalité » que présentent les sources. Il s'agit là de l'un des objectifs poursuivis par Holdrege dans son étude comparée de la catégorie d'« écriture » (« scripture ») au sein des contextes juif rabbinique et brahmanique[50]. La confrontation à des contextes non-chrétiens (pour autant que ceux-ci soient abordés dans leur langue originale, au travers de sources originales) rend possible l'examen critique de certains concepts analytiques de l'histoire des religions, le plus souvent forgés au contact du christianisme, et plus particulièrement, de la tradition protestante[51].

Quelques éléments d'explicitation sur ce dernier point seront utiles à une bonne compréhension de notre projet. Comme le montre Fitzgerald (à la suite de plusieurs autres auteurs[52]), la catégorie même de « religion » est problématique quant à un usage « analytique ». L'auteur insiste sur la prétendue spécificité de la notion de « religion » par rapport celle de « culture », qui ne relève à ses yeux que d'une illusion théologique[53]. À l'appui de sa thèse, il évoque des exemples de travaux déformant l'explication de faits culturels par l'adoption tacite d'une définition christiano-centrée du terme de « religion[54] ». Si la critique est probablement excessive[55], il faut reconnaître que la notion de « religion » est chargée d'un lourd héritage sémantique qui rend nécessaire une révision de certaines catégories qui lui sont associées, souvent tenues pour évidentes et volontiers employées de manière transculturelle. Que l'on nous comprenne bien : il ne s'agit pas de faire le

49 C'est ainsi que Burke (1992), p. 22–28 envisage l'usage de la comparaison. Cf. de même Pezzoli-Olgiati (2002), p. 271 dans le cadre de son étude comparative de la notion de « ville » au sein de textes (notamment juifs, chrétiens et grecs) de l'Antiquité.

50 Holdrege (1996), p. ix. Cf. aussi Holdrege (2000), p. 105.

51 Sur l'influence déterminante du protestantisme sur le discours académique, cf. les remarques de Neusner (1968), p. 37 et de Smith (1990b), notamment p. 34–35. Pour une démonstration historique de la construction chrétienne du terme « religion » et des thèmes qui lui sont généralement associés, cf. l'ouvrage de Balagangadhara (1994).

52 Cf. par exemple Bernand et Gruzinski (1988), p. 240, qui se demandaient dans leur étude de la colonisation de l'Amérique : « Ne continue-t-on pas à s'interroger à perte de vue sur la définition, l'origine, la persistance, le déclin, le besoin, les fonctions de la religion, sans guère se demander si après tout cette catégorie – culturellement construite et historiquement datée – n'exprimerait pas une découpe et une approche du réel, susceptibles d'être remises en question, comme on l'a fait pour la notion d'*ordre*, ou plus près de nous pour celles de *fétichisme* ou de *totémisme* ? » (les auteurs soulignent).

53 Fitzgerald (2000), p. 50–51 ; 222 et *passim*. Cf. également Wiebe (1999), p. 236–237.

54 Pour quelques exemples, cf. la critique véhémente de Fitzgerald (2000), p. 73–97 de l'ouvrage de Sutherland (1988) et des articles qui le composent. Pour des remarques du même type au sujet de l'étude académique des textes rabbiniques, cf. Neusner (1986a), en particulier p. 16–17 et 103.

55 Cf. la recension de Von Stuckrad (2000).

procès systématique des catégories employées en histoire des religions, mais de traiter ces dernières avec prudence, en se demandant, à partir d'exemples concrets et en ne présumant pas de la réponse à apporter à cette question si elles sont *ou non* adaptées à l'analyse des faits considérés. Il s'agit donc de contribuer – d'une manière certes bien modeste pour ce qui concerne ce travail – à une réévaluation des grilles de lecture « canoniques » de l'histoire des religions. Dans notre cas, il est probable que la focalisation sur des pratiques domestiques nous amène par exemple à reconsidérer l'idée classique d'Église ou de communauté religieuse.

À cet égard, le choix de documents issus des aires culturelles juive et indienne comporte indéniablement un avantage, car ceux-ci présentent un ensemble de conceptions *a priori* étrangères à des grilles de lectures marquées d'un héritage chrétien. Ces deux contextes sont d'ailleurs souvent considérés comme des figures archétypiques de l'« altérité » dans l'histoire de la pensée européenne[56]. Cela ne revient cependant pas à dire que l'étude de contextes non-chrétiens permet de « neutraliser » le discours de l'histoire des religions – un objectif bien illusoire[57]. Il s'agit plutôt d'échapper à un regard unidimensionnel ayant pour effet de déformer unilatéralement les faits étudiés. La mise en contact artificielle d'éléments fondamentalement différents contribue à la déstabilisation de grilles de lecture traditionnelles, au *descellement* de conceptions profondément ancrées dans une tradition historiographique particulière.

Ainsi comprise, la comparaison permet l'*enrichissement* critique du vocabulaire « savant » dont fait usage le chercheur dans l'explication des phénomènes qu'il étudie. Ce faisant, nous souscrivons volontiers au principe du « triangle comparatif » développée par Calame : un travail comparatif peut être assimilé à un triangle « dont le sommet est occupé par le regard décalé que l'érudit porte en alternance vers les deux termes indispensables à toute comparaison[58] ». De la sorte, les catégories employées par le chercheur (dans notre cas, la notion d'hospitalité, et d'autres termes qui lui sont associés) sont soumises à une réévaluation constante par l'étude de deux contextes éloignés. Loin de nier la position du chercheur et le caractère élaboré de sa démarche, cette sorte d'étude comparative comporte au contraire un but fondamentalement réflexif.

Avant d'en venir à notre sujet proprement dit, exposons encore quelques raisons ayant orienté notre délimitation des corpus de textes. Un élément important est celui du genre discursif[59]. Le genre des textes au travers desquels les informations nous sont transmises influence en effet indéniablement leur teneur. S'il est

56 Cf. Holdrege (2000), p. 85 et Melamed (2006), p. 299–300.

57 L'ouvrage de Dubuisson (1998) n'est peut-être pas complètement étranger à un projet de ce type (la « neutralisation » du discours savant) : après une critique radicale de la notion de « religion », l'auteur propose de remplacer le terme par un concept à son avis plus neutre, « formation cosmographique ».

58 Calame (2006), p. 231–232.

59 La notion de genre est cependant compliquée et il faut être conscient qu'il ne s'agit pas là d'entités réifiées, mais d'ensembles de caractéristiques se (re-)définissant au contact des textes (cf. Maingueneau (1976), Todorov (1978) et Heidmann (2006)). Sur la question des genres littéraires en Inde, cf. Balbir (1994).

ardu de comparer un « motif » ou un « problème » au sein de textes appartenant à un même genre, il l'est plus encore dans le cas où les textes appartiennent à des genres complètement différents. Une étude portant sur des textes de genres variés devrait idéalement s'accompagner d'une théorie des genres. Pour donner un exemple concret, il me paraît délicat – dans une étude de la position des *śūdra* dans l'« Inde ancienne » – de mêler des exemples issus de pièces de théâtre à des témoins empruntés aux traités de *dharma*, sans expliciter l'impact que comporte le genre du document (pièce de théâtre, traité normatif) sur sa portée[60]. Le fait que nos deux contextes d'étude possèdent une tradition « légale » (*halakha*, traités de *dharma*) nous est donc très précieux. Nous serons ainsi en mesure de nous appuyer sur des textes approximativement comparables dans leur genre : nos textes comportent tous une visée prescriptive, ce qui facilite le travail comparatif[61].

Pour le but théorique visé par ce travail, il est finalement adéquat de choisir deux ensembles de textes indépendants sur le plan historique. Comme le montre une étude comparative de cultures éloignées, il est fréquent de retrouver des éléments (apparemment) similaires dont la ressemblance *ne* s'explique *pas* par une logique de la diffusion, mais plutôt par le fait qu'en raison des caractéristiques de la nature humaine, un problème donné trouve un nombre fini de « solutions » culturelles. Face à un problème donné, il n'est somme toute pas très surprenant que deux cultures choisissent des solutions apparentées[62]. Il y a dès lors un avantage en faveur de l'étude de discours qui ne sont pas historiquement reliés : on sait à l'avance que les éléments « similaires » ne sont pas le fait d'un emprunt, alors que dans le cas contraire, il peut s'avérer très délicat de distinguer ce qui relève d'une influence de ce qui n'est que coïncidence culturelle. Ce problème est en fait crucial, car les deux cas (diffusion / développement indépendant) entraînent des démarches radicalement différentes (histoire des influences entre deux cultures / étude anthropologique des cultures, menée au travers d'une problématique commune)[63]. Notre position est donc parfaitement claire quant à ce point méthodolo-

60 L'ouvrage de Sharma (1980) procède fréquemment de cette manière et semble considérer que l'« Inde ancienne » forme un ensemble culturel synchronique dont les traces apparaissent au sein des différents textes (de quelque provenance que ce soit) nous étant parvenus.

61 Cf. Cave (2006) qui montre l'avantage que présentent les textes « normatifs » (« authoritative ») pour une étude comparée. Pour une application concrète, cf. l'ouvrage de Neusner et Sonn (1999), qui travaille de manière comparative sur les corpus normatifs du judaïsme rabbinique et de l'islam.

62 Comme le montre Lincoln (1991), p. xvi, à la suite de Grottanelli, des problèmes similaires s'expliquent avant tout par la présence de situations socio-historiques similaires, et la simple apparition d'un même « motif » en deux contextes différents ne suffit pas à conclure à un lien « génétique ». Sur ce point, cf. aussi Eilberg-Schwartz (1990), p. 95.

63 Cette question se rapproche du problème soulevé par F. Galton au sujet des travaux de E. B. Tylor : une île malaise doit-elle être considérée comme « une culture », ou doit-on supposer que la même culture s'est diffusée au sein de plusieurs îles ; et dans ce dernier cas, jusqu'où la diffusion s'est-elle produite ? Cf. Roscoe (2006), p. 35–37. Ainsi, l'étude de Sharma (1980) évoquée *supra* à la note 60 ne problématise pas la question des relations historiques entre les différents documents cités, et il n'est pas évident *a priori* que ceux-ci se rapportent *à un même contexte culturel* : cela devrait être préalablement démontré.

gique et nous ne chercherons jamais à interpréter des « similitudes » en termes d'influences historiques.

Ces différentes raisons font de la sélection de textes « normatifs » rabbiniques et brahmaniques un choix particulièrement intéressant : les textes partagent des affinités au niveau de leurs caractéristiques discursives et émanent de contextes indépendants. Répétons finalement qu'il ne s'agit pas de comparer deux traditions religieuses « en général », mais seulement les résultats de l'étude de textes, qui ne sont représentatifs que d'un *mouvement particulier* et non d'une tradition ou religion en général, sous l'angle d'une problématique commune. La comparaison elle-même porte sur des documents historiquement situés, et vise la mise en évidence de contrastes au niveau des processus socio-historiques. C'est en ce sens précisément que notre démarche comparative peut être qualifiée de *discursive et contrastive*.

Ce projet n'a donc rien du grandiose caractérisant de nombreuses entreprises comparatives des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Afin de mieux percevoir encore les enjeux d'un travail évoquant les contextes indiens et juifs, il convient d'évoquer brièvement quelques éléments de l'histoire de ces études comparatives.

1.3.3 Mirages de l'Inde

L'idée d'une mise en relation des domaines indiens et juifs n'est pour le moins pas nouvelle. Déjà Mégasthène (env. 350–290 avant notre ère), dans ses écrits sur l'Inde, comparait incidemment les brahmanes de l'Inde aux « philosophes » juifs[64]. Au moins dès le XVII^e^ siècle, les domaines de l'« Orient » et de l'« Occident » sont régulièrement réifiés en une paire de civilisations symétriquement opposées et font l'objet de comparaisons visant à mettre en évidence des similarités et des différences[65]. Un thème récurrent de ces travaux comparatifs est celui de la recherche d'une origine révélée commune à toutes les religions, et des marques concomitantes de la dégénérescence des civilisations non-chrétiennes[66]. De la comparaison avec les traditions païennes, qui représentent une corruption du message révélé, le christianisme ne saurait qu'en ressortir grandi, car il est demeuré fidèle à la révélation originaire. Il s'agit dès lors de prouver les origines hébraïques de la tradition indienne – en démontrant par exemple que le sanscrit trouve son origine dans l'hébreu.

64 Megasthène, cité par Clément d'Alexandrie, *Stromateis* I, 15, 72, 5 (Jain (1972), p. 103) : « toutes les opinions exprimées par les anciens au sujet de la nature se retrouvent chez les philosophes étrangers à la Grèce, les unes chez les brâhmanes de l'Inde, les autres en Syrie chez ceux qu'on appelle les Juifs. » Sur ce passage voir Schmidt (1988), p. 39–40.

65 L'ouvrage étonnant de La Crequinière (1704) vaut mention dans ce cadre. Le texte établit une série de correspondances entre des pratiques indiennes et des pratiques juives ou de l'Antiquité, et y voit des traces de la simplicité typique de civilisations antiques, sans pour autant postuler d'héritage commun.

66 Voir à ce propos Schmidt (1987) et Weinberger-Thomas (1987).

Bien évidemment, la recherche de liens directs entre les deux aires culturelles, fondée sur une simple comparaison de textes isolés de leur contexte historique, est pour le moins risquée, car il suffit de peu de chose pour renverser le sens de l'interaction. Ainsi, pour des libres penseurs de la fin du XVIII^e^ siècle comme Holwell[67]ou Langlès[68], il faut postuler que c'est la tradition judéo-chrétienne qui provient de l'Inde, et non l'inverse. Langlès défend même l'idée que la tradition indienne, en raison de sa grande antiquité, ne serait rien moins qu'à l'origine de la sagesse humaine. Cette position pour le moins iconoclaste n'a pas manqué de susciter un débat animé entre théologiens et « humanistes », idéalisant la place de l'Inde dans l'histoire de la culture humaine. L'ouvrage du presbytérien britannique J. Priestley (1733–1804), *A Comparison of the Institutions of Moses with those of the Hindoos and Other Ancient Nations* (1799), vise précisément à contrer l'admiration portée par certains Occidentaux aux écrits indiens en général et à la thèse de Langlès en particulier[69].

Dès la fin du XVIII^e^ siècle et le début du XIX^e^, on assiste au développement de des projets comparatistes de grande envergure[70]. Sir W. Jones sera ainsi l'un des premiers à évoquer la thèse de correspondances linguistiques indo-européennes. Il sera suivi de F. Bopp, W. von Humboldt (avec l'objectif d'une « anthropologie comparée »), ou encore Max Müller.

Comme l'observe Halbfass[71], de nombreux projets comparatifs voient également le jour en Inde dès le début du XX^e^ siècle, le plus souvent dans le cadre d'essais de « philosophie comparée ». Le but déclaré est de comparer des courants de pensée ou des philosophes indiens à un équivalent occidental, comme le Vedānta à Spinoza. Tout comme les travaux des théologiens ou des savants occidentaux, les tentatives indiennes de comparaison comportent fréquemment une visée apologétique, tendant à défendre les valeurs de la tradition indienne contre les prétentions européennes[72].

Il faut enfin évoquer un courant intellectuel mené par l'indianiste Sylvain Lévi, qui s'est opposé de manière très critique à plusieurs des thèses centrales de Max Müller, tout en reconnaissant l'intérêt de travaux comparatifs. Lévi contestait, et à bon droit, une certaine lecture idéalisante et romantique, minimisant le

67 Holwell (1779).

68 Louis Mathieu Langlès (1763–1824) est un indianiste français qui a notamment publié une traduction du Pañcatantra. L'ouvrage en question, Langlès (1790) comprend une notice introductive où l'auteur observe : « Je regarde donc le Pentateuque comme l'abrégé des livres égyptiens dont les originaux existent encore dans l'Inde » (p. xiv–xv).

69 Cf. Priestley (1972 [1799]), p. 140.

70 Sur la recherche de l'origine des religions et leur classification à la fin du XVIII^e^ siècle, voir Lincoln (2002), en particulier, p. 8 et 16.

71 Halbfass (1988), p. 422.

72 Ainsi de l'ouvrage de Seal (1899) au sujet duquel Halbfass (1988), p. 424, déclare : « It is obvious that B. N. Seal's proclamation of comparative studies has an apologetic function. It is a device for defending the dignity of the Indian tradition against the challenges of the Western thought and its claims of superiority and domination. »

lien aux rituels, que faisait Müller des textes védiques. Selon Strenski[73], une partie de la démarche de Lévi peut se comprendre comme une tentative visant à contrer l'évolution de l'indologie allemande du début du XX^e^ siècle instrumentalisée par un nationalisme et un antisémitisme croissants. De la sorte, chez Lévi (et par lui, chez Durkheim, Hubert et Mauss), la question de la comparaison entre les cultures juive et indienne, le plus souvent implicite, a pu contribuer à contrecarrer une lecture des textes indiens effectuée au détriment de la tradition juive. Notons au passage que Lévi lui-même s'est risqué à rédiger quelques notes dans lesquelles il évoque – avec toutes les précautions d'usage – la possibilité d'influences linguistiques entre le sanscrit et l'hébreu[74].

À quelques exceptions près (comme S. Lévi), ces différentes approches comparatives – tout comme d'ailleurs, d'une certaine manière, les études indo-européennes du XX^e^ siècle – ont pour conséquence d'inscrire des civilisations au sein d'une histoire téléologique, en leur assignant une place et un rôle bien précis dans l'histoire mondiale[75]. Il s'est bien souvent agi d'identifier des familles de ressemblances (entre cultures d'origines indo-européennes, par exemple) et de tracer des oppositions (celle, à la tragique destinée, entre « aryens » et « sémites », par exemple[76]).

Notre projet se démarque radicalement de tels postulats dans la mesure où le choix des contextes n'est pas informé par une quelconque théorie de la diffusion, en lien ou non avec une hypothèse linguistique. Nous espérons au contraire parvenir à montrer que les similitudes ou les différences résultent avant tout de conditions socio-historiques particulières, propres à chaque contexte, et non de similarités ou de différences « essentielles ». Cela implique bien entendu que nos contextes puissent être considérés comme « indépendants ». Afin d'éclaircir ce point, il est encore nécessaire de se pencher un bref instant sur la question d'éventuels contacts entre nos deux contextes.

1.3.4 Inde – Proche-Orient : des contacts historiques ?

La première attestation historique d'une présence juive en Inde remonte au début du XI^e^ siècle de notre ère. Il s'agit de plaques de cuivre qui font état de privilèges accordés par l'autorité indienne à un certain Joseph Rabban, probablement alors à la tête de la communauté de Cranganore, sur la côte de Malabar. Sans doute les premières communautés juives dans le sous-continent s'établirent-elles dans cette région. Par ailleurs, la forte présence du judaïsme dans l'empire sassanide et les

73 Voir Strenski (1997), p. 121–148, qui observe notamment, p. 125 : « It was natural for Sylvain Lévi to associate Israel and India because a previous generation of scholars had already done so by opposing the two countries – to the consequent detriment of Israel. »

74 Lévi (1926).

75 Pour une discussion de certaines typologies globalisantes spécifiques au domaine religieux, voir Bornet (2009).

76 Sur tout ce courant intellectuel et ses dérives, voir l'ouvrage d'Olender (1989).

contacts commerciaux très réguliers entre Asie et Europe au moins à partir de cette époque – on pense notamment à la route de la soie – ont également contribué à la création de plusieurs communautés juives en Asie[77].

Dans le contexte de l'Inde, il est possible de distinguer trois communautés juives différentes selon leur origine : les Bene Israël, la communauté de Cochin, et les communautés d'origine européenne[78]. L'origine des Bene Israël est controversée. Selon une tradition indigène rapportée par les missionnaires chrétiens, les Bene Israël seraient les descendants de 14 personnes ayant survécu à un naufrage au large de la côte de Konkan. Selon Kehimkar[79] cette communauté aurait fui la Galilée en raison des persécutions du roi séleucide Antiochos IV Épiphane (175–163 avant notre ère). L'absence de sources historiques (indiennes ou juives) sur la question rend toutefois difficile l'évaluation de cette thèse. Quoi qu'il en soit, cette communauté est forte d'une longue histoire sur le sous-continent et s'est bien intégrée à la population indienne. Certaines traditions se sont perdues alors que d'autres (comme le Shabbat, la circoncision et la *cashrout*) se sont perpétuées.

La communauté de Cochin, qui parle *malayāḷam*, conçoit son origine dans la diaspora qui a fait suite à la destruction du Temple en 70 et qui aurait cherché refuge au Sud de l'Inde, à Cranganore. Ici aussi, aucune attestation historique ne peut malheureusement corroborer cette hypothèse. En 1524, cette communauté fut attaquée par les Maures, et la plupart de ses membres durent fuir à Cochin où ils purent se mettre sous la protection d'un gouvernement hindou. Pendant l'occupation portugaise de Cochin, la communauté juive fut régulièrement persécutée jusqu'à l'arrivée de l'occupation hollandaise, plus pacifique. Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, Cochin a attiré des marchands juifs du Moyen-Orient, du Nord de l'Afrique et de l'Espagne.

D'importantes communautés juives d'origine européenne (issues entre autres de l'Espagne, de la Hollande, et du Portugal) s'établirent plus tard, dès la fin du XVIII^e^ siècle, notamment à Goa et à Calcutta, principalement en raison de contacts commerciaux. Lors de la seconde guerre mondiale, la communauté juive de Calcutta comptait plus de 5000 membres, conséquence des réfugiés fuyant l'avancée japonaise en Birmanie. À l'issue de la guerre toutefois, le nationalisme indien s'est répercuté de manière négative sur les communautés juives, souvent associées à l'occupant britannique. Beaucoup de Juifs indiens ont alors émigré vers Israël, l'Angleterre et les États-Unis.

En dépit de la très forte probabilité de contacts culturels entre les mondes hébraïques et indiens dès l'époque ancienne par l'intermédiaire de la Perse, aucun témoignage historique fiable ne permet d'établir avec sûreté des influences directes entre nos documents. Il ne sera donc pas possible d'interpréter nos résultats dans les termes d'une interaction culturelle.

77 Cf. Foltz (1999), p. 30–36 et Pollock (1980) au sujet des communautés juives en Chine. Pour une étude historique des conceptions juives sur l'Inde, voir Melamed (2006).

78 Cf. l'article « India » in EJ, vol. 8, p. 1349–1359.

79 Kehimkar (1937), p. 10. L'auteur se fonde sur une analyse des fêtes célébrées par les Bene Israël pour déterminer l'époque de leur immigration en Inde.