

Entretien avec Alessandro Saggioro



Alessandro Saggioro est professeur d'histoire des religions à l'université de Rome, la Sapienza. Ses domaines de recherche comprennent la méthode et la théorie en histoire des religions, l'Antiquité tardive ainsi que l'enseignement de la discipline dans le cadre de l'école publique. Parmi ses publications les plus importantes, on signalera son *La religione e lo stato. Cristianesimo e alterità religiosa nelle leggi di Roma imperiale* (Rome, Bulzoni, 2011) ou encore le volume édité *Sciamanesimo e sciamanesimi. Un problema storiografico* (Rome, Nuova cultura, 2015). Alessandro Saggioro est également éditeur de la revue *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* ainsi que de la collection « Religions and Peace Studies » chez Equinox (Sheffield).

Vous êtes professeur d'histoire des religions. Qu'est-ce que cela signifie ?

C'est une belle question. Cela signifie d'abord que je suis une personne fortunée, parce que je peux traiter un sujet difficile, inépuisable et complexe qui m'a fasciné depuis le début de mes études universitaires et qui ne cesse de me fasciner. C'est un sujet captivant, à la fois en raison de la complexité de l'objet ou des objets étudiés, de l'étendue et de la variété des domaines qu'il nous amène à considérer, et de la complexité des méthodologies et des réflexions qui sont indispensables à une approche scientifique et historique. En même temps, travailler sur ce sujet me réjouit parce que chaque mot que nous utilisons nécessite de la prudence et de l'attention. Comme le sous-entend votre question, nous ne pouvons pas dire sans équivoque ce qu'est l'histoire des religions, car nous ne savons pas ce qu'est l'histoire ni ce que sont les religions. En revanche, nous pouvons dire que cette discipline a pour objet un répertoire d'idées, d'intelligences et de passions humaines qui, dans un contexte universitaire, exige d'être compris de manière responsable et intellectuellement honnête, en essayant d'analyser et d'historiciser des faits humains très variés et néanmoins largement diffus. Il y a là un défi inépuisable.

Comment devient-on historien des religions ?

Je suis devenu historien des religions en combinant passion et travail, mais j'ai aussi eu de la chance. Je suis arrivé à la Sapienza à un moment très particulier. Après une première année plutôt calme, au cours de ma deuxième année d'études, la faculté des sciences humaines a été occupée par le mouvement de la « Panthère ». C'était le début des années 1990 : il y avait la première guerre en Irak et une sorte de tension émotionnelle et civique dans le fait d'être à l'université. Ma première année a été consacrée à la philologie classique : j'ai assisté aux cours de Scevola Mariotti, Leopoldo Gamberale, Luigi Moretti et Domenico Musti. J'ai suivi des cours très intéressants, captivants même, dont les cours consacrés au théâtre grec d'Antonio Martina, qui insistait sur l'« archéologie du mythe ». Dans ce sillage, j'ai décidé à un moment donné de suivre également un cours sur les religions du monde classique. C'est là que j'ai rencontré Giulia Piccaluga qui m'a ouvert à une lecture différente du monde antique, fondée sur la tentative d'entrer dans ce monde et d'en comprendre les dimensions plus profondes,

à savoir les dimensions historico-religieuses¹, et la nécessité d'historiciser la réalité tout en essayant d'entrer dans ce monde si différent, pour mieux le comprendre. Je me suis passionné tout de suite pour cette discipline et ai décidé d'en faire ma profession (une décision, comme je l'explique à mes étudiants même les plus enthousiastes, un peu prématurée).

Avec beaucoup de conviction, dès ma deuxième année, j'ai voulu me spécialiser dans ce domaine. Notamment parce que, en même temps qu'elle nous enseignait cette discipline si absorbante et profonde, qui m'amusait et me stimulait à la fois, Giulia Piccaluga était engagée dans un projet dans les écoles romaines. C'était une façon de s'impliquer directement dans l'enseignement sur les religions à l'école. Il s'agissait pour nous de préparer des cours et d'aller dans les lycées classiques ou scientifiques expliquer ce qu'est un mythe, un rituel, le théâtre grec, etc. On étudiait ces thèmes, puis on préparait ces cours, qu'on présentait d'abord entre nous, dans un atelier qui avait lieu tous les samedis matin, avant d'aller dans les écoles. C'était un choix, une manière de s'engager, de dire que l'histoire des religions était une discipline utile, dont on pouvait parler à l'école, même si c'était là une matière que les élèves ne connaissaient pas du tout. Ces cours, nous les préparions dans des cafés ou dans les premiers fast-foods de Rome, où Giulia Piccaluga nous invitait. La Faculté était en effet inaccessible, car occupée. Entre un sandwich et un cappuccino gentiment offerts par la professeure, on étudiait avec elle, on préparait les cours pour les lycées Nazareno et Azzarita notamment. En somme, j'ai eu de la chance parce que je suis arrivé à un moment magnifique, où l'université constituait un espace intellectuellement vivant, où il y avait de grandes personnalités qui enseignaient l'histoire des religions, Piccaluga donc, mais aussi Dario Sabbatucci ou Gilberto Mazzoleni, qui nous ouvraient à la connaissance de mondes lointains.

30

Plus tard, j'ai rencontré Ugo Bianchi, puis Enrico Montanari. Ces différents professeurs avaient aussi des idées, à bien des égards, en désaccord. On pouvait alors faire un doctorat en *Storia religiosa* – « Histoire religieuse » – et je me suis donc inscrit. L'intitulé du doctorat était précisément « Histoire religieuse » : je comprends que cet intitulé puisse sembler en contradiction avec tout ce que l'historicisme italien a représenté et représente encore, mais je ne sais pas pourquoi on a choisi ce nom. Lorsque ce doctorat a été fusionné avec d'autres disciplines (histoire et anthropologie), j'ai proposé comme dénomination de notre mention « Histoire des religions » et l'histoire du christianisme a également été incluse. Il y a quarante ans, à l'époque, au moment de la création de ce doctorat en Histoire religieuse, ceux qui ont rédigé le statut avaient certainement une approche en partie « religieuse » et personne ne s'est opposé à une définition qui n'était guère cohérente avec le contenu. Bref, il n'y avait qu'un seul doctorat en Italie pour étudier l'histoire des religions et quelqu'un comme moi qui voulait suivre cette voie n'avait guère le choix.

Aucun étudiant de Giulia Piccaluga n'avait jusqu'alors été admis au doctorat. Là aussi, j'ai été chanceux, car j'ai été son premier doctorant. Ensuite, il m'a fallu beaucoup travailler, essayer d'élaborer mes propres idées, réfléchir au modèle théorique qui sous-tendait ce projet d'enseignement dans les écoles, écrire des articles et des conférences, et enfin rédiger ma thèse. Mes premiers articles ont paru alors que j'étais encore étudiant. Puis le doctorat m'a ouvert une autre porte. Dès le départ, il y avait une certaine passion, ce qui m'a permis de vaincre

¹ Cet adjectif rend imparfaitement l'italien *storico-religioso*, terme technique qui renvoie à une approche exigeant à la fois d'historiciser la réalité et d'essayer d'entrer dans des mondes différents dans le temps ou l'espace pour les comprendre. On consultera DARIO SABBATUCCI, *La Perspective historico-religieuse. Foi, religion et culture*, Paris, Edidit, 2002. (N.d.E.)

la peur de parler en public. Alors qu'enfant je ne pouvais pas dire un mot à la maison quand il y avait des invités, je me suis retrouvé à devoir m'exprimer devant des dizaines d'écoliers. En 1991, j'ai donné une conférence sur la sibylle de Cumès dans un amphithéâtre scolaire, devant quelques centaines de jeunes qui n'avaient pas particulièrement envie d'être là. Parallèlement à mes études, j'ai aussi fait ce que je pouvais pour gagner un peu d'argent et me livrer à mon autre passion, l'alpinisme et la montagne. J'ai aussi fait beaucoup de bénévolat pour éduquer les gens au respect de l'environnement, encore une autre de mes passions de tout temps. À la fin de mes études, j'ai effectué une année de service d'intérêt général au lieu du service militaire obligatoire, car j'étais objecteur de conscience. J'ai d'ailleurs écrit à ce sujet un petit livre, que j'ai malheureusement perdu. J'ai également commencé à m'intéresser aux questions liées à la déficience auditive et, pendant un certain temps, j'ai pensé me consacrer à ce sujet. Mais c'est là une autre histoire. Entre-temps, j'avais obtenu mon doctorat et je me suis donc plongé dans l'histoire des religions.

Vous avez donc étudié le monde classique et la philologie avant l'histoire des religions ?

Oui. Ma première rencontre avec l'université s'est faite dans le domaine de l'étude de l'Antiquité classique. J'avais terminé le lycée classique ; et, pour un certain nombre de raisons, j'ai pensé que l'étude de la littérature ancienne serait un bon point de départ. Après avoir passé les examens de philologie la première année, j'ai changé de programme. À l'époque, il était possible de triennaliser les examens, c'est-à-dire de passer un examen trois fois, à des niveaux différents, mais avec le même professeur. Je l'ai fait pour le cours de Giulia Piccaluga, mais aussi pour celui de Dario Sabbatucci, dont j'ai suivi les enseignements pendant trois ans. Il y avait aussi les cours donnés par les assistants (surtout Nicola Gasbarro et Paolo Taviani), auxquels j'ai assisté avec beaucoup d'enthousiasme ; puis des examens sur le Proche-Orient ancien, avec Alessandro Verger et Cristiano Grottanelli, ou sur les religions des peuples primitifs, avec Gilberto Mazzoleni, qui ont été très intéressants comme ouverture sur le monde. Il m'a ensuite fallu passer d'autres examens pour pouvoir enseigner, car en Italie il faut obtenir un certain nombre de validations, en littérature italienne, en histoire, en latin ou en linguistique, pour avoir le droit d'enseigner dans le secondaire. J'ai longtemps considéré cette voie, même si je n'ai jamais postulé au concours de professeur des écoles, car après mon doctorat j'ai pu me consacrer à plein temps à la recherche. J'ai fait un choix de vie.

31

Vous avez mentionné ces figures importantes dans votre trajectoire intellectuelle : Piccaluga, Sabbatucci, Grottanelli. Peut-être pourriez-vous nous parler de leur influence, de leurs méthodes de travail, de leurs idées, et de la manière dont ils travaillaient avec les étudiants ? Et quelles ont été les autres influences intellectuelles qui sont venues enrichir votre parcours ?

Giulia Piccaluga proposait des cours très intéressants, dont on ressortait avec une vision renouvelée et fraîche du monde antique... et une montagne de notes. J'ai suivi ses cours directement et indirectement, c'est-à-dire à la fois pendant mes années universitaires et après, en tant qu'assistant, en suivant les thèses de fin d'études qu'elle supervisait, et en poursuivant pendant un certain temps le projet qu'elle avait lancé dans les écoles. Chaque année, elle analysait en classe une nouvelle tragédie grecque, je crois qu'elle les a toutes étudiées au cours de sa carrière. Elle n'a malheureusement jamais mis par écrit les résultats de ses recherches, mais on en trouve des échos dans certaines des thèses rédigées sous sa direction, comme le travail de Chiara Di Serio sur les *Perses* d'Eschyle, ou celui d'Athanasia Drakuli sur l'*Antigone*

de Sophocle. Aujourd'hui encore, lorsque j'analyse une tragédie antique, j'essaie de me rappeler ce qu'en disait Giulia Piccaluga, et je me demande si elle approuverait ma lecture. Lors de ma troisième année, avec Massimiliano Giuliani, mon camarade d'étude le plus brillant et le plus cher, nous avons préparé une analyse serrée de l'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide. À la fin, le travail avait la taille d'un livre et nous en avons d'ailleurs discuté avec Giulia Piccaluga et Anna Maria Gloria Capomacchia. Massimo a aussi rédigé une thèse consacrée aux sonnets de Giuseppe Gioacchino Belli, que je considère toujours comme très innovante, même s'il n'est pas parvenu à la transformer en monographie. Je me souviens aussi d'un autre étudiant, Gianluca Gregori, qui a fait un travail sur le *Décameron* de Boccace. Ce travail lui a pris de nombreuses années. Il se promenait sans arrêt avec un exemplaire du *Décameron* à la main. Maurizio Zerbini étudiait la wicca. Giulia Piccaluga était à la fois très attachée à ce qu'elle appelait la « méthode Brelich », du nom d'Angelo Brelich, son professeur, mais elle nous encourageait aussi à regarder plus loin et à explorer de nouvelles pistes de recherche. J'ai ainsi été amené à écrire sur Pinocchio ou sur le cinéma américain, ce qui reflète la grande liberté que nous avons dans le choix de nos sujets. Cependant, les travaux devaient toujours être scientifiquement fondés et orientés par une démarche historiciste.

Je me souviens que Massimiliano Giuliani avait utilisé une expression particulière pour parler de sa thèse, à savoir qu'elle reposait sur un échafaudage méthodologique fait de cotons-tiges. C'est en partie pour l'aider à soutenir cet édifice que j'ai écrit un long essai sur la méthode en histoire des religions, qui une fois révisé et réduit a été publié dans la seconde partie de mon livre *Sardinia-Ἰχνοῦσσα*². Ces années universitaires ont en effet été marquées par d'importantes discussions sur la méthode, suscitées avant tout par Sabbatucci et son cercle d'étudiants. Sabbatucci avait été marqué par le livre de Lévi-Strauss *Le Totémisme aujourd'hui*. Il était en quelque sorte le porte-parole d'une approche critique du fait religieux et des catégories de la discipline. Pour mon examen avec Mazzoleni, j'avais aussi étudié un autre ouvrage critique, *On Anthropological Knowledge*, de Dan Sperber³. Sabbatucci parlait de la « dissolution (*vanificazione*) de l'objet religieux ». Il représentait le courant critique dans l'Italie des années 1990. Avant, pendant et après les cours, les étudiants discutaient du problème de la validité de nos catégories. C'était une manière d'entrer dans la discipline, et aussi de se l'approprier. En même temps, l'approche critique remettait en question la raison d'être d'une discipline appelée « histoire des religions ». Nous étudions alors tous ces livres en petits groupes de travail, et nous en discutons avec empressement; du moins ceux des étudiants qui avaient choisi l'histoire des religions comme discipline principale. Dans les livres de Sabbatucci, cette notion de « dissolution » apparaît moins clairement que dans les discussions que nous avons pu avoir à l'époque. Il y a cependant là quelque chose que l'on peut considérer comme un élément capital de l'« école romaine » et de l'enseignement reçu par les jeunes chercheurs de ma génération. Un texte exemplaire à cet égard, selon moi, nous est offert par la longue introduction de Cristiano Grottanelli au volume sur le sacrifice dans le monde méditerranéen antique qu'il a édité avec Nicola Parise⁴. Si Sabbatucci abordait les questions théoriques avec une certaine approximation, Grottanelli, en revanche, avait une approche philologique très

32

2 ALESSANDRO SAGGIARO, *Sardinia-Ἰχνοῦσσα. Questioni di metodo per una storia religiosa della Sardegna*, Rome, Bulzoni, 2003.

3 DAN SPERBER, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

4 CRISTIANO GROTTANELLI et NICOLA F. PARISE éds., *Sacrificio e società nel mondo antico*, Rome, Laterza, 1993.

érudite, très informée et consciente de la richesse du débat international. La lecture de ce livre pour mon examen sur les religions du Proche-Orient ancien m'a aidé à me constituer un bagage théorique – même si je n'ai pas passé l'examen avec Grottanelli, mais avec Giovanni Garbini. J'ai été très impressionné parce que le professeur m'a demandé de lui expliquer l'essai de Grottanelli, qu'il prétendait n'avoir pas compris. J'en doute encore aujourd'hui, mais il était amusant de parler ainsi à l'examen, d'essayer d'expliquer son idée, qu'il fallait historiciser la notion de sacrifice. J'étais alors très jeune et plein d'allant, et donc aussi très convaincu de ce que je disais. Je ne sais pas si je pourrais faire aussi bien aujourd'hui. J'ai donc passé un examen un peu particulier, où le professeur s'est mis lui-même en jeu et où j'ai plutôt dû faire un cours que passer un examen. À la fin, Garbini m'a dit que c'était très bien, puis il a ajouté : « Bon, maintenant, donnez-vous une note ! » J'ai ainsi obtenu un 30/30 *cum laude*. La première note que j'aie donnée dans ma carrière universitaire, je me la suis donc donnée à moi-même ! Aujourd'hui encore, j'aime donner un 30/30 *cum laude* à mes étudiants et je les invite, dès le premier jour de cours, à se préparer à me rendre heureux. Je le fais aussi pour me détendre, mais l'important est qu'ils étudient bien, qu'ils s'appliquent et qu'ils comprennent le sujet.

Parmi les auteurs non italiens, qui lisait-on à la Sapienza dans ces années-là ? Quels textes étaient considérés comme des œuvres de référence ?

C'est une bonne question, mais elle est aussi révélatrice d'un problème, que nous avons déjà remarqué à l'époque, en tant qu'étudiants, à savoir une certaine absence d'ouverture vers l'international. J'ai mentionné quelques textes que nous lisions en marge des cours universitaires. Il n'y avait pas de difficulté particulière pour les faire circuler. J'ai moi-même été le seul étudiant du département à avoir fait un séjour Erasmus, à Tübingen en 1992-1993. Quelques années plus tôt, un colloque était entré dans les annales, au cours duquel les historiens des religions allemands Hubert Cancik et Burkhard Gladigow avaient débattu avec Dario Sabbatucci et, je crois, Ugo Bianchi. L'initiateur de cet échange avait été Adriano Santemma, qui était alors assistant. Tout le monde m'a donc déconseillé d'aller en Allemagne, sauf Santemma, justement, et je lui en suis encore extrêmement reconnaissant. C'est aussi lui, d'ailleurs, qui m'a fait découvrir Ernesto De Martino.

Ce qu'on nous donnait à lire était en fait assez autoréférentiel. Eliade, par exemple, était très critiqué, mais pas lu. On lisait la critique sans avoir accès à la source ! Bien des années plus tard, Danila Visca m'a chargé de préparer les photocopies avec les textes destinés aux étudiants, et j'ai suggéré d'inclure des textes non « romains ». J'ai presque eu l'impression de briser un tabou. Je suis allé à Tübingen précisément dans l'idée d'élargir mon horizon culturel. J'avais aussi la conviction, peut-être un peu naïve, que, pour être historien des religions, l'allemand était indispensable. Je l'avais étudié à titre privé, mais le parlais à peine. J'ai donc pensé qu'un séjour en Allemagne m'aiderait. Il ne faut pas oublier qu'à cette époque beaucoup de choses qui nous semblent aujourd'hui ordinaires faisaient leur première apparition. C'étaient les débuts d'internet et de l'ordinateur lui-même. Dans mon immeuble, en Allemagne, il y avait une salle d'informatique, à laquelle je pouvais accéder, même s'il fallait réserver sa place. À Tübingen, mes pas ont sans doute croisé ceux de Jörg Rüpke, même si nous ne sommes devenus amis que bien plus tard. En discutant, récemment, nous avons essayé de reconstituer l'atmosphère intellectuelle qui régnait alors. Jörg travaillait au séminaire de philologie classique, mais il avait des contacts réguliers avec les historiens des religions. Nous ne nous connaissions pas encore, mais nous avons certainement assisté aux mêmes cours ou aux mêmes rencontres. Je me souviens par exemple d'être allé écouter une conférence de John Scheid. Michael Stausberg

venait régulièrement de Bonn et nos chemins se sont sûrement croisés. Je suivais, avec beaucoup d'efforts, les cours magistraux de Gladigow, de Cancik et de Günter Kehrer. J'ai pu discuter plusieurs fois avec Gladigow, qui était mon référent local. Tous les matins, je suivais aussi des cours intensifs d'allemand.

Une anecdote: Gladigow m'a demandé un jour de quel côté je me situais dans le débat opposant Sabbatucci à Bianchi. À vrai dire, je suis tombé des nues. J'étais assez naïf, sans doute je le suis encore, mais de fait je ne savais rien de ce désaccord qui continuait de diviser l'histoire des religions italienne. Avec le temps, j'en ai évidemment appris davantage, et j'en ai même subi quelques conséquences. Toute une génération avait été marquée par l'opposition entre ces deux géants, mais, en tant qu'étudiant, c'est à peine si j'avais perçu un quelconque hiatus entre mes professeurs. Certes, il régnait entre eux une certaine froideur, mais je n'avais pas cherché à la comprendre. Quand Gladigow m'a demandé de quel bord j'étais, je lui ai répondu que je ne m'étais jamais senti obligé de prendre position. J'avais toutefois choisi de suivre les cours de Sabbatucci et me considérais comme son étudiant. Gladigow a donc décidé que je devais être du « parti » de Sabbatucci; mais, en réalité, j'étais l'élève de Giulia Piccaluga, et celle-ci n'avait pris parti ni pour l'un ni pour l'autre et avait des points de désaccord avec les deux; elle se tenait à l'écart de la controverse et, de manière générale, de la politique universitaire. À mon avis, nous autres étudiants n'avions aucun moyen de percevoir une tension plus profonde. J'étais un étudiant très actif, je demeurais à l'université toute la journée, je mangeais à la cantine, je vivais quasiment dans le département, en 1990 j'ai même assisté à quelques sessions du congrès de l'IAHR à Rome... mais je n'ai rien perçu de ces désaccords pourtant irrémédiables.

34

Pour en revenir à la question, donc, nous étions à l'époque assez peu attentifs aux dynamiques internationales. Du moins leur impact sur les étudiants était-il plutôt minime. Ce n'est que plus tard que j'ai commencé à établir des collaborations internationales, notamment grâce aux séminaires italo-espagnols d'histoire des religions organisés dans les années 2000 par Diana Segarra Crespo, une autre étudiante de Giulia Piccaluga. Ces séminaires m'ont ouvert au monde et permis de nouer des amitiés cruciales, qui m'ont sans nul doute fait grandir. En tant que professeur, j'ai essayé d'offrir davantage aux étudiants l'occasion d'échanger avec des chercheurs internationaux et de connaître les débats qui animent la discipline à l'étranger, à travers les lectures prescrites pour les examens de premier cycle, mais aussi en encourageant la traduction d'auteurs peu connus en Italie. J'ai également pu inviter des collègues à enseigner à Rome, et chacun de ces professeurs invités a sans doute laissé une marque, comme nous avons pu le constater dans les travaux de diplôme de nos étudiants, même des années plus tard! Enfin, j'ai fortement encouragé la participation des doctorantes et doctorants aux congrès de l'Association européenne pour l'étude des religions (EASR) et de l'Association internationale pour l'histoire des religions (IAHR). Lorsque j'ai assisté au premier congrès de l'EASR, j'ai constaté qu'en dehors de moi il n'y avait qu'un seul autre représentant italien.... J'ai participé à mon premier colloque international un an après avoir soutenu ma thèse. C'est trop tard. Si vous voulez poursuivre une carrière de chercheur, vous êtes déjà trop loin derrière. Ces dernières années, les délégations italiennes à l'EASR ont connu une forte croissance, et je pense pouvoir dire que j'ai contribué à cet élan, même si j'aurais aimé en faire plus.

En résumé, l'environnement romain, lorsque j'étais étudiant, était un peu trop autoréférentiel, pas très international. Il est vrai que, pour construire un bâtiment solide, il faut d'abord poser des fondations stables, et la matière première peut être trouvée en abondance « à la maison ». Mais le travail ne s'arrête pas aux fondations et la dimension internationale est un élément indispensable à la formation de la relève: la connaissance des perspectives théoriques, des

recherches d'envergure, des différents courants, des débats qui animent la discipline, les collaborations concrètes doivent constituer un socle commun. D'une certaine manière, jusqu'à récemment, la sphère italienne se contentait d'alimenter ses débats internes.

Vous célébrez cette année le centenaire de la chaire romaine d'histoire des religions, la première en Italie. Pouvez-vous nous en dire un mot ?

Commençons par les origines. C'est à la demande de Giovanni Gentile, ministre de l'Instruction publique du gouvernement fasciste, qu'une chaire d'histoire des religions a été créée, en 1923. Cela s'est fait pour des raisons politiques : les relations entre l'Église et l'État vivaient un moment critique, et il y avait une volonté de moderniser l'université, en introduisant des disciplines présentes à l'international mais pas en Italie, et aussi de renforcer la faculté des sciences humaines de l'université de Rome, où Gentile était professeur. C'est dans ce contexte qu'une chaire d'histoire des religions est mise au concours, et attribuée à Raffaele Pettazzoni, non sans controverse. Gentile lui-même a joué un rôle dans ce concours. Benedetto Croce, le précédent ministre de l'Instruction publique, critiqua vivement la leçon inaugurale de Pettazzoni, que ce dernier avait donnée en janvier 1924. Avec l'institution de cette chaire, il y avait désormais deux domaines d'enseignement distincts, l'histoire des religions et l'histoire du christianisme, qu'enseignait Ernesto Buonaiuti (lequel n'était pas encore tombé en disgrâce, mais avait déjà reçu de fortes réprimandes de la hiérarchie catholique). C'est ainsi que sont créées, à Rome, les études « historico-religieuses ».

Dès le début, en 1924, Pettazzoni donne une base solide à la nouvelle discipline, avec la fondation d'une bibliothèque et d'une revue, les *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, et la mise en place de coopérations internationales importantes. Il y avait chez lui une véritable vocation internationale. Il faut dire que l'activité de Pettazzoni était foisonnante, même s'il n'a pas eu beaucoup d'étudiants. À tel point qu'en 1938, lorsque son assistante, Paola Franchetti, a été renvoyée de l'université en raison des lois raciales, il a dû se tourner vers Angelo Brelich pour la remplacer. Ce dernier se trouvait à Rome de façon temporaire, avec une bourse d'études. Pettazzoni n'avait pas d'élève direct. Brelich, qui était d'origine hongroise, était en fait l'élève de Karol Kerényi. Pettazzoni lui a donc demandé d'être son assistant et c'est ainsi que la carrière romaine de Brelich a commencé. Les deux hommes ont continué d'entretenir des relations, même après la guerre, et en 1958, lorsque la chaire de Pettazzoni a été mise au concours, Brelich devint son successeur. Entre-temps diverses péripéties s'étaient produites : une crise dans les relations entre Brelich et Kerényi, et une forme de reconnaissance chez Pettazzoni de la valeur de Brelich. Ce dernier en parle dans ses mémoires : alors qu'ils faisaient passer des examens ensemble, Pettazzoni avait pris conscience que son collaborateur avait développé une méthode historico-religieuse dont il vint à penser qu'elle était comme congruente à la sienne. Suivit une sorte de reconnaissance du travail de cet homme qui était à l'époque son assistant, mais qui venait de tout à fait ailleurs et auquel on avait demandé d'apostasier Kerényi et de s'ouvrir à une méthode davantage historiciste. Dans les années 1950, les relations entre Pettazzoni et Brelich laissent peu de doute sur le fait que le second serait appelé à succéder au premier. Pourtant, deux autres candidats non moins forts étaient en lice : Ernesto De Martino, qui fut nommé à Cagliari, et Ugo Bianchi, qui avait été pour sa part l'élève direct de Pettazzoni.

L'année 1958 fut donc une année charnière pour la chaire d'histoire des religions, car évidemment les dynamiques interpersonnelles jouent un rôle important dans ce contexte. Après que Brelich eut été nommé, ses relations avec De Martino, qui avait été un ami proche, un camarade au sein de la gauche communiste, se sont brutalement rompues. Brelich raconte

dans ses mémoires que De Martino, qui était plus proche du parti communiste, avait tenté en vain de faire jouer ses relations pour remporter le concours. Il n'y est pas parvenu sans doute en raison de la détermination de Pettazzoni, mais aussi, si l'on examine de près ses travaux et ceux de Brelich, parce que celui-ci témoignait d'une plus forte congruence disciplinaire à l'histoire des religions. Les relations entre les deux hommes finirent par se rétablir, Brelich parle dans ses mémoires de leur amitié retrouvée. Avec Bianchi, en revanche, les relations ont continué de se dégrader, notamment au sein de la Société italienne pour l'histoire des religions (SISR). C'est dans le sillage de la nomination de Brelich qu'émerge l'idée d'une « école romaine » de l'histoire des religions. Cette désignation apparaît en fait dans les années 1970. C'est d'ailleurs Brelich lui-même qui créa la formule lors d'une rencontre avec l'« école parisienne ». Marcel Detienne mentionne cette rencontre dans son introduction au mythe, publiée en italien⁵. En tant que professeur à l'université de Rome, Brelich allait réunir et former un nombre important de savants, la génération de mes maîtres. La chaire avait aussi, comme on l'a dit, son organe « officiel », avec la revue *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, fondée en 1925.

En 1975, Dario Sabbatucci fonda quant à lui la collection « Chi siamo? » – « Qui sommes-nous? » – aux éditions Bulzoni. À cette époque-là, et jusqu'à la mort de Brelich [en 1977], il y avait une forte collégialité dans le contexte romain. Brelich était entouré d'étudiants, c'est en cela qu'il faisait « école ». Au début des années 1980, il y a eu une « démocratisation » de l'université en Italie. Les enseignements se sont multipliés. Les élèves de Brelich devinrent à leur tour des enseignants. La définition de ce qu'était l'« école romaine » se compliqua alors et cette identité devint dès lors plus ambiguë. Ugo Bianchi, par exemple, lui qui avait été l'élève de Pettazzoni, avait fondé une « école » à Messine, puis enseigné à Bologne et Milan avant de revenir enfin à Rome. Lui aussi pouvait revendiquer cette identité. Personnellement je suis un peu sceptique quant à l'idée qu'il y aurait une « école romaine ». La question mériterait une réflexion historique dépassionnée et désenchantée. Je ne sais plus lequel de mes professeurs, lorsque j'étais étudiant, disait, avec une certaine ironie, qu'aucun de ces grands précurseurs n'était véritablement « romain ». Pettazzoni était né à San Giovanni in Persiceto, près de Bologne, Brelich était hongrois, Sabbatucci ombrien, Giulia Piccaluga sarde, etc. Sauf erreur, parmi mes professeurs, seul Gilberto Mazzoleni était romain ; et c'est lui qui s'occupait des mondes les plus lointains, puisqu'il enseignait les « religions des peuples primitifs ». Mazzoleni expliquait en classe que le titre de son enseignement était scientifiquement incorrect, mais qu'il ne pouvait être changé sans que l'on ne supprime la chaire.

Par-delà la plaisanterie, il nous faut réfléchir à ce que signifie cette revendication de constituer une « école » dans une discipline donnée, cette nécessité d'établir des démarcations claires et nettes, d'affirmer une continuité de méthode. J'hésite aujourd'hui à utiliser cette formule, souvent employée avec trop d'assurance. Je suis conscient qu'il nous faut aborder l'histoire des religions dans une perspective méthodologiquement irréprochable et, de ce point de vue, on peut parler d'« école », d'un groupe de chercheurs qui ont tous été attentifs à historiciser et contextualiser ces créations humaines à partir desquelles on peut approximativement essayer de comprendre une pensée du plus qu'humain. C'est dans cette congruence méthodologique que je vois les fondements d'une « école ». Mais, envisagée ainsi, cette « école » dépasse largement le cadre romain et ne nous permet donc pas d'établir les frontières strictes que la notion d'« école » implique. Il faudrait plutôt parler de différentes approches, mais elles sont toutes sous-tendues par cette perspective historiciste.

5 MARCEL DETIENNE éd., *Il mito. Guida storica e critica*, Rome, Laterza, 1994.

Au-delà des querelles de personnes, il y a sans doute aussi des différences intellectuelles ?

Certainement ! Mais à mon avis, si l'on regarde de plus loin, ces différences sont moins évidentes qu'il ne semble à première vue. Le fait que Bianchi ait été catholique, que Brelich, lui, ait été très engagé à gauche, que Sabbatucci ait été divisé entre son rôle de professeur et, par ailleurs, de polémiste de droite, complique un peu la donne. Si l'on regarde le champ et ses acteurs de près, on peut certainement faire des distinctions sur l'utilisation d'une modalité plus ou moins historiciste, plus ou moins phénoménologique, ou sur l'utilisation de catégories et de typologies, de morphologies quelque peu différentes. Mais, d'un autre côté, lorsqu'on prend un peu de distance, on peut observer qu'ils s'intéressent quand même aux mêmes choses. Un chercheur qui se trouverait à cent ans de distance, ou à l'autre bout du monde, aurait du mal à voir de grandes différences. Ce sont des nuances de méthode, imperceptibles si elles ne s'inscrivent pas dans un contexte relationnel étroit, où le semblable est comparé au semblable, le voisin distingué du voisin, etc., ce qui permet d'identifier et sans doute de grossir ce qui apparaît comme des différences fondamentales. Chacun de ces chercheurs a fait avancer la recherche d'une manière distincte, mais reflète néanmoins un contexte plus large, qui était, de manière plus ou moins explicite ou consciente, marqué par Pettazzoni. C'est pourquoi il y a une proximité de fait entre leurs perspectives, ce qui est inévitable au-delà des contrastes relationnels ou du choix de toujours partir d'une critique des travaux de son prédécesseur direct, plutôt que d'aller chercher un interlocuteur à l'autre bout du monde. C'est là que l'« école » grandit, même si parfois le contraste peut paraître rude. Il est évident que la confrontation critique et dialectique entre chercheurs de différentes orientations est indispensable, même si le nombre grandissant de chercheurs et d'enseignants rend aujourd'hui les choses plus compliquées.

37

L'historicisme constitue donc une sorte de dénominateur commun. Peut-être pourrions-nous ajouter la comparaison ?

Sans doute faut-il aborder la question de la comparaison et celle de l'historicisme dans un cadre dialectique et méthodologique commun. Il s'agit de deux approches très différentes, mais je dirais qu'elles ont en commun de viser à faire parler les sources plus explicitement qu'elles ne le font elles-mêmes. Il est évident pour quiconque ouvre un livre de Pettazzoni, de Bianchi, de Sabbatucci ou même de Brelich ou Piccaluga, que chacun a une manière très différente d'introduire la comparaison. Il n'y a pas de règle fixe. Même si Pettazzoni a beaucoup écrit, il n'a pas établi de méthode incontestable, que les autres auraient ensuite appliquée. Ce dont il s'agit, c'est d'essayer d'analyser nos sources en plaçant côte à côte des contextes culturels différents, qui agissent comme des miroirs et nous font réfléchir différemment. J'utilise une métaphore à la fois ambitieuse et ambiguë : faire se refléter l'image que donne à voir une source, en regardant une source différente, ou une série de sources différentes, qui invitent à réfléchir. L'historicisme nous amène à affirmer que deux sources ne peuvent pas être l'une à l'image de l'autre ; mais la comparaison suggère qu'un regard spéculaire nous aide à comprendre davantage que l'examen individuel des sources.

Je crois qu'il nous faut renoncer à des généralisations absolues, à l'idée que toutes ces choses disent en fait la même chose. Quelles que soient les circonstances, personne ne peut définir en termes absolus ce qu'est une « hiérophanie » ou le « sacré », comme le voulait Eliade. Chaque chercheur travaille cependant de manière différente, reflète des choix, intellectuels et personnels, un style différent. Cette variété d'approches conduit à une pluralité de regards sur les objets étudiés. Le chercheur ne dispose pas d'une boîte à outils définitive ; il n'y a pas de « méthode comparative ». Mais je pense que ce jeu de miroirs, qui nous invite à avoir un regard

plus large, à regarder l'objet observé selon différents points de vue, multiplie les possibilités de dire quelque chose de nouveau ou de significatif sur des objets effectivement difficiles à saisir ou décrire sans tomber dans le ridicule. Car le risque de l'historien des religions, c'est toujours de dire des platitudes sur des questions, des textes ou des sources qui, pour les personnes concernées, sont en fait très sérieuses.

Peut-on dire qu'il s'agit d'une pratique de la comparaison plus que d'une théorie?

Oui, c'est ce que je dirais. Le défi consiste à être capable de dire des choses historiquement congruentes, appropriées, respectueuses, au-delà des lectures identitaires univoques, internes ou culturellement biaisées. La comparaison nous amène à élargir notre horizon heuristique, à tenter d'aboutir à la compréhension par l'approximation, à la contextualisation par la décontextualisation, à l'historicisation par la déshistoricisation. Il s'agit plus d'une pratique que d'une théorie, en effet. Certes, tant Pettazoni que ses élèves et successeurs, jusqu'à aujourd'hui, ont tenté d'élaborer une théorie de la comparaison; mais la méthode ne peut en vérité pas être décrite de manière purement théorique, sans application. Je consacre moi-même un nombre suffisant de conférences et de cours à essayer d'expliquer ce qu'est la comparaison: mais une théorie ne tient pas si l'on ne fournit pas d'exemples, si l'on ne met pas la réflexion théorique à l'épreuve de l'histoire. C'est en ce sens que je parle de pratique.

Dans le sillage du « tournant critique », l'« école romaine » s'est peut-être aussi éloignée un peu de la phénoménologie?

38

Je crois que cette sortie de la phénoménologie est déjà présente chez Brelich. Dans son autobiographie, il admet d'ailleurs qu'il a écrit certaines choses dans son *Introduzione alla storia delle religioni*, dont il savait qu'elles étaient déjà dépassées⁶. Ce texte figure toujours dans mon programme de cours et je l'ai donc lu et relu. Je pense que la frontière entre l'analyse phénoménologique et l'analyse historique y est très explicite. Ce serait bien de disposer d'un autre texte qui le surpasserait en tant qu'outil d'enseignement, mais je ne suis pas encore tout à fait convaincu que nous en ayons un. On peut y ajouter le manuel que Sabbatucci a publié dans les années 1990⁷. Chez Sabbatucci, il y a un besoin évident de réfléchir aux typologies et aux définitions déployées par les chercheurs de la génération précédente. Pour comprendre comment les concepts fondamentaux de l'histoire des religions sont apparus, il fallait mener une analyse historiographique, une analyse des typologies et des objets de l'histoire des religions, mais aussi une analyse critique du texte de Brelich. Il y a néanmoins dans l'un et l'autre ouvrage une réelle volonté de définir l'horizon méthodologique et historiographique de l'histoire des religions, en phase avec le temps, de dépasser l'approche phénoménologique, de proposer une alternative théorique à une histoire des religions qui voudrait échapper à l'histoire et devenir, en fait, une sorte de pseudo-science, voire de pseudo-religion. Mais il faut dire qu'en même temps la phénoménologie faisait son grand retour dans les salles des universités. Nous sommes là à un carrefour qu'il est sans doute intéressant de documenter et d'essayer de comprendre.

D'une part, nous qui étions étudiants dans les années 1990, nous arrivions parfois à nous demander, en abordant ces questions cruciales sur l'histoire et la discipline et la méthode, si l'histoire des religions existait vraiment, ou si elle n'était pas plutôt destinée à disparaître avec ses catégories et ses autres points de référence stables. Il est évident que, si l'on soumet à la

6 ANGELO BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1966.

7 DARIO SABBATUCCI, *Sommario di storia delle religioni*, Rome, Bagatto Libri, 1991.

critique tout le vocabulaire d'une discipline, et qu'on le réduit à néant, cette discipline n'existe plus. D'autre part, on ne voyait pas très bien vers quoi s'orientait tout ce discours critique, puisque de toute façon, dans nos cours sur les religions des peuples « primitifs », on nous parlait de « chamanes », dans nos cours sur les mythes, on nous parlait de « héros », dans ceux consacrés au rituel, on nous parlait de « sacrifices », etc. Aujourd'hui, si nous regardons l'histoire des études sur le « chamanisme », ou sur les « sacrifices », nous sommes pleinement conscients du fait qu'il s'agit de catégories inventées et de l'impact des chercheurs dans leur élaboration. Mais elles n'ont pas pour autant disparu ! La discipline n'a pas disparu ! On pourrait dire, non sans une certaine ironie, que si les chercheurs des années 1990 avaient voulu aller jusqu'au bout de la critique, ils auraient dû renoncer à enseigner, admettre l'inexistence de la discipline, refuser leur salaire ! Je n'ai pas connaissance que quiconque l'ait fait, pas même parmi les grandes instances critiques internationales.

L'histoire des religions a changé de positionnement ; elle est devenue une discipline qui tente à la fois d'analyser certains phénomènes dans leur développement historique, en se montrant attentive à leurs étiquettes historiques réelles, aux noms par lesquels ils ont été appelés, et à la manière dont ces phénomènes ont été interprétés dans l'histoire des études historico-religieuses ; c'est-à-dire que l'histoire des religions essaie aussi d'analyser historiquement les processus d'élaboration de la phénoménologie. Cela implique un double travail, un travail sur les sources originales et un travail historiographique, l'historiographie étant devenue une partie de notre objet d'étude. De ce point de vue, l'histoire des religions s'est repositionnée en dehors d'un débat dialectique. C'est probablement pour cette raison que la discipline n'a pas disparu, sans négliger évidemment la force d'inertie. Nous avons néanmoins hérité d'une matière que nous pouvons étudier et utiliser pour penser. Il appartient sans doute aux générations suivantes de chercher des clés de lecture historicistes qui ne soient pas exclusivement philologiques.

39

Le problème n'est-il pas précisément de savoir comment travailler sur cette matière après le tournant critique ?

Je suis un peu sceptique quant à l'utilisation du concept même de « tournant ». Je pense qu'il s'agit d'une mode : celui qui parvient à dire quelque chose qui a déjà été dit auparavant d'une manière nouvelle et différente produit un tournant. J'en ai souvent discuté avec Federico Squarcini, qui s'intéresse particulièrement au phénomène des « tournants » scientifiques. Certes, dans les sciences « dures », nous enregistrons des découvertes, le développement de nouveaux objets matériels qui représentent effectivement des « tournants ». Mais je considère toujours l'histoire comme une série de processus. Dans le domaine historico-religieux, nous pouvons raisonner sur les découvertes et les inventions : nous l'avons fait, ici à Rome, avec la notion de « chamanisme », en essayant de retravailler les sources, les connaissances, les concepts. Sergio Botta a écrit une synthèse très équilibrée sur cette question⁸. Nous avons en fait lancé une collection dans laquelle nous essayons de rassembler des lectures historicistes de différents phénomènes, combinant l'analyse des sources, l'ethnographie contemporaine et l'historiographie. Je pense aussi aux recherches coordonnées par Francesco Massa sur les mystères. Partant d'un terme ayant une histoire et une situation géographique propres, faisant partie d'une production culturelle et religieuse spécifique, il a su élargir notre vision et offrir une perspective plus large, en raisonnant sur ce qui a été dit d'un point de vue historiographique à partir d'un large éventail de sources, qui véhiculent elles-mêmes des visions plurielles et font

⁸ SERGIO BOTTA, *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*, Rome, Carocci, 2018.

écho à des contextes pluriels⁹. Je pense aussi aux études de Marianna Ferrara sur le sacrifice, ou de Marinella Ceravolo sur l'*historiola*¹⁰.

Je parle ici de gens qui me sont proches, et avec lesquels je collabore professionnellement, mais dans le but de réfléchir de manière plus générale à ce qui pourrait être une sorte de paradigme méthodologique. Quel que soit le sujet, il nous faut aujourd'hui tenir compte de la polysémie des sources, historiciser leurs occurrences et les événements auxquels elles se rapportent, mais considérer aussi les interprétations successives auxquelles elles ont donné lieu. Ces sources ne sont jamais univoques. Elles constituent un nœud d'identités complexes. Il nous faut également être conscients que nous ne sommes nous-mêmes que les maillons d'une chaîne. Nous ne serons jamais les derniers à traiter d'un sujet, parce que le processus de transformation historique de l'objet étudié, d'une part, et le processus historico-analytique de la discipline, d'autre part, ne s'arrêtent jamais. Nous ne sommes de vrais scientifiques que si nous savons que nos efforts seront dépassés, qu'ils doivent être dépassés par de nouvelles générations de chercheurs. Si nous pensons avoir dit le dernier mot, alors nous quittons le monde de la science pour adopter une perspective que l'on peut en effet qualifier de « religieuse ». Je pense que c'est là un de nos privilèges, en tant que scientifiques : faire de notre mieux pour interpréter les choses aussi loin que possible, tout en sachant que demain, quelqu'un de meilleur que nous sera capable d'en dire plus.

C'est ce qui me ramène à la question des écoles. Il faut mettre l'accent sur un terme important : la gratitude. Il ne sert à rien de dire aujourd'hui du savant d'hier qu'il était inutile, qu'il est dépassé ou obsolète. Car le fait est que nous nous appuyons aussi sur son travail, même lorsque nous formulons une critique pour dire quelque chose que nous pensons plus intelligent, ou lorsque nous critiquons ses positions philosophiques, politiques, religieuses ou méthodologiques, lesquelles, le plus souvent, étaient en phase avec l'époque ou répondaient à des situations historiques désormais dépassées et effectivement obsolètes. Quelles que soient les options intellectuelles qui ont déterminé la perception de la réalité formulée par un chercheur du passé, nous ne pouvons que lui être reconnaissants d'avoir fait avancer un peu l'étude d'un sujet donné, tout en nous offrant la possibilité de penser d'où il venait. L'ingratitude consisterait à dire : « C'est dépassé ! Ça ne vaut pas la peine d'être lu ! » Ou pire, à ne pas saisir la pertinence de celles ou ceux qui ne pensent pas comme nous, croire qu'une opinion différente de la nôtre ne mérite pas d'être lue ou entendue, afficher une forme de supériorité qui n'a rien de scientifique. Il y a encore cinquante ans, le simple fait de maîtriser les sources, les textes et les données matérielles reflétait un niveau de connaissance extraordinaire. Aujourd'hui, il nous est pratiquement impossible de dominer tout le savoir sur un sujet donné. Au moment même où nous en parlons, quelqu'un est en train d'écrire un article, et demain un autre, et après-demain encore un autre. Donc, soit nous renonçons à la maîtrise absolue, soit nous acceptons notre incomplétude. Nous ne sommes meilleurs que parce que nous venons après d'autres, parce que nous profitons des richesses accumulées par les chercheurs qui ont travaillé avant nous.

De ce point de vue, le déconstructionnisme pêche sans doute aussi un peu par arrogance. Déconstruire, oui, mais pour aller où ? ». En fin de compte, la question est toujours : « Qui sommes-nous ? » Il est facile de dire qui nous ne sommes pas, mais avec un peu de gratitude et

⁹ FRANCESCO MASSA, *Les Cultes à mystères dans l'Empire romain. Païens et chrétiens en compétition*, Paris, Les Belles Lettres, 2023.

¹⁰ MARIANNA FERRARA, *La lotta per il sacrificio. Rappresentazioni, categorie, metodologie nello studio dell'India antica*, Rome, Bulzoni, 2013 ; MARINELLA CERAVOLO, *L'historiola nella Mesopotamia antica*, Rome, Bulzoni, 2022.

la conscience de ces héritages qui sont les nôtres, il nous faut aussi affirmer qui nous sommes. Nous sommes les héritiers de grandes générations de chercheurs. Nous avons la responsabilité de transmettre aux générations futures une discipline, un sujet, une méthode et, si je puis dire, une vision. Aujourd'hui, nous avons l'avantage de disposer d'outils plus riches, plus variés et plus avancés, qui nous permettent d'identifier les préjugés et les stéréotypes qui ont biaisé les travaux de nos prédécesseurs. Nous pouvons prendre nos distances par rapport à certaines distorsions idéologiques. Mais, en même temps, le monde évolue de plus en plus vite, et chaque génération doit créer sa propre méthodologie, répondre aux conditions historiques changeantes, ouvrir de nouvelles pistes.

Depuis quelques années, vous dirigez différents projets sur le thème de la paix. Comment ce thème peut-il être abordé aujourd'hui dans une perspective d'histoire des religions ?

J'ai d'abord travaillé sur le conflit. L'histoire des religions, en tant que discipline, traite nécessairement des formes d'agonismes qui opposent différentes religions, différentes identités, perspectives existentielles, critères de vérité, etc., qui sont de fait souvent conflictuels. J'ai commencé à m'intéresser à la paix pour inverser cette perspective, mais aussi dans le cadre d'une mission qui m'a été confiée par mon institution. J'ai en effet été nommé délégué au « Réseau des universités italiennes pour la paix » (*Rete delle Università Italiane per la Pace*). C'est un projet auquel je tiens beaucoup, parce qu'il répond, selon moi, à une mission fondamentale de l'université : promouvoir la paix à travers la connaissance. Il y a là une question intéressante par rapport aux problèmes de méthode que nous avons évoqués, parce que, en principe, l'historien n'est pas un *insider* ; il tente d'avoir une perspective extérieure à son objet d'étude. Cette position est encore plus difficile pour qui s'intéresse à la paix, car il est évident qu'elle constitue une ambition sociale, culturelle et politique qui nous concerne tous, à moins bien sûr d'être belliciste, ou de tirer profit d'une manière ou d'une autre de la guerre.

La paix est un objet complexe, multiforme, polysémique, qui implique plusieurs niveaux d'historicisation. J'essaie de l'aborder selon différents points de vue. Les deux projets de recherche que j'ai dirigés à ce sujet sont d'abord des projets collectifs, collaboratifs et interdisciplinaires, qui doivent déboucher sur plusieurs collections d'études destinées à être publiées dans la série « Religions and Peace Studies » que j'ai fondée aux éditions Equinox. Plusieurs volumes, coordonnés dans ce contexte par moi-même, mais aussi par Marianna Ferrara et Marinella Ceravolo, cherchent à fournir une série d'interprétations critiques touchant à ces deux domaines, les religions et, d'autre part, la paix. Les deux sont difficiles à historiciser, et donc il est d'autant plus difficile de chercher à travailler sur les connexions possibles. Il y a une forte mystification du rôle des religions, à la fois dans la construction de la paix et dans la production de la guerre. La paix elle-même est l'une des choses les plus fragiles et les plus vulnérables de l'histoire de l'humanité. J'ai commencé à en parler bien avant les débuts de la guerre en Ukraine ou du dernier conflit désastreux qui ensanglante le Moyen-Orient.

Guerres et conflits font partie de l'histoire de l'humanité. Les guerres actuelles, nous le savons bien, viennent de très loin, tout comme nombre d'autres guerres oubliées, ailleurs dans le monde. En tant qu'historiens, nous sommes malheureusement conscients, à la fois du caractère contingent des politiques qui mènent à la violence, et du fait que les conflits dont nous sommes témoins aujourd'hui nourriront inévitablement une mémoire de la douleur et de la souffrance qui ne pourra que perdurer, et alimenter de futurs conflits, tant au niveau individuel qu'au niveau politique ou religieux. Dans les projets que nous menons sur ces questions, nous essayons de construire des hypothèses de travail collectives susceptibles de donner lieu à des

appels à contribution, des panels, des conférences, des séminaires de recherche. En 2024, un volume de la revue *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, consacré au thème « Paix et religions », a ainsi réuni plusieurs essais élaborés dans ce contexte et portant chacun sur des terrains différents. Personnellement, je n'ai pas pu me consacrer autant que je l'aurais souhaité à mes recherches ces dernières années, en raison d'un certain nombre d'engagements institutionnels, mais je peux en résumer certaines lignes générales.

En particulier, je me suis intéressé à la manière dont certains historiens des religions ont traité du thème de la paix. Les chercheurs italiens que je connais le mieux, d'abord, mais aussi Rudolf Otto et Mircea Eliade. Chez certains savants italiens, la paix est un sujet d'étude évident. C'est le cas notamment d'Arnaldo Momigliano ou Italo Lana. Pour d'autres, il faut creuser davantage. Un auteur qui a beaucoup traité de la paix, le plus souvent dans une perspective militante, politique, est Giorgio Levi Della Vida (1886-1967). Cet auteur m'a fasciné ces derniers temps, mais mes recherches n'en sont encore qu'à leurs débuts. Il y a donc, d'une part, un axe historiographique, qui interroge la présence, plus ou moins explicite, du thème de la paix, chez certains de nos prédécesseurs. Tout cela rejoint ce que je disais tout à l'heure, sur le fait que l'étude des religions nous amène généralement à considérer des conflits.

Un autre volet de mes recherches me ramène à l'une de mes vieilles passions, le théâtre grec. J'ai ainsi commencé à travailler sur les comédies d'Aristophane dans une perspective qui interroge précisément le thème de la paix. J'aimerais ensuite travailler aussi sur la tragédie dans l'ambition d'écrire un jour un livre, si j'en trouve la force et surtout le temps, qui ferait ressortir la guerre des tragédies et la paix des comédies antiques. J'ai déjà publié un article sur la *Paix* d'Aristophane et j'ai un texte prêt sur le *Cyclope* d'Euripide. Pas à pas, je pourrai peut-être composer un volume décent sur ce sujet. Le thème de la paix me sert aussi de clé d'analyse dans le cadre de mes conférences, de mes cours et séminaires. En outre, j'ai travaillé à la création d'une école doctorale en « *Peace Studies* ». C'est un défi important, qui permettra de coordonner de nouvelles recherches dans ce domaine, avec une forte dimension interdisciplinaire. J'aborde différentes questions liées à ce thème avec mes étudiants, le rapport entre paix et religion(s), les notions liées à la paix dans les sources antiques, la paix dans les études d'histoire des religions, etc. Ces deux dernières années, nous avons abordé le thème des musées et des objets de la paix. Au cours du dernier semestre, j'ai donné un cours sur les chemins de la paix et je consacrerai également un cours à cette question l'an prochain. Ce qui m'intéresse, c'est de voir comment ce thème de la paix peut servir à circonscrire un territoire (l'objet placé dans le musée, le mémorial, le monument), mais aussi de créer un réseau relationnel, d'entraîner un mouvement dans l'espace, entre des personnes, des groupes, des communautés. Ces cours abordent donc forcément aussi le thème de la migration, avec une approche à la fois anthropologique et sociologique. C'est heureusement possible dans mon département, qui est fortement interdisciplinaire et offre une grande opportunité d'enrichissement pour les étudiants. Mes recherches font ainsi progresser mes enseignements et mes enseignements me permettent d'avancer dans mes recherches.

Vous avez mentionné votre engagement dans les écoles, et avez d'ailleurs écrit sur l'enseignement de l'histoire des religions dans les écoles. Quelle est selon vous la pertinence ou l'utilité d'un tel enseignement ?

Je pense que l'étude des religions, au pluriel, peut aider l'être humain, qui a tendance à être un animal égoïste, centré sur lui-même, à identifier et à comprendre différents points de vue. Dans les contextes où il existe une religion majoritaire, la tradition construit autour de l'individu

une identité collective protectrice et exclusive. L'histoire des religions peut aider à briser, non pas ce en quoi un individu croit, mais la manière dont il perçoit son être dans le monde. Je pense qu'il est essentiel d'institutionnaliser des systèmes de formation qui amènent les élèves à prendre conscience que des gens pensent différemment qu'eux. Les enfants aujourd'hui, dans n'importe quel pays européen, ont sans doute une perception beaucoup plus avancée des religions, en tant que fait historique et social pluriel, que ceux des générations précédentes. Aider à multiplier les points de vue, à comprendre qu'il en existe de différents, valoriser l'idée de l'autre à travers la connaissance, tel est l'objectif fondamental d'un enseignement sur les religions à l'école. Découvrir qu'il existe d'autres points de vue que le sien ne signifie pas remettre en question ni effacer son appartenance religieuse. Comprendre que les gens pensent différemment, qu'ils ont des critères différents, cela équivaut à apprendre à se comparer soi-même, à se placer dans un horizon plus large et, je dirais, structurellement plus pacifique. Cela signifie aussi mieux comprendre les sources de son propre savoir et de ses propres traditions, c'est-à-dire mieux se connaître, ce qui peut aussi nous amener à dépasser certaines tensions ou conflits, et à éviter les faux-fuyants.

Il y a longtemps, en 1996, lorsque mon premier livre a été publié¹¹, on m'a accusé de n'avoir pas compris que l'heure de cours historiquement consacrée à la religion, c'est-à-dire à la religion catholique, était déjà en train de se transformer radicalement. Et c'était vrai. De nombreux enseignants chargés d'enseigner la religion viennent désormais étudier les religions au pluriel à l'université et acquérir les outils indispensables qui leur permettent d'aborder des questions plurielles dans leurs classes, quel qu'en soit le niveau ou la section. La structure de l'enseignement religieux, en Italie, aujourd'hui, est toujours celle qu'a fixée le Concordat de 1929 entre l'État et l'Église. Cette structure institutionnelle est faible si l'on pense aux changements intervenus depuis dans la société comme dans les rapports humains. Déjà dans les années 1980, lorsque nous avons commencé à enseigner l'histoire des religions, dans un sens plus général, dans les écoles, cette structure appelait un changement de paradigme.

Aujourd'hui, la situation a encore évolué. On ne peut plus travailler aujourd'hui selon des paradigmes identitaires vieux de plus de cent ans, dans une société globalisée qui est à la fois un pôle d'attraction et un modèle. Face à ces changements, il est tentant d'établir une sorte d'espace de protection des identités, de zone de confort des valeurs et des appartenances, chacun souhaitant sauvegarder son point de vue de référence. Celui des autres est ainsi regardé de l'extérieur, à travers les jumelles de l'altérité. Ce n'est pas bon pour une société qui, de fait, est de plus en plus plurielle. Considérez que les premières expériences sur l'enseignement à l'école ont été menées par Giulia Piccaluga, en 1978. Les premières réflexions de Pettazzoni sur ce sujet remontent quant à elles à cent ans. Il fait ainsi référence à l'alphabétisation religieuse en Italie dans sa célèbre leçon inaugurale du 17 janvier 1924¹² ! La nécessité de comprendre la pluralité des cultures religieuses dans un territoire aussi vaste et varié que l'Italie avait déjà un sens il y a un siècle. Aujourd'hui nous employons souvent encore les mêmes outils, alors que la société a complètement changé ! L'histoire des religions, mais aussi l'anthropologie et la sociologie des religions, doivent pouvoir fournir de nouvelles pistes d'analyse, et les intégrer au fonctionnement institutionnel de l'enseignement religieux dans les écoles.

11 ALESSANDRO SAGGIORO, *La storia delle religioni nella scuola italiana. Un progetto di didattica storico-religiosa*, Rome, L'ERMA di Bretschneider, 1996.

12 RAFFAELE PETTAZZONI, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni: lezione inaugurale pronunciata nell'Università di Roma il 17 gennaio 1924*, Bari, Laterza, 1924.

Dans un article récent, publié dans un volume intitulé *Pédagogie divine* (en l'honneur de Francesca Cocchini, une amie très chère, professeure d'histoire du christianisme), j'ai placé en exergue, une phrase du pape François et la célèbre formule de Jonathan Z. Smith : « Il n'y a pas de donnée pour la religion »¹³. Le pape François, lui, disait : « Il est vrai que, là où les possibilités d'instruction font défaut, les extrémismes augmentent et les fondamentalismes s'enracinent. Et, si l'ignorance est ennemie de la paix, l'éducation est amie du développement, pourvu qu'il s'agisse d'une instruction vraiment digne de l'homme en tant qu'être dynamique et relationnel. Elle n'est donc pas rigide ni monolithique, mais ouverte aux défis et sensible aux changements culturels ; non pas autoréférentielle ni isolante, mais attentive à l'histoire et à la culture d'autrui ; non pas statique, mais curieuse, pour embrasser des aspects divers et essentiels de l'unique humanité à laquelle nous appartenons »¹⁴. Je trouve cette phrase extrêmement laïque, progressiste, car elle affirme que l'éducation est le premier espace de compréhension de la variété, et donc de la dignité humaine. C'est indispensable pour une société en mutation comme celle dans laquelle nous vivons. En revanche, je considère comme inappropriée l'aphasie à laquelle la phrase de Smith pourrait conduire, même si j'apprécie beaucoup ce savant, pour sa réflexion critique et sa perspicacité méthodologique. Ça m'a amusé d'associer ces deux phrases apparemment très différentes en exergue d'un compte rendu de quelques pages seulement, résumant l'expérience de l'enseignement de l'histoire des religions que j'ai accumulé au fil des ans. L'important, c'est de réaliser que, lorsque l'histoire change, que les relations humaines changent, que le monde change, il nous faut, nous aussi, faire des efforts critiques, y compris en cherchant à modifier la formation élémentaire et les méthodes d'enseignement.

44

L'histoire des religions a été considérée comme dangereuse par l'Église catholique pendant une grande partie du xx^e siècle, parce que l'étude historique des religions, y compris du christianisme, lui semblait une menace. Mais le fait est que, de ce point de vue, la phénoménologie des religions est beaucoup plus dangereuse que l'histoire, car elle annule les différences et rend donc inutile l'appartenance à telle ou telle religion. Suivre des modèles religieux préférentiels conduit à annuler les différences et à les réabsorber au sein de modèles idéaux : c'est le paradoxe de l'inclusivisme, cette perspective qui prétend tout inclure en dictant qui doit inclure quoi. D'un point de vue, si l'on veut, « religieux », je pense que l'histoire des religions est beaucoup plus efficace, parce qu'elle nous fournit à tous les outils pour comprendre et définir ce en quoi nous croyons. Ensuite, libre à chacun de développer ses propres croyances en fonction de la manière dont il interprète les sources abordées en classe, les contextes, les interprétations traditionnelles. L'histoire des religions inscrit la tradition dans l'histoire, mais elle permet de nuancer certaines tensions identitaires, bien plus, je pense, que les formulations idéologiques ou phénoménologiques qui, de fait, annulent les identités.

Parmi les choses que j'ai entreprises avec une certaine conviction ces dernières années, il y a aussi l'initiative de faire entrer les religions dans l'université. J'ai souvent changé d'avis sur cette question au fil du temps. Je crois qu'il est important de faire parler les religions, de les faire connaître aux étudiants aussi par la voie d'une parole vivante, à travers des témoins en chair et en os. Je suis un peu sceptique à l'égard de ceux qui, en tant qu'historiens des

13 JONATHAN Z. SMITH, « Imaginer la religion », dans *Id.*, *Magie de la comparaison et autres essais d'histoire des religions*, choix de textes, introduction et traduction de DANIEL BARBU et NICOLAS MEYLAN, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 23.

14 Clôture du « Bahrain Forum for Dialogue: East and West for Human Coexistence », discours du Saint-Père, place Al-Fida' du palais royal Sakhir à Awali, 4 novembre 2022.

religions, considèrent la religion comme un objet purement livresque, dont on parle beaucoup, mais qui se tiennent à l'écart de tout contact réel. Ou pire encore, je crains ces situations dans lesquelles le chercheur se place dans une perspective critique vis-à-vis du religieux et dévalorise en fait son objet d'étude. C'est d'abord une attitude paradoxale: si je veux être historien des religions, je n'ai pas à déconstruire la dimension religieuse de ceux qui croient. Il s'agit aussi d'une erreur de perspective, car si, en tant que chercheur, j'essaie de nier le religieux, j'annule le sens même de mon travail. Il me faut sans doute répéter que je pense que l'interprétation selon laquelle l'histoire des religions serait une discipline dangereuse pour le religieux est extrêmement trompeuse, même si elle se base sur les postures qu'ont effectivement adoptées certains chercheurs.

L'histoire des religions analyse les sources, les textes et les contextes; elle fournit des interprétations et aide à mieux comprendre ce matériau; elle reconstruit des traditions, des interprétations variées; elle fournit des clés de lecture des faits religieux dont même les personnes religieuses peuvent tirer profit. En faisant entrer les religions à l'école ou à l'université, en accueillant des témoins qui parlent de leur religion et qui font également percevoir la dimension émotionnelle et la valeur personnelle et individuelle de leur identité, nous contribuons, encore une fois, à multiplier les points de vue. Il est tout aussi important de visiter des lieux de culte, pour comprendre comment fonctionnent les identités religieuses dans ces espaces qui leur sont réservés. Rome offre à cet égard un laboratoire infini. Ensuite, bien sûr, les étudiants se feront leur propre opinion. Mais ne fournir qu'une version scientifique et critique des sources est insuffisant par rapport à la complexité et à l'articulation de notre objet d'étude. De ce point de vue, le master en « Religions et médiation culturelle » que nous organisons depuis quelques années à La Sapienza, avec Paolo Naso, ou les séminaires organisés avec Bernadette Fraioli sur le dialogue interreligieux et la manière dont les religions abordent les questions liées à l'environnement et la durabilité, ou encore les activités du Laboratoire sur les religions et le changement social coordonné par Alessandra Vitullo, constituent autant d'initiatives extrêmement enrichissantes. Lorsqu'un témoin qui se présente comme le porte-parole d'une communauté vient parler à l'université, vous êtes face à une situation complexe. Il faut amener les étudiants à comprendre, interpréter, historiciser.

Nous avons reçu beaucoup de critiques à la suite de ces invitations, qui étaient pourtant très variées, ouvertes et plurielles. Certains collègues ont été scandalisés, comme si nous avions invité Merlin l'Enchanteur. Dans certains cas, le mécontentement s'est transformé en vives protestations, exigeant que certaines communautés religieuses ne soient pas autorisées à s'exprimer dans un contexte universitaire. Il semble exister une sorte d'opinion commune à partir de laquelle on pourrait juger la qualité des religions: certaines sont considérées comme moins autoritaires ou moins représentatives, voire indignes d'être qualifiées de religions. Il y a là une sorte d'héritage culturel, une préconception plus ancienne même que l'émergence de l'histoire des religions en tant que discipline scientifique. À mon avis, il faut au contraire considérer l'université comme un contexte dans lequel chacun peut et doit se sentir libre de parler, parce que l'université est synonyme d'épanouissement intellectuel et culturel. Le représentant d'une religion doit pouvoir parler sereinement. Ainsi se réalise pour les étudiants une triangulation entre les livres (textes sacrés et analyse scientifique), le rôle du professeur (explication critique et méthodologique de l'historicisme) et le positionnement religieux documenté par des témoignages vivants. Il faut évidemment veiller à ne pas apporter la religion *ex cathedra*, c'est-à-dire que le témoin doit clairement être un témoin conscient du contexte, il doit assumer le rôle de celui qui vient témoigner et raconter sa position. Mais je crois que ce

Alessandro Saggioro

type de témoignages constitue un outil de travail et offre une piste de réflexion, nous amène à écouter et à comprendre en quoi le religieux est un facteur vivant de transformation sociale et culturelle. Peut-être est-ce ma manière de répondre à votre question initiale, ce que signifie le fait d'être professeur d'histoire des religions aujourd'hui ? C'est du moins mon interprétation.

Entretien réalisé, transcrit et traduit par DANIEL BARBU et FRANCESCO MASSA