

SOUS LA DIRECTION DE
JEAN-FRANÇOIS DORTIER ET LAURENT TESTOT



LES RELIGIONS

Des origines au III^e millénaire



SOUS LA DIRECTION DE
JEAN-FRANÇOIS DORTIER ET LAURENT TESTOT

Les Religions

Des origines au III^e millénaire



Conception couverture et intérieur: Isabelle Mouton
Crédit photo couverture: *Ange de l'Annonciation*, 1450-55, Fra Angelico,
Detroit Institute of Arts, Legs d'E. Clay Ford, Bridgeman Images.

RETROUVEZ NOS OUVRAGES SUR :
www.scienceshumaines.com
<http://editions.scienceshumaines.com>

Ce livre a été réalisé à partir d'articles du magazine *Sciences Humaines*, revus et augmentés, et de contributions inédites.

Diffusion : Volumen
Distribution : Interforum

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement, par photocopie ou tout autre moyen, le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français du droit de copie.

© **Sciences Humaines Éditions, 2017**
38, rue Rantheaume
BP 256, 89004 Auxerre Cedex
Tél. : 03 86 72 07 00 / Fax : 03 86 52 53 26
ISBN 9782361064051

INTRODUCTION

LE PHÉNOMÈNE RELIGIEUX UNITÉ ET DIVERSITÉ

Partout et toujours, les humains ont vénéré des dieux. Ici, les dieux s'appellent Allah, Jésus ou Yahvé. Ailleurs c'est Vishnu ou Ahura Mazdâ. Autrefois, c'était Jupiter, Aton ou Mithra. D'un bout à l'autre du monde, on peut rencontrer leurs adeptes. À Manhattan, se côtoient des protestants, des juifs et de pieux musulmans, des prophètes du New Age et même des praticiens du vaudou. À Pékin, on se rend au temple pour faire quelques offrandes à une divinité locale dans l'espoir d'obtenir une guérison ou de favoriser une embauche. Non loin de là des adeptes du Falungong, à la recherche d'un nouvel art de vivre, s'adonnent à des techniques spirituelles et corporelles.

Remontons le temps – Moyen Âge, Antiquité, néolithique et peut-être même avant – partout les humains se sont forgé un « au-delà », domaine où vivent les dieux, les esprits et l'âme des ancêtres. Les dieux sont des personnages puissants. On les craint et on les sollicite. On leur demande quelques grands ou menus services : garantir le salut éternel ou amener la pluie, guérir un malade ou absoudre une faute, apporter la paix ou faire gagner la guerre, etc. On attend aussi d'eux qu'ils servent de guides, qu'ils transmettent un idéal et des règles de vie. On ne trouve pas de religion sans valeurs sacrées, sans lois, dogmes ou interdits (qu'ils soient sexuels ou alimentaires). Enfin, il n'est pas de religion sans rites (baptême, initiation, mariage, funérailles...) ni cérémonies collectives (messes, processions...) qui scandent les saisons et les périodes de la vie. Dieux et mythes, prières et cérémonies, morale et loi, etc., le religieux brode sur une gamme de croyances et de pratiques que l'on retrouve, sous des formes différentes, dans toutes les sociétés et à toutes les époques.

Différents éclairages pour penser les religions

Il en va des religions comme des êtres humains : toutes se ressemblent et toutes sont particulières. La difficulté est de penser à la fois l'unité et la diversité. D'un côté, le risque est de se noyer dans l'avalanche des détails et des histoires singulières, car les études sur les religions nous fournissent une masse infinie de données. L'autre danger est de construire *a priori* une religion universelle qui n'aide guère à comprendre l'ancrage social, les fonctions diverses, les mutations, la variété des expériences personnelles, de l'engagement militant à la conversion.

Dans ce livre, le phénomène religieux est abordé à partir de trois éclairages qui apportent chacun une perspective différente et complémentaire.

- La première partie se préoccupe des causes et des fondements du fait religieux. À la question « Pourquoi la religion ? », les sciences humaines apportent de multiples réponses. Sociologues et anthropologues invoquent des causes sociales : pour Émile Durkheim, elle est un ciment des sociétés, Max Weber y voit une « éthique de vie » propre à chaque grande religion. Psychologues et psychanalystes se penchent plutôt sur le « besoin de croire » : les sentiments et les modes de pensée qu'implique la ferveur religieuse.

- La deuxième partie est consacrée à l'évolution du phénomène religieux à travers l'histoire, Animisme, totémisme, chamanisme, polythéisme, monothéisme, prophétisme, millénarisme, mysticisme, Église, sectes : des religions de la préhistoire aux Églises et « grandes religions » modernes, l'histoire n'a cessé de recréer de nouvelles configurations qui s'adaptent, se scindent, se figent, déclinent et renaissent tour à tour.

- La dernière partie s'interroge sur les liens entre religion et modernité. Alors que le ^{xix}e siècle avait prophétisé la « mort de Dieu » vouant ainsi les religions à disparaître, les voilà qui semblent resurgir aujourd'hui : renouveau de l'islam, essor du protestantisme évangélique réapparition des cultes en Chine, etc. L'exploration de ces différentes renaissances invite à s'interroger sur le rôle des religions dans les sociétés contemporaines et sur les aspirations auxquelles elles répondent, dans le monde d'aujourd'hui.

PARTIE I

PENSER LA RELIGION

- La religion en quatre questions (Jean-François Dortier)
- Mircea Eliade. La permanence du sacré (Laurent Testot)
- Le besoin de croire (Jean-François Dortier)
- À propos de *Et l'homme créa les dieux* de P. Boyer (Jean-François Dortier)
- Psychanalyse et religion : la pensée de Freud (Dominique Bourdin)
- La sociologie des religions (Xavier Molénat)
- Durkheim et *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Jean-François Dortier)
- La sociologie des religions de Max Weber (Sébastien Fath)
- Le moteur religieux des sociétés (Nicolas Journet)
- La religion, ciment social ou pomme de discorde ? (Nicolas Journet)

JEAN-FRANÇOIS DORTIER

LA RELIGION EN QUATRE QUESTIONS

Si vous visitez le Japon, vous ne manquerez pas de rencontrer sur votre chemin un sanctuaire shintô (ils sont environ 100 000) : ce sont des lieux de culte où l'on vient vénérer un *kami*. L'un des *kamis* les plus populaires est Inari, représenté par un renard en pierre. On lui dépose parfois des offrandes (souvent une petite pièce) dans l'espoir d'une protection en retour. À proximité, on peut aussi visiter un temple bouddhiste ; à l'intérieur se trouve un autel qui comporte une statue de Bouddha, un chandelier, une clochette et un brûleur d'encens. Ces choses paraissent étranges : elles ne le sont guère plus que de voir dans une église chrétienne des gens s'agenouiller devant une croix représentant le « fils de Dieu » crucifié il y a plus de 2000 ans. À La Mecque, tous les ans, des millions de gens se rendent en pèlerinage pour tourner en priant autour de la Ka'aba, un grand édifice cubique noir et blanc. Que l'on soit ou non croyant, les religions, avec leurs croyances et leurs rituels ont quelque chose de doublement étrange.

La première étrangeté provient des idées véhiculées : ici, il est question d'un Dieu qui aurait créé le monde en six jours, se serait reposé le septième puis, mécontent de sa création, l'aurait ensuite noyé dans un déluge avant de permettre à quelqu'un de recommencer. En Inde, il est question d'un dieu à forme humaine et tête d'éléphant et de divinités à plusieurs bras... Le Coran nous enseigne que Dieu aurait subitement décidé de venir parler à un marchand bédouin qui circulait dans les déserts d'Arabie, il y a 1400 ans.

La seconde étrangeté des religions provient de ce fait : toutes sont différentes et toutes se ressemblent. Quels que soient les lieux et les époques, des Aborigènes australiens aux chrétiens

orthodoxes en passant par la religion de la Santa Muerte au Mexique, toutes les religions véhiculent un arsenal similaire de croyances et de rituels. Elles sont à l'origine de cérémonies où l'on chante, danse et évoque des dieux invisibles.

Mais comment tout cela est-il possible ? Comment les gens peuvent-ils croire et faire des choses pareilles ? Voilà l'énigme de la religion. Voilà un défi pour quiconque s'intéresse à la condition humaine.

Que recouvre le mot « religion » ?

On désigne sous le nom de religion un vaste spectre de cultes qui comprend les grandes religions monothéistes (judaïsme, christianisme, islam), les spiritualités d'Orient (hindouisme, tantrisme, taoïsme, bouddhisme), les cultes polythéistes, avec leur panthéon de divinités mi-humaines mi-animales que l'on retrouve dans l'Antiquité romaine, grecque, égyptienne mais aussi chez les Incas, les Aztèques, les Mayas. Le mot « religion » recouvre aussi les cultes plus anciens encore : chamanisme, totémisme, animisme que l'on a pu observer dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs et que l'on imagine remonter aux premiers cultes de la préhistoire.

On peut enfin trouver des ingrédients du sacré hors de la religion, dans d'autres domaines de la vie sociale. Certains croient ainsi à l'existence des fantômes, c'est-à-dire à la présence d'esprits invisibles, sans pour autant en faire l'objet d'un culte. À l'inverse, les cultes ne sont pas toujours liés à la foi dans des forces supranaturelles : le culte des idoles se retrouve dans le sport, la politique et génère cérémonies et grands-messes. Raymond Aron a même forgé le concept de « religion séculière » pour désigner le communisme ou le fascisme, « doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité¹ ».

En réalité, en cent cinquante ans d'existence, les sciences des religions (histoire, anthropologie, sociologie...) ne sont pas parvenues à une définition canonique de la religion.

1- R. Aron, « L'avenir des religions séculières », in *Chroniques de guerre. La France libre (1940-1945)*, Gallimard, 1990.

Un schéma universel ?

On peut toutefois sortir de cette difficulté en se demandant ce que les religions ont vraiment en commun. Or, quand on compare la riche panoplie de croyances religieuses, on peut repérer quatre éléments fondamentaux : l'existence d'un monde de l'au-delà habité par des divinités et des esprits ; la présence d'un culte, destiné à honorer les dieux, à s'attirer leurs faveurs ; la présence de règles et de valeurs destinées à régler la vie collective ou personnelle ; la présence de « spécialistes du sacré » qui assurent le lien entre le monde d'ici-bas et le monde de l'au-delà.

• Le monde des esprits

La marque de fabrique d'une religion, c'est d'abord l'existence supposée de l'au-delà : un monde invisible et immatériel habité par des esprits. Il peut s'agir d'un Dieu unique pour les monothéistes, ou d'un panthéon de divinités secondaires pour les polythéistes, tels Zeus, Apollon, Héra, Poséidon, Athéna, Dionysos, etc., chez les Grecs, ou l'Empereur de jade et les maîtres célestes dans le taoïsme. Les êtres invisibles prennent aussi la forme des esprits animaux, de l'esprit des ancêtres, des anges, des démons². Au Bénin, on les appelle les *vodun*, au Japon des *kamis* ; ces esprits sont représentés par des figures – masques, statuettes, statuts, croix, icônes. Seuls le judaïsme, le christianisme orthodoxe et l'islamisme interdisent les représentations de Dieu.

Toute divinité digne de ce nom est dotée de pouvoirs extraordinaires comme le Dieu de l'Ancien Testament, capable de provoquer un Déluge ou de transformer ceux qui lui désobéissent en statues de sel (c'est arrivé à la femme de Loth).

• Le culte

Les divinités interviennent parfois sur le cours des choses pour récompenser ou punir leurs fidèles. Il vaut mieux les mettre de son côté. C'est pourquoi la religion n'est pas seulement une croyance, elle est aussi un culte fait de rituels. Les

2- Voir P. Jean-Baptiste (dir.), *Dictionnaire universel des dieux, déesses et démons*, Seuil, 2016.

prières, cérémonies et messes ont pour fonction première de s'attirer les bienfaits des dieux. Par des sacrifices ou des cadeaux, nous demandons aux dieux de nous accorder leur protection. Les divinités peuvent aussi être des compagnons à qui l'on se confie ou dont on attend des conseils. Elles peuvent prendre le visage de l'ami imaginaire, voire de l'époux comme dans les « mariages mystiques ». Enfin, les divinités sont aussi là pour représenter l'esprit d'une communauté : c'est le cas avec l'esprit totem ou avec les cultes civiques comme il en existait en Grèce et à Rome durant l'Antiquité. Le culte prend la forme de cérémonies collectives où l'on célèbre l'entrée ou l'initiation d'un membre (baptême), l'union des membres (mariage) ou encore la fusion des individus dans une même communauté.

• La morale et la loi

Avec les croyances et les rites, un troisième critère distinctif d'une religion est l'existence de règles de vie qui prennent la forme de lois ou de code moral. Moïse fait inscrire sur le marbre les « tables de la Loi » et une grande partie de la Torah se présente sous forme d'un code civil réglant les questions de mariage, de propriété, de justice d'une ancienne communauté juive. À l'autre bout de la planète, chez les Aborigènes d'Australie, toutes les activités cérémonielles – mariage, initiation, funérailles, etc. – sont placées sous l'égide des esprits et des personnages du « temps du rêve » : le Serpent arc-en-ciel, les deux sœurs Wawalag, dont on dit qu'ils représentent la « loi ».

• Les médiateurs du sacré

Enfin, autre trait distinctif des religions, la présence quasi universelle de « spécialistes du sacré » qui sont supposés être en contact plus direct avec les divinités : ce sont les chamanes, druides, moines, prêtres, rabbins, pasteurs, imams, oulémas, prophètes... La présence universelle de ces médiateurs du sacré indique que les religions ne vivent qu'à travers des communautés et organisations plus ou moins institutionnalisées : elles forgent des doctrines, entretiennent le culte, initient les nouveaux venus et/ou recrutent des adeptes. La religion est affaire de tradition et de traduction.

À quoi (et qui) servent les religions ?

Les diverses facettes des religions (monde des esprits, rituels, morale et lois, médiations) pointent déjà vers des réponses. Les religions répondent à certaines fonctions individuelles, sociales et collectives. Elles ne servent pas seulement à expliquer le monde, mais d'abord à l'organiser. Elles viennent fixer des lois et normes sociales et aider les individus à faire face aux épreuves de la vie.

• Expliquer le monde

Une très longue tradition d'histoire et d'anthropologie des religions s'est focalisée sur l'étude des représentations religieuses : divinités, mythes, symboles, croyances. Ouvrez une encyclopédie des religions : la religion gréco-romaine est vue comme un panthéon de dieux avec leurs mythes et leurs histoires légendaires ; l'hindouisme serait une histoire de trois dieux en un (Brahman, Vishnu, Shiva) ayant donné naissance à des avatars. Faire de l'anthropologie religieuse, c'est recueillir les mythes d'origines des Dogons et les visions des chamanes. De cet immense catalogue d'études sur les représentations religieuses, il en est dérivé l'hypothèse sous-jacente qu'une religion est avant tout une série de croyances exotiques permettant d'« organiser le monde » et de dompter l'inconnu. En témoigne la présence récurrente d'une cosmogonie, c'est-à-dire d'un récit unificateur et d'un cadre explicatif de l'univers. Même irrationnelles, les croyances religieuses servent à domestiquer l'étrange.

Cette hypothèse permet d'expliquer le déclin des croyances mythologique du passé, mais elle ne permet pas de comprendre pourquoi la religion persiste face à l'essor des sciences. Et pourquoi les explications du monde sont aussi extravagantes et spectaculaires.

• Organiser la société

Selon une étymologie (possible mais douteuse) souvent avancée, la religion est d'abord ce qui « relie ». Elle aurait donc pour fonction première de relier les hommes entre eux, et donc de fonder des communautés d'appartenance. Telle est l'hypothèse d'Émile Durkheim. Les républicains laïques et athées

qui prenaient acte du déclin de l'Église dans la société (et militaient pour sa disparition ou à la séparation entre Église et État) ont bien compris le rôle d'encadrement social de la religion lorsqu'ils lui ont proposé la notion de « religion laïque ». Cette substitution se manifeste aussi par le « temple de la raison » pendant la Révolution française, la « religion de l'humanité » d'Auguste Comte, ou encore par le « catéchisme républicain » que les responsables politiques demandaient de rédiger pour former les bons citoyens. Cette fonction de cohésion sociale devait être assurée par une morale publique et des cérémonies soudant la communauté autour de valeurs sacrées.

Cette fonction sociale est inscrite dans plusieurs livres de l'Ancien Testament, qui fixent les règles et lois de la communauté juive avec un luxe de détails. Chez les anciens Grecs et Romains, la religion civique était moins une affaire de dogme et doctrines que de rites à respecter. Au Moyen Âge, l'Église chrétienne étendait son magistère sur toute la société : les rites agraires, les mariages, les baptêmes, les funérailles, la guerre, la paix, la chasse : elle encadrait autant les hommes que le territoire. Et dans nombre de sociétés traditionnelles, l'appareillage symbolico-rituel fournit des points de repère pour organiser la vie du groupe, les règles de la chasse, fixer les règles d'alliance entre clans, initier les garçons et les filles en leur assignant un rôle spécifique. Ceux qui connaissent le sens des images sacrées ne sont rien d'autre que les gardiens de la « loi » transmise de génération en génération.

• Donner un sens à la vie

Les religions ne se contentent pas de fixer une morale collective, des « totems et tabous », des valeurs sacrées et des interdits. Elles offrent aussi un précieux ingrédient à toute existence : un sens à la vie. Un sens à la vie ? Max Weber a consacré plusieurs volumes à analyser l'*ethos* (le style de vie) des grandes religions : celui fixé par les sages, les saints, les prophètes, les mystiques, tels qu'ils apparaissent dans le judaïsme antique, le bouddhisme ou l'hindouisme, le protestantisme, etc. Un modèle de vie, c'est à la fois un idéal (comme l'ascétisme puritain ou la bienveillance bouddhiste) et une discipline de vie codifiée par des rituels, des prières, des exercices spirituels.

La religion peut être vue comme un véritable « kit existentiel » offrant une armature morale pour des « âmes en perdition » (des individus en crise). Les nombreux récits de convertis évangélistes, musulmans ou chrétiens décrivent des individus en pleine déroute (drogués, alcooliques, délinquants ou en crise existentielle) qui grâce à la religion retrouvent un idéal de vie, une image de soi valorisante et un régime de vie plus discipliné. Les « religions de guérison » sont d'ailleurs fondées sur la prise en charge de personnes atteintes de maladies psychiques ou physiques, auxquelles elles apportent du réconfort à défaut de guérison totale.

Telle est l'une des principales raisons du succès des religions : elles servent peut-être moins à faire face à la mort qu'à affronter les épreuves de la vie.

Pourquoi ça marche (ou pas...)?

À la fin du ^{xix}e siècle, Nietzsche avait annoncé la « mort de Dieu » et Max Weber le « désenchantement du monde ». À l'époque, il semblait presque évident que le monde moderne allait mettre fin aux croyances religieuses : la médecine devait remplacer la prière, la technique évincer la magie, la science éliminer les superstitions, le progrès social et économique se substituer au salut dans l'au-delà.

Or, force est de constater que cela ne s'est pas passé ainsi : les religions sont toujours vigoureuses dans les sociétés d'aujourd'hui. Certes, les Églises ont perdu leur magistère sur la société au ^{xx}e siècle, mais il n'y a pas eu de déclin généralisé des croyances religieuses : ni dans le monde, ni en Occident. À la fin du ^{xx}e siècle, c'est plutôt la « revanche de Dieu » qui a été diagnostiquée. Pourquoi ? Que s'est-il passé ?

• Les raisons d'un retour

La persistance des religions dans le monde actuel s'explique sans doute par le fait qu'elles répondent aux motivations psychologiques et sociales déjà évoquées : elles proposent simultanément un support social, un réconfort moral et une assise communautaire. La laïcisation progressive des pays arabes et musulmans – du Maroc à l'Iran – jusqu'aux années 1980 est allée de pair avec un retour à l'islam des couches sociales

frustrées par les espoirs déçus de la modernité. En Occident également, la rémanence des valeurs religieuses peut s'expliquer comme un retour de bâton : le bouddhisme autant que l'islam ont profité des aspirations postmatérialistes de franges de la jeunesse dégoûtées par l'individualisme et aspirant à une vie plus morale, plus solidaire, plus digne. Il s'était passé quelque chose de similaire aux premiers siècles de l'Empire romain avec l'essor des religions du salut : christianisme, judaïsme rabbinique, gnose, religions à mystères.

Mais reste tout de même à expliquer comment l'aspiration à une vie plus morale ou spirituelle peut s'accommoder de croyances qui restent tout de même celles d'un autre âge. Comment concilier le sympathique message d'amour de Jésus avec la croyance aux miracles de la multiplication des pains ou de la résurrection ? La philosophie bouddhiste est une chose mais comment encore croire que, selon la légende, le Bouddha serait sorti du ventre de sa mère sous une pluie de pétales de fleurs et que l'enfant se serait mis aussitôt debout pour indiquer les points cardinaux et prendre possession de l'Univers ? Bref, comment concilier aujourd'hui foi et raison, prier le Coran tout en étant physicien, être à la fois prêtre shintô et manager d'une entreprise informatique, vivre sa vie de chrétien sans considérer que l'adultère mérite la lapidation comme il est pourtant écrit dans la Bible ?

• De l'exégèse à l'Être suprême

L'histoire des religions donne une première réponse à cette énigme. Très tôt, pour les religions juive, chrétienne, islamique, bouddhiste, taoïste, s'est posée la question de l'adéquation entre les textes fondateurs et les croyances de l'époque. Au 1^{er} siècle après J.-C., le juif Philon d'Alexandrie propose une lecture « allégorique » des Écritures sacrées invitant à ne pas tout prendre « à la lettre ». C'est aussi à Alexandrie que Clément puis Origène vont théoriser une lecture distanciée – l'exégèse – qui permet de lire les Évangiles en distinguant le sens littéral, le sens moral et le sens « spirituel » (l'un s'adressant au corps, l'autre au cœur, le troisième à l'intelligence). L'exégèse a été un moyen d'affronter les troubles de certains fidèles. Pourquoi Dieu demande-t-il à Abraham de sacrifier son fils ? Pourquoi

punir et tuer des enfants innocents (cf. le Déluge, les plaies d'Égypte)? L'exégèse permettait de surmonter la « dissonance cognitive » et de répondre à ces questions gênantes en insistant sur la portée métaphorique de ces récits.

La prise de distance des textes fondateurs a également été rendue possible par l'intégration des Écritures à des systèmes métaphysiques et théologiques de plus en plus abstraits : dans la métaphysique chrétienne, le Dieu colérique et vengeur de l'Ancien Testament devient une entité abstraite, l'« Un » ; le Christ n'est plus un fils de charpentier né en Palestine et qui s'est mis à multiplier les pains, mais une figure archétypale de l'amour. Dès lors, les Écritures deviennent compatibles avec les spéculations philosophiques, la pensée rationnelle et même l'essor des sciences. Durant l'âge d'or de l'islam (VIII^e-XIII^e siècle), le Coran s'accorde parfaitement avec les découvertes en astronomie, en médecine, en mathématiques réalisées par les savants musulmans. De même, de larges franges du christianisme ont participé à l'essor de la science. Copernic fut moine et astronome ; Descartes conciliait sa vision mécanique de l'univers avec des démonstrations de l'existence de Dieu. Au XVIII^e siècle, la théorie déiste de l'« être suprême », simple créateur du monde et inspirateur de valeurs sacrées, séduisait une grande partie de l'élite cultivée européenne. Aujourd'hui, science et religion admettent ne plus parler le même langage et se partagent les rôles. Ce qui permet de faire coexister dans le même crâne des conceptions du monde au départ opposées.

• Régimes de croyance et croyance molle

Un autre phénomène a contribué à faire coexister les discours religieux dans des milieux très différents. L'historien Paul Veyne a montré dans *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* (1983) que les Grecs anciens ne croyaient pas tous, loin de là, aux divinités de l'Olympe, qui faisaient pourtant l'objet d'importants cultes civiques. Beaucoup de Grecs croyaient sans croire. À vrai dire, ils ne se posaient pas trop la question et ne cherchaient pas à concilier leur connaissance du monde ordinaire avec les histoires de la mythologie.

De même, aujourd'hui, beaucoup de croyants ont un rapport distancié aux doctrines. Ils croient sans croire à l'existence de

leur dieu comme d'autres croient à l'existence des fantômes ou à la réincarnation, mais sans vraiment avoir la foi du charbonnier. Beaucoup de croyances circulent dans un espace mental intermédiaire entre la certitude, le doute, et un espoir non garanti qu'il existe « quelque chose ». Cette façon de se ménager un petit espace de crédulité relève d'une forme de croyance souple et indécise.

• **Quand le discours ne prend plus**

Malgré toutes ces reformulations, la religion, ça ne marche pas toujours. L'histoire des religions est même une histoire, sans cesse renouvelée, de contestations, d'hérésies, de doute et de remise en cause des articles de foi. Pratiquement à chaque génération, la chrétienté, l'islam, le bouddhisme, le taoïsme, l'hindouisme ont dû se métamorphoser pour continuer à exister. Sans cesse, les mouvements religieux dominants ont fait face à des contestataires, des « protestants » et des dissidents. Des conflits internes les ont obligés à reformuler les doctrines. C'est d'ailleurs une des raisons de leur persistance : elles se réinventent sans cesse. Toute religion est un éternel recommencement.

Une définition introuvable

Comment définir la religion ? Le premier écueil à éviter est d'essayer de trouver une bonne définition de la religion. En cent ans d'études, personne n'a réussi à s'entendre sur le sujet. Globalement, deux conceptions extrêmes s'affrontent.

La première postule l'unité fondamentale du phénomène religieux. Par-delà l'histoire et la diversité de ses manifestations concrètes, il existerait une essence unique de la religion. Telle est la thèse de l'*Homo religiosus*, défendue par tout un courant d'inspiration phénoménologique (Rudolf Otto, Gerardus Van der Leeuw, Mircea Eliade, Julien Riès...). L'unité du phénomène religieux s'exprimerait à travers la croyance en l'existence d'un monde invisible, transcendant et sacré, peuplé d'esprits ou de dieux auxquels les hommes vouent depuis toujours un même type de culte. Du chamanisme au christianisme, des cultes sataniques au confucianisme, toutes les croyances ne sont que des manifestations différentes d'une même posture mentale et s'exprimant à travers un même schéma de représentation.

À l'inverse, certains auteurs contestent l'usage du mot « religion » comme un artifice conceptuel qui tend à rassembler arbitrairement en une réalité unique des phénomènes très différents. Pour beaucoup d'historiens, « il n'existe pas une religion mais des religions¹ ». Cette affirmation est couramment celle du chercheur spécialisé qui tend toujours à distinguer et particulariser son objet de recherche. De plus, la notion de religion, rappelle Daniel Dubuisson, est une invention récente de la pensée occidentale². Le terme de religion consiste à isoler la sphère du religieux – ses rites, ses croyances – du reste de la société et d'en faire un monde à part. Or, tous les éléments constitutifs de ce que l'on nomme religion peuvent se retrouver ailleurs. Le culte des idoles ? On le retrouve dans le sport, le cinéma ou la musique. Les messes, cérémonies, croyances messianiques ? Elles sont présentes en politique : on a même inventé le concept de « religion séculière » pour désigner le communisme ou le fascisme, qui possédaient bien des caractéristiques d'une religion d'État. Le culte des morts ? Nul besoin de croire aux esprits pour célébrer ceux de la patrie. La quête de transcendance ? On peut la retrouver dans d'autres sphères d'activités : la musique ou la science par exemple.

J.-F. D.

1- J. Waadernburg, *Des dieux qui se rapprochent*, Labor et Fides, 1993.

2- D. Dubuisson, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Complexe, 1998.

LAURENT TESTOT

MIRCEA ELIADE

LA PERMANENCE DU SACRÉ

En des temps éloignés, un tyran avait voulu édifier la plus belle des églises qui se puisse concevoir. Il fit appel à un architecte au savoir incomparable, du nom de Maître Manole, qui se mit à l'ouvrage. Hélas, une malédiction liée au lieu choisi pour bâtir l'édifice provoquait l'effondrement dans la nuit de ce qui était construit dans la journée, et seul un sacrifice pouvait venir à bout de cet engrenage. Accaparé par sa volonté d'associer son nom au plus beau des bâtiments, Maître Manole fit emmurer vivante sa femme enceinte dans les fondations. La construction se poursuivit sans plus d'incidents, mais le tyran résolut que Maître Manole ne construirait plus rien qui risquât d'égaler ce monument. Alors que l'architecte et ses apprentis mettaient la dernière main à l'ouvrage, perchés en haut du gigantesque clocher, le roi jaloux fit abattre les échafaudages, condamnant les artisans à une mort lente. À l'aide de bouts de bois et de tissu, les prisonniers, tels Dédale et Icare, conçurent des ailes qui devaient les sauver de leur destin. Et la légende de conclure : « Partout où ils sautèrent, ils creusèrent leur tombe. »

Une œuvre labyrinthique

La Ballade de Maître Manole est un vieux conte populaire, qui a souvent été présenté comme une synthèse de l'âme roumaine : fataliste et marqué d'une aspiration sans bornes au spirituel. Le philosophe roumain Mircea Eliade (1907-1986) l'a accaparé à son tour, en en faisant l'un des piliers de son *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970). Cet ouvrage entendait partir de l'analyse d'un cas particulier (les origines mythiques du peuple roumain) pour s'ouvrir sur de larges perspectives, celles de l'étude comparative des religions.

La première chose à savoir avant de s'attaquer à la lecture de l'œuvre de M. Eliade, c'est qu'il convient de se munir d'un fil d'Ariane, de savoir ce que l'on y cherche. Que ce soit comme historien des religions ou comme romancier, l'auteur, s'inspirant de ses lectures ésotériques, semble s'être fixé comme règle de ne rien exposer clairement. Au fil de ses multiples ouvrages, il s'ingénie à multiplier les indices, à suggérer des relations, à explorer des pistes qu'il abandonne aussitôt pour courir d'autres analyses. C'est au lecteur de se construire son opinion dans ce labyrinthe d'idées souvent tout juste esquissées. Cela a peut-être contribué au succès de ses livres, et en tout cas a aidé ceux qui l'ont critiqué : on y trouve tout ce qu'on veut, puisque rien n'y est donné et que le savoir susceptible de s'y trouver ne se déchiffre qu'entre les lignes. Cette matière, que les universitaires français qualifient volontiers de fatras, a reçu un accueil enthousiaste aux États-Unis, où M. Eliade fait toujours l'objet de colloques prestigieux.

De Zalmoxis à Gengis Khan contient en germe une bonne partie de la pensée de M. Eliade, et aussi l'essentiel des ambiguïtés qui lui sont associées. Comme souvent, la démarche de M. Eliade consiste ici à partir d'un thème particulier pour en faire le révélateur d'une attitude – qu'il suppose d'emblée commune à toute l'humanité – basée sur l'usage universel de mythes et de cosmogonies. Il distingue deux types d'homme, caractérisés par leur milieu social. Le premier est l'*Homo religiosus*, l'homme des sociétés « primitives », « archaïques », décrit par M. Eliade dans *Le Mythe de l'éternel retour* (1949). Cet homme prémoderne ne s'envisage que dans un monde sans chronologie. Sa conception du temps est cyclique, elle nie l'histoire en tant que succession d'événements individuels. Ce monde est circulaire – on y vit dans l'idéal autour d'un temple ou d'un totem –, il s'ancre dans un mythe fondateur, un ensemble de récits qui ont pour but de construire un univers de sens auquel s'intègrent les hommes. Les actes des hommes ne produisent d'effet de réalité que dans la mesure où ils reproduisent un modèle primordial, qu'ils répètent un événement mythique, qu'ils se conçoivent par référence à un archétype céleste. Si M. Eliade méprisait Sigmund Freud pour ses « conceptions étroites », il s'était lié d'amitié avec

Carl G. Jung et lui a emprunté une partie de ses concepts. Danse, lutte, sacre d'un souverain ou cueillette des herbes... la répétition des gestes rituels et des récits abolit le temps, permet de vivre dans le mythe de la création du cosmos, dans le moment intemporel où a pris place la révélation du geste exemplaire.

Avec le christianisme naît une autre conception de l'histoire: la mort du Christ est un événement singulier qui pose une origine unique au temps et engendre le second type d'homme, dit moderne. Cet homme est profane (de *profanus*, espace qui entoure le temple, donc espace non sacré se concevant dans sa relation à un lieu sacré), il peut se jucher sur un promontoire historique et observer linéairement les successions d'événements passés. Son univers est tiré au cordeau, ses rues sont rectilignes, son monde est apparemment expurgé de toute trace de sacré. Mais M. Eliade est prudent, il se garde d'opposer trop inexorablement les types religieux et moderne, nuance ses positions dans *Le Sacré et le Profane* (1956). L'homme prémoderne, s'il baigne dans le sacré, ne confond pas pour autant rêve mythique et réalité matérielle. Le mythe lui permet simplement de donner sens à son existence, et parfois d'accéder à une infinité d'expériences cosmiques. De même, dans l'homme moderne sommeille un *Homo religiosus*, qui se réveille lorsque l'individu franchit par exemple le seuil d'une église. Là, le moderne est présent (on va à l'église dans un contexte social), mais le sacré resurgit par la petite porte, celle des « hiérophantes ».

Symbole, mythe et rite

Le terme de hiérophanie a été créé par M. Eliade à partir du grec *hieros*, sacré, et *phainein*, révéler. Une hiérophanie est un signe du divin, la « révélation d'une modalité du sacré ». Sous d'innombrables formes, le sacré se manifeste à l'homme, comme Yahvé s'est manifesté aux Hébreux sous la forme d'une nuée ardente. L'histoire de toute religion peut s'envisager comme une succession de hiérophanies, marquées par des stades médians: le symbole, qui prolonge une hiérophanie et permet à l'homme d'entrer en contact avec le divin; le mythe, une histoire exemplaire, « symbolique », qui fournit des

modèles de conduite; le rite, qui a pour effet de conférer une fonction sacrée à des objets, des temps, des individus.

Dans le monde de M. Eliade, tout peut se révéler hiérophanie, de différentes façons. Un arbre peut par exemple abriter un esprit, et donc être cet esprit aux yeux des initiés. Il peut aussi symboliser une ascension spirituelle (Bouddha connu l'éveil sous un figuier) ou représenter l'axe du monde (le frêne Yggdrasil des Vikings). Dans *Méphistophélès et l'androgynie* (1962), le philosophe consacre la première partie de l'ouvrage aux différentes manifestations lumineuses qui accompagnent les manifestations du sacré dans de multiples cultures, évoquant pêle-mêle: un rêve au cours duquel un commerçant américain du XIX^e siècle vit Jésus lui apparaître tel un soleil dans un ciel de ténèbres; l'illumination (quamanek), une lumière mystique qui annonce à un Inuit son élection par les esprits à la fonction de chamane; une métaphore qui, dans l'Inde védique, assimile la lumière cosmique à la lumière intérieure que chacun porte en lui; le Livre des morts tibétain, où la claire lumière symbolise la réalité ultime avec laquelle le défunt doit fusionner, faute de quoi il retombera dans le douloureux cycle des réincarnations... Et la liste se prolonge, entraînant le lecteur dans une course effrénée au travers des mythes et des époques, en Chine, en Iran, dans l'Ancien Testament ou dans la vie du prophète chrétien Syméon, avant de revenir aux Temps modernes et de se clore sur un essai de catégorisation des différents types de lumière mystique. Puis vient la conclusion: une vision lumineuse introduit forcément une rupture dans l'existence du sujet, lui révèle « en un mot, l'existence en tant qu'œuvre divine, ou le monde sanctifié par la présence de Dieu ».

Un monde homogène, avertit M. Eliade, qu'il soit trop sacré ou trop profane, ne peut être que frappé d'incomplétude. En accédant au particularisme, l'homme moderne a privé le monde de tout sens. Il est seul, dépourvu de repère, quand l'*Homo religiosus* s'appuie sur cette production collective qu'est le mythe pour donner sens à son univers. Pour le premier, la mort est un néant, un événement dépourvu de sens, unimaginable et obscène. Pour le second, elle est un passage, une initiation. Et M. Eliade de suggérer tout au long de son œuvre – comme à son

habitude, avec insistance, mais sans jamais l'écrire clairement – que l'homme moderne ne se sauvera de cet état de dérégulation qu'en resacralisant son monde. En oubliant tout mythe, il a cru se libérer, mais l'individu qui a perdu le sens du cosmos a égaré son humanité au passage. « Un enfant peut-il même comprendre la mort, la sexualité? Je ne sais ce qu'il convient de faire et de dire », demande M. Eliade dans *L'Épreuve du labyrinthe* (1978). Le sens religieux est passé du conscient à l'inconscient, il faudrait donc lui faire parcourir le chemin inverse, faute de quoi tout sentiment du sacré nous quittera, nous laissant en proie à la terreur existentielle de l'histoire.

L'histoire des religions sera le moyen de ce sauvetage. Mais il s'agit d'une histoire des religions qui renie ses maîtres antérieurs. Edward B. Tylor, James G. Frazer, Émile Durkheim... tous étaient tellement imprégnés de l'idée de supériorité occidentale qu'ils n'envisageaient la religion que comme une étape archaïque de l'évolution des sociétés. Contre eux, M. Eliade, dans *La Nostalgie des origines* (son seul ouvrage de méthodologie, publié en 1971), définit l'histoire des religions comme « une herméneutique totale, appelée à déchiffrer et à expliciter toutes les rencontres de l'homme avec le sacré, de la préhistoire à nos jours ». Sa démarche peut se décomposer en trois étapes : l'histoire et l'anthropologie collectent des faits religieux, des hiérophanies ; la philosophie interprète ces faits et dégage leur sens profond ; l'herméneutique explicite le message et le rend accessible à l'homme moderne. Ce terme d'herméneutique est particulièrement adapté au contexte, car il renvoie à l'interprétation des textes et des symboles religieux. Il implique aussi que l'« herméneute » soit le premier transformé par son ouvrage. Tel l'alchimiste au contact du grand œuvre, il modifie son esprit en s'impliquant dans d'autres cultures, en se nourrissant au sacré qui demeure intact ailleurs, avant de revivifier la culture dont il est membre, entraînant ses lecteurs dans sa découverte du sacré, dans son ascension spirituelle.

Une telle ambition laissait la porte ouverte aux commentaires les plus variés. Nombre d'auteurs ont critiqué la démarche qui consistait à puiser dans un ensemble de faits souvent réduits à leur plus simple expression, expurgés de leurs contextes culturels et temporels, pour en dégager de supposés invariants. Ces

traits communs à toute l'humanité, insistaient les détracteurs, n'étaient issus que de reconstitutions fantaisistes des cultures traditionnelles et de leur mise en relation forcée. L'intéressé défendait simplement que sa démarche d'historien des religions exigeait un fort recul par rapport aux faits considérés. Pour lui, les diverses religions ne pouvaient s'appréhender que dans la mise en relation, démarche reposant sur le postulat d'une universalité de la nature humaine. « Il faut se délivrer de la superstition selon laquelle "l'analyse" représente le véritable fait scientifique, ainsi que de la croyance selon laquelle on ne devait proposer une "synthèse" ou une "généralisation" qu'assez tard dans sa vie », écrivait-il dans *La Nostalgie des origines*.

Croire ou ne pas croire ?

À trop présenter l'historien des religions comme l'apôtre d'une nouvelle vérité spirituelle, M. Eliade a offert le flanc à un autre type de critique : sa démarche ne serait pas scientifiquement fondée, puisque le praticien doit assimiler les messages d'autres cultures, les interpréter et en dégager ce qui serait utile à l'illumination de ses contemporains. Cela se fait par induction – les structures du fait considéré dévoilant le sens de l'événement –, ce qui reste fondamentalement un processus personnel. Tout n'est plus alors qu'affaire de foi, ou à tout le moins de confiance dans la personne de l'officiant, appelé quant à lui à ne se fier qu'à ses impressions spontanées. Nul bréviaire n'explique à l'apprenti historien des religions quelle démarche doit être la sienne, quelle méthode il doit s'imposer. Seules persistent, en guise de repères méthodologiques, les structures définies par M. Eliade comme communes, de tout temps, à toute l'humanité.

Un troisième type de critique est venu de ceux qui ont souligné l'ambiguïté d'un M. Eliade qui fut militant fasciste dans sa jeunesse. L'accusé ne renia jamais son engagement et puisa peut-être une partie de son inspiration dans les traditions ésotériques développées par une certaine extrême droite, mais il s'obstina à se considérer comme hors d'atteinte des attaques : « Lorsqu'on est celui que je suis, on perd, comme le disait Goethe, le droit d'être jugé par ses pairs », écrivait-il dans son *Journal* en 1973.

Nombre de critiques ont en tout cas trouvé une cible de choix dans sa prétention à certifier que l'expérience du sacré a vocation à spirituellement transformer le chercheur, et surtout que le récit de ladite expérience puisse à son tour amener le lecteur à procéder à une resacralisation du monde occidental. Affaire de croyance, répète-t-on. Mais une « histoire des religions » peut-elle être autre chose, une fois transcendée par son prophète M. Eliade, qu'un acte de foi ?

Un philosophe du religieux

Mircea Eliade est né à Bucarest, Roumanie, en 1907. Après un séjour en Inde de 1928 à 1932, il soutient une thèse de philosophie sur le yoga, puis enseigne la philosophie à l'université de Bucarest de 1933 à 1940. Attaché culturel à Londres puis à Lisbonne durant la Seconde Guerre mondiale, il redevient professeur, après 1945, à l'École des hautes études de la Sorbonne, où il côtoie Georges Dumézil, qu'il admirait beaucoup. Invité à l'université de Chicago en 1956, il y restera titulaire de la chaire d'histoire des religions de 1958 jusqu'à sa mort, en 1986.

M. Eliade a consacré son œuvre, de plusieurs dizaines d'ouvrages, à décrire et interpréter les mythes et le symbolisme religieux, s'intéressant particulièrement aux relations entre sacré et profane, au sens religieux des cérémonies initiatiques, à la permanence de certains symboles dans les différentes civilisations.

Sa volonté encyclopédique est perceptible dans son *Traité d'histoire des religions* (1949) et dans *The Encyclopedia of Religion* (1987), qu'il dirigea pour l'éditeur MacMillan. Celui qui ambitionnait de dresser une synthèse globale du phénomène religieux, qui aurait permis d'appréhender la pensée de l'être humain dans toutes ses composantes, est aussi l'auteur d'une vingtaine de romans, articulés autour de thèmes fantastiques.

L.T.

À lire

- Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 tomes, rééd. Payot, 2016.
- Daniel Dubuisson, *Impostures et pseudo-science. L'œuvre de Mircea Eliade*, Presses universitaires du Septentrion, 2005.

JEAN-FRANÇOIS DORTIER

LE BESOIN DE CROIRE

Plusieurs types d'explication psychologiques ont été avancés afin d'expliquer pourquoi on croit en Dieu. Certaines explications, de nature affective, voient dans la religion un besoin d'espérer ou une quête de salut personnel ou collectif; d'autres mettent en avant les bénéfices psychologiques et thérapeutiques de la croyance. D'autres analyses ont porté sur les expériences mystiques qui expliqueraient un certain type de ferveur religieuse. Enfin des théories cognitives tentent d'expliquer comment les croyances religieuses peuvent être compatibles avec la raison et le bon sens qui est, paraît-il, la chose au monde la mieux partagée.

La diversité des expériences religieuses

« Par un beau dimanche matin, ma femme et mes garçons portaient pour l'église à Macclesfield. Je me sentais incapable de les accompagner? comme si quitter notre colline ensoleillée pour descendre en ville eût été un acte de suicide spirituel. Je ressentais en moi un besoin d'inspiration et d'ouverture. Je laissai donc ma femme et mes enfants et partis me promener sur la colline avec mon chien. (...) Je marchais depuis plus d'une heure, quand je ressentis tout à coup la merveilleuse sensation d'être au paradis. J'éprouvais un profond sentiment de paix, de joie et une intense sérénité, accompagné d'une sensation d'être enveloppé dans un halo de lumière, qui me traversait le corps. »

Pour John Trevor, l'auteur de ces lignes, ce moment de grâce s'apparente à une véritable extase religieuse. Il en fait un des passages clés de son autobiographie, *My Quest for God*, publiée en 1897.

Ce passage a été reproduit par William James dans *The Variety of Religious Experience*. Dans ce livre pionnier, le psy-

chologue américain cherche à appréhender la psychologie du croyant. Trois idées phare guident son analyse.

Première idée: la religion est avant tout une expérience et non un dogme. Les Églises tendent à « routiniser » les croyances religieuses à travers des formes d'expression très codifiées: catéchisme, dogme, rites. Or, selon W. James, l'essence de la religion réside d'abord dans l'expression d'une ferveur personnelle. C'est pourquoi il s'intéresse particulièrement aux convertis, aux mystiques, aux ascètes, extatiques, et autres « *born again* » qui expriment une foi ardente et spontanée. Ces croyants n'adhèrent pas à la religion par simple conformisme, ils ont connu une véritable illumination intérieure. Une partie du livre relate des témoignages de convertis.

Deuxième idée: ces expériences religieuses sont multiples. Pour certains, la ferveur religieuse apporte un réconfort moral, pour d'autres, elle correspond à une expérience mystique, d'autres encore y trouvent des modèles de conduite à travers la vie des saints, pour certains enfin, la religion constitue une véritable thérapie. Les défis personnels étant différents d'un individu à l'autre, les solutions le sont aussi. D'où la variété des expériences religieuses et la diversité des cultes (n'oublions que nous sommes aux États-Unis, qui sont marqués par la diversité des religions et des sectes).

Enfin, troisième thèse défendue par W. James, les croyances religieuses ne doivent pas être opposées à la science. Les réduire à des illusions ou à des superstitions ne permet pas de comprendre quel rôle leur est dévolu par les croyants. Les croyances religieuses ne se situent pas dans le registre du vrai ou du faux: elles sont d'abord utiles, accompagnant les croyants et les aidant à surmonter les épreuves de la vie.

Les religions rendent-elles heureux ?

Une des questions que se posait W. James concerne le lien entre religion et bien-être. Pour lui, il ne faisait pas de doute qu'une des fonctions majeures de la religion est d'apporter paix et sérénité face aux épreuves de la vie. Dans son sillage se sont développées nombre de recherches sur la question de ce lien. Dans l'ensemble, les enquêtes statistiques semblent confirmer que la religion favorise le bien-être. Par exemple, une grande

étude portant sur plus de 160 000 Européens montre que parmi les pratiquants qui vont à la messe toutes les semaines, 85 % se déclarent « très satisfaits » de la vie, alors que ce pourcentage tombe à 77 % parmi ceux qui ne vont jamais à l'église.

Comment expliquer ce lien entre bien-être et religion ? Les psychologues avancent trois types de facteurs.

- Le support social : l'adhésion religieuse n'est pas seulement un phénomène de croyance individuelle, mais elle implique aussi l'intégration à des groupes de croyants et de pratiquants qui apportent un soutien psychologique et social.

- Un sens à sa vie : le bonheur et le bien-être augmentent quand notre vie possède un sens, une finalité, une raison d'être. Beaucoup de gens trouvent cela dans la religion.

- Les expériences religieuses : la religion offre aussi des expériences émotionnelles – par exemple, le sentiment d'être en communication avec Dieu – qui procurent à l'individu un vif sentiment de plaisir et de valeur personnelle.

Psychologie du mystique

Est-ce à dire que les mystiques qui, comme J. Trevor, ont vécu une « illumination » sont plus heureux que les autres ? C'est loin d'être le cas. Michael Argyle, un des grands noms de la psychologie de la religion, a mené une enquête auprès de personnes définies comme mystiques¹. Celle-ci montre que, sur le nombre, la corrélation entre mysticisme et bonheur est plutôt négative. L'une des raisons avancées par l'étude : les grands mystiques seraient, en règle générale, des solitaires coupés des relations sociales, donc privés du support dont bénéficient les autres croyants intégrés dans des groupes religieux.

Car la vie de mystique n'est pas de tout repos. Les mystiques sont de presque toutes les religions, sociétés et périodes de l'histoire. Moine chrétien, yogi ou soufi, le mystique est souvent un « renonçant » qui s'est mis à l'écart du monde pour vivre sa foi de façon exclusive, s'imposant des privations et entretenant une relation particulière avec Dieu ou les esprits. Il vise un état particulier de conscience – extase mystique – au

1- M. Argyle et P. Hills, « Religious experiences and their relations with happiness and personality », *The International Journal for the Psychology of Religion*, vol. X, 2000.

terme d'un chemin initiatique semé d'exercices spirituels (par exemple, les exercices spirituels de saint François d'Assise).

Deux grands profils sont à distinguer. D'abord une mystique que l'on peut qualifier de « spirituelle et métaphysique », celle des soufis en islam, des moines bouddhistes, des pratiquants des mystiques chrétiennes, ou encore des yogis. Ces mystiques sont en quête d'une forme d'extase marquée par le sentiment d'abolition du moi, de participation au cosmos. Ce moment d'intense bonheur est souvent identifié à un type de connaissance nouveau, une « intelligence supérieure », non exprimable en mots.

Cet état correspond à ce que Romain Rolland nommait le « sentiment océanique » (voir encadré). L'écrivain pensait que le sentiment océanique caractéristique de l'extase spiritualiste correspond à un éveil de la conscience. Pour Sigmund Freud, sceptique et athée, il s'agit d'une régression archaïque narcissique (stade où l'enfant est en fusion avec sa mère). Des psychologues ont tenté de cerner précisément le phénomène psychique. Ralph W. Hood, en 1975², a ainsi établi une échelle du mysticisme (en huit niveaux) à partir de témoignages recueillis, et des recherches neurologiques se sont efforcées de saisir les modifications cérébrales induites par l'état d'extase. On retrouve cette expérience assez courante dans les pratiques de méditation et de relaxation. Selon Herbert Benson, psychologue à Harvard, 25 % des sujets participant aux séances de relaxation (fondées sur des exercices de respiration profonde et de vide de la pensée obtenu par la concentration sur un mot – « paix » – ou une image – un cercle) qu'il organise déclarent éprouver des expériences « spirituelles »³.

Les mystiques visionnaires

L'autre grand profil du mystique est celui du « visionnaire ». Son contact avec l'esprit est nettement moins abstrait et désincarné que dans le modèle précédent. Le visionnaire entretient avec Dieu ou les esprits un rapport très personnel : Dieu, Jésus, Marie, les anges ou n'importe quelle autre divinité lui parlent

2- R. Hood, « The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14 (1): 29, 1975.

3- *Timeless Healing. The power and biology of belief*, Scribner, 1996.

Qu'est-ce que le « sentiment océanique » ?

C'est à la fin des années 1920, lors d'une correspondance échangée avec Sigmund Freud, que l'écrivain Romand Rolland évoque pour la première fois le sentiment océanique. La discussion porte en fait sur le sentiment religieux. S. Freud vient de publier *L'Avenir d'une illusion* dans lequel il analyse la religion comme une forme de régression de l'adulte vers les émotions de l'enfance. La soumission des hommes vis-à-vis de Dieu est comme celle du petit enfant qui éprouve le dénuement et la fragilité. Face aux épreuves de la vie, celui-ci en appelle à une figure paternelle idéale – Dieu – censée lui apporter protection et soutien.

R. Rolland, esprit mystique tourné vers la spiritualité orientale, refuse de réduire la religion à une régression psychologique. Il évoque un autre état de conscience: le « sentiment océanique », impression étrange de fusion avec le cosmos, où la conscience se dissout dans un grand tout.

Ce sentiment océanique a été décrit par de nombreux mystiques qui ont fait des expériences similaires, qu'elles soient religieuses ou profanes. Mais c'est à la religiosité indienne que le sentiment océanique est souvent assimilé. R. Rolland s'intéressait d'ailleurs beaucoup à la mystique indienne. L'Inde a exercé une fascination sur bon nombre d'Occidentaux, séduits par sa spiritualité. Avec la vogue New Age, beaucoup vont partir en Inde pour espérer y faire l'expérience – pratique mystique et drogue aidant – de ce sentiment océanique.

Les neurosciences ont tenté de voir si l'expérimentation du sentiment océanique est associée à un état particulier du cerveau. Andrew Newberg et Eugene d'Aquili, de l'université de Pennsylvanie, ont scanné le cerveau des pratiquants de la Méditation transcendantale, qui savent induire leur état unitaire. Il apparaît que ce sentiment océanique est associé à une chute d'activité d'une zone du néocortex pariétal. Or cette aire cérébrale qui entre en sommeil est l'aire associative responsable de l'orientation dans l'espace et de la position par rapport à l'environnement. L'inhibition de cette zone entraînerait donc une sorte de sentiment d'indifférenciation entre le soi et le non-soi.

– il entend leur voix – ou lui apparaissent sous forme humaine. C'est le cas de sainte Thérèse d'Avila (1515-1582) et de ses visions, particulièrement celle de 1560 où elle rencontre un ange qui lui transperce le cœur avec un dard en or (immortalisée par la statue du Bernin, *l'Extase de sainte Thérèse*). Hildegarde de Bingen (1098-1179), autre grande mystique

visionnaire, est depuis l'enfance sujette à des visions cosmologiques: elle voyage dans les sphères célestes et assiste au concert des anges.

Alors que dans le sentiment océanique, le moi se dissout dans un grand tout cosmique, le moi du mystique visionnaire est au contraire surdimensionné. Il se sent un élu, un messie, Dieu l'a choisi et vient lui parler.

Le mysticisme visionnaire a lui aussi donné lieu à de nombreuses interprétations, surtout de nature psychiatrique. Lorsque l'on prétend avoir des visions, entendre des voix, que Dieu vous ordonne d'exécuter prières, sacrifices et rites de mortification, comment ne pas songer aux délires des psychotiques? Les psychiatres savent bien que la schizophrénie se manifeste parfois par des « délires mystiques ». Ainsi le cas de ce jeune homme de vingt ans retrouvé nu sur l'autoroute au mois de janvier, qui déclare aux pompiers venus le récupérer: « Dieu m'a confié la vie de tous les automobilistes qui circulent sur cette autoroute; si vous ne me laissez pas finir ma mission, il y aura des morts. » Dans la littérature psychiatrique, le cas le plus célèbre de délire religieux, qui depuis S. Freud a fait l'objet d'une avalanche d'études, est celui de Daniel Paul Schreber. Ce magistrat, président de la cour d'appel de Dresde, souffrait d'une forme de paranoïa délirante, Dans *Mémoires d'un névropathe*⁴, il raconte l'évolution de son trouble. Dans une première phase, il pense qu'on veut l'émasculer pour le transformer en femme. Puis son délire deviendra religieux: Dieu Lui-même intervient dans sa vie par l'intermédiaire de ses « nerfs ». Il l'a élu, désire le posséder et veut s'accoupler avec lui.

Certaines expériences mystiques pourraient aussi s'expliquer chez des sujets bien portants par des « états de conscience altérée ». Les exercices spirituels que s'imposent les mystiques sont fondés sur des privations, mortifications, jeûnes, isolements susceptibles de provoquer des hallucinations et des visions comparables à celles obtenues sous hallucinogènes. Depuis les années 1960, une abondante littérature existe sur les liens entre transe, hallucinogènes et état de conscience modifiée.

4- Trad. fr., Seuil, « coll. Points », 1985.

Les religions de guérison

Dans la plupart des religions, les cultes comportent des composantes thérapeutiques. Dans les sociétés traditionnelles, on va voir le chamane, ou « *medecine man* », pour soigner toute sorte de troubles. Dans les religions antiques, on faisait des sacrifices aux dieux dans l'espoir d'une guérison. Dans la plupart des grandes religions actuelles, on attend des prières, pèlerinages ou sacrifices qu'ils aident à la guérison⁵.

Certains cultes, comme l'antoinisme, implanté en Belgique et en France depuis le début du xx^e siècle, sont spécialisés dans la guérison. Aujourd'hui, on assiste à un renouveau de ces cultes, notamment avec le pentecôtisme qui se répand aux États-Unis, en Amérique latine ou en Afrique. Aux États-Unis, les thérapies alternatives et les médecines douces comportent une forte composante religieuse et mystique.

La religion soigne-t-elle vraiment ? Les études sur son efficacité donnent des résultats controversés (voir encadré ci-après). Lorsque cela marche, les croyants pensent que le miracle a opéré, les sceptiques invoquent des coïncidences, l'effet placebo ou l'efficacité symbolique. Les études sur les cultes de guérison montrent que les médecines spirituelles ne visent pas forcément à obtenir un bénéfice réel sur la santé. Leur succès tient surtout au soutien moral et social non négligeable qu'elles apportent au malade. Dans les pays où les structures de soin sont défaillantes, on comprend que les pauvres se tournent vers les prêtres-médecins qu'offrent les religions traditionnelles. Enfin, les liens entre la psychologie et les religions montrent, eux aussi, que la religion sert à vivre et non à mourir.

5- Voir, dans cet ouvrage, l'entretien avec A. Corten sur la montée en puissance des cultes de guérison.

La prière aide-t-elle les malades? Pas sûr...

Beaucoup d'études empiriques sur les liens entre religions et santé semblent confirmer l'idée que les pratiques de prières et rituels religieux ont des bénéfices sur la santé des pratiquants. Dans *Psychologie et religion*¹ (2000), le psychologue Michael Argyle passait en revue de nombreuses études sur le sujet, qui montrent qu'en règle générale, la religion aide les gens à mieux affronter le stress et les troubles organiques. Pour un croyant, l'effet bénéfique n'est pas dû à un simple effet psychosomatique mais à l'efficacité réelle de la prière. Pour en avoir le cœur net, le professeur Herbert Benson et son équipe ont mené une enquête inédite qui semble infirmer le lien généralement établi entre prière et la santé.

Cette enquête n'est pas la première du genre, mais la première portant sur un échantillon aussi nombreux: 3000 malades venant de subir une intervention cardiaque. Certains d'entre eux étaient soutenus par des groupes de prière et le savaient; d'autres étaient ou non soutenus par des prières, mais sans le savoir. Les chercheurs avaient demandé à des groupes de « chrétiens » (*intercessory prayer*) de prier pour certains malades dont on donnait le nom. Résultat: la prière n'a pas eu d'effet sur les personnes qui ne savaient pas si on priait ou non pour elle. Quant au groupe qui savait que l'on priait pour lui, il a vu les complications cardiaques augmenter de 14 %, principalement des anomalies du rythme cardiaque! Les chercheurs suggèrent que cela est peut-être dû à l'anxiété de se savoir l'objet de tant d'attention...

J.-F. D.

1- *Psychology and Religion*, Routledge, 2000.

À propos de *Et l'homme créa les dieux* de Pascal Boyer

Ce ne sont pas les dieux qui ont inventé l'homme, mais l'inverse. Si on admet ce postulat, reste à savoir pourquoi et comment les humains en sont venus à croire en ces êtres surnaturels qui peuplent l'histoire des religions.

Niels Bohr (1883-1962), prix Nobel de physique (1922) et l'un des fondateurs de la théorie quantique, avait accroché, dit-on, un fer à cheval au-dessus de sa porte. À un ami qui lui demandait un jour « comment, tu ne vas pas me dire que tu es superstitieux? », N. Bohr répondit : « Non, mais il paraît que ça porte bonheur même à ceux qui n'y croient pas! » Mettre un fer à cheval sur sa porte, éviter d'être treize à table... La superstition fait partie de ces croyances que l'on peut juger absurdes, mais auxquelles on se plie volontiers. Au cas où... La plupart des croyances religieuses relèvent, tout comme la superstition ou la sorcellerie, de conceptions « bizarres » au regard des lois du monde ordinaire : il existerait des êtres surnaturels (dieux, anges, démons, esprits animaux, âmes des ancêtres) qui rôderaient quelque part dans un « au-delà » ; et ces esprits pourraient agir sur notre vie, en provoquant des malheurs (sécheresse, maladie, guerre...) ou, au contraire, en nous protégeant des mêmes maux. Pour cela, il faut pratiquer des rituels particuliers (prières, formules incantatoires, cérémonies, sacrifices). Voilà le fond commun de toutes les religions, instituées ou non en Églises. Dans son livre *Et l'homme créa les dieux*¹, Pascal Boyer prétend apporter une réponse globale à la question « pourquoi les religions? » : « L'explication des croyances et des comportements religieux est à rechercher dans la façon dont fonctionne l'esprit des hommes. »

Selon l'auteur, la récurrence des croyances religieuses est liée à une configuration de l'esprit humain, qui serait prédisposé à adopter certains types de croyances.

Les religions seraient une « bonne histoire ». Elles se transmettraient facilement au sein des groupes humains parce qu'elles seraient en correspondance avec l'organisation de notre cerveau. La thèse de P. Boyer s'appuie sur les acquis de la psychologie évolutionniste, courant de pensée développé surtout aux États-Unis, pour lequel une grande partie de nos capacités mentales sont héritées de notre passé évolutif. Ce cerveau n'est pas une cire molle qui acquiert des connaissances au fil de l'expérience, mais une « machine à penser » configurée par des centaines de milliers d'années d'évolution pour résoudre des problèmes adaptatifs précis : le cerveau de l'homme préhistorique, vivant dans la nature au contact

1- Robert Laffont, 2001.

de prédateurs, a dû vite apprendre à reconnaître les espèces naturelles (animaux, plantes) et à développer des réactions adaptées à l'égard d'autrui (cerner ses intentions, adopter des conduites de coopération ou de défiance). Ainsi, si les enfants apprennent beaucoup plus facilement à reconnaître les animaux qu'à maîtriser les règles d'orthographe, c'est que l'esprit humain dispose d'une sorte de schéma mental spécialisé dans l'identification de la faune. Il n'en va pas de même pour l'orthographe.

Les schémas mentaux nous permettent d'organiser la réalité en grandes catégories: animaux (chien, éléphant, poule...), humains (homme, femme, enfant...), plantes (arbre, fleur...), objets naturels (rocher, eau, neige, nuage...) et objets artificiels (parapluie, maison...). Ainsi, le concept « oiseau » renvoie à quelques caractères: a des ailes, un bec, est susceptible de voler... Ce concept d'oiseau s'inscrit lui-même dans un schéma conceptuel plus général, celui d'« animal », qui possède des caractéristiques générales: se reproduit, se nourrit, se déplace... Ces concepts nous permettent d'organiser le réel et de rapporter chaque expérience particulière à une sorte de routine mentale. Les schémas mentaux fonctionnent, de façon quasi automatique, comme des réducteurs d'incertitude et des « systèmes d'inférence ». Si j'entends miauler, je peux en déduire la présence d'un chat sans avoir besoin de le voir.

Mais les humains ont également inventé des êtres surnaturels qui violent allègrement les lois du monde ordinaire. Dans toutes les civilisations, on trouve un riche répertoire de légendes et de mythes qui mettent en scène des personnages bizarres: fantômes, fées, djinns, lutins, zombies, chimères mi-hommes, mi-animaux, etc. Ces êtres possèdent quelques caractères exceptionnels: les sorcières volent, les chats bottés parlent, les humains se réincarnent en vaches... Ces personnages qui peuplent les mythologies ont des caractères communs. Ils ressemblent à des humains, se comportent comme eux la plupart du temps, mais détiennent quelques pouvoirs extraordinaires (passer au travers des murs, déplacer des objets à distance, provoquer un orage, être immortel) qui leur permettent d'intervenir dans le monde des humains pour tourmenter ces derniers ou pour les aider dans leurs entreprises.

Si ces histoires retiennent l'attention des enfants comme des adultes, si elles frappent notre imagination, c'est justement parce qu'elles sont en contradiction avec nos attentes intuitives. La trame des bonnes histoires repose, selon P. Boyer, sur la construction de personnages magiques tels que le Père Noël ou Jésus, les anges gardiens ou Superman. Ils nous fascinent parce qu'ils violent les règles de la vie ordinaire.

Mais pourquoi de nombreuses cultures accordent-elles quelque réalité à certains de ces personnages irréels et les transforment-elles en divinités? Pourquoi va-t-on les invoquer pour expliquer nos malheurs et nos bonheurs, pourquoi va-t-on se retourner vers eux pour leur demander de l'aide ou de l'indulgence? Pour P. Boyer, la réponse est la suivante. Placés dans une situation critique (la mort d'un proche), plusieurs schémas mentaux vont s'activer. La présence d'un cadavre en putréfaction

déclenche des réactions de rejet, de dégoût et de crainte (liées au fait que les cadavres sont source de contamination), qui auraient conduit les hommes à se débarrasser des cadavres (dangereux pour leur santé) en les enterrant ou en les brûlant. Ce serait la source des rituels funéraires, qui auraient donc pu se développer même en l'absence de toute croyance religieuse. Mais la mort d'un proche est difficile à concevoir. Pour le cerveau, une personne connue est toujours associée à un petit programme mental, qui conçoit tout humain comme être vivant, et à ce titre comme animé, respirant, parlant et pensant. Il nous est difficile de se défaire d'un tel schéma mental, qui fonctionne comme un automatisme inconscient. Même ceux qui ne croient pas à la survie des âmes, en songeant à un parent disparu, ne pourront s'empêcher de l'imaginer autrement que vivant. Même si l'on sait « rationnellement » que la personne n'est plus, un conflit se produit entre la raison et l'intuition spontanée.

Devant le corps d'un défunt, l'esprit est donc confronté à plusieurs processus cognitifs automatiques et contradictoires. Un premier dispositif mental conduit à constater que la personne est inerte et que son corps est sans vie; un autre empêche de concevoir un être humain sans vie, et donc invite à supposer qu'il est toujours vivant; un troisième pousse les proches à se débarrasser du cadavre, pour des raisons vitales.

Or, les récits religieux apportent une solution aux conflits cognitifs qui résultent de l'activation de ces schémas mentaux. Les récits religieux racontent tous qu'après la mort, l'âme du défunt continue à vivre quelque part, dans un au-delà (assez indéterminé), et qu'il continue à se comporter avec nous comme avant. On peut donc lui parler, il peut nous entendre. Et il peut nous faire du bien ou du mal, nous aider ou nous punir... Mais il faut aussi pratiquer des rituels pour aider le défunt à passer dans de bonnes conditions dans le monde de l'au-delà. Entendons bien, pour P. Boyer, la croyance en l'âme des ancêtres n'est pas une question de réconfort moral (car parfois, l'esprit des morts est néfaste, il peut punir ou jeter des mauvais sorts). L'existence de ces êtres surnaturels est une réponse à une question strictement cognitive, produite par l'activation de dispositifs mentaux inconscients. La religion serait en quelque sorte un « effet secondaire » du fonctionnement cognitif.

Prenons un autre exemple. Face à un malheur (je me suis cassé la jambe en tombant), l'esprit humain peut réagir en mobilisant deux systèmes d'inférence différents: l'un relève de la causalité naturelle (j'ai glissé, je suis tombé, je me suis cassé la jambe). Mais en même temps, un autre mécanisme s'enclenche. Il relève de la psychologie intuitive. Dans la vie sociale, nombre des événements malheureux ou heureux qui nous arrivent proviennent des personnes que l'on côtoie et qui peuvent nous faire du bien ou du mal. Face à un accident, ce système d'inférence est lui aussi activé. L'accident doit, selon ce schéma mental, être attribué à des « intentions ». Même les incroyants ont tendance à se demander, lorsqu'il leur arrive malheur, « mais qu'est-ce que j'ai fait de mal pour qu'il m'arrive cela? ».

À cette dernière question, les croyances magico-religieuses apportent elles aussi une réponse adaptée. Il existerait un être surnaturel – dieu ou esprit maléfique - qui nous a envoyé une épreuve ou une punition. L'auteur renverse les interprétations habituelles relatives aux religions. Pour lui, ce ne sont pas les croyances qui imposent des rituels, prières ou conduites morales, mais l'inverse. Ce sont les rituels funéraires et les représentations que l'on a du vivant qui engagent à croire en l'immortalité de l'âme. C'est la pratique de la prière (une forme stéréotypée d'appel à l'aide) qui invite à croire en des divinités protectrices. Ce sont les conduites morales qui précèdent les dogmes religieux, les rituels collectifs (utiles à la survie du groupe) qui suggèrent l'existence de dieux protecteurs. Les croyances se greffent en quelque sorte sur des pratiques et mécanismes cognitifs qui leur préexistent.

La thèse de P. Boyer a une prétention exorbitante: vouloir expliquer les croyances religieuses à partir des seuls mécanismes cognitifs, de la seule organisation du cerveau, sans prendre en compte les dimensions sociales et proprement culturelles du phénomène religieux. La création et la transmission des idées religieuses n'auraient-elles rien à voir aussi avec les Églises, organisations sectaires, communautés de croyants ?

Mais ne cherchons pas de fausses querelles. Après tout, l'auteur s'intéresse avant tout aux dispositifs cognitifs des croyances, et son approche n'est pas forcément exclusive d'autres facteurs. Il serait absurde de rejeter une grille d'analyse au nom du fait qu'elle n'intègre pas les autres. S'il est parvenu à éclairer quelques-unes des raisons qui font que l'on n'est jamais vraiment à l'aise en passant sous une échelle, ce n'est déjà pas si mal...

Jean-François Dortier

DOMINIQUE BOURDIN

PSYCHANALYSE ET RELIGION : LA PENSÉE DE FREUD

Les analyses de Sigmund Freud sur la religion sont à la fois précises et diversifiées. Elles s'étendent sur presque toute son œuvre, de l'année 1909 à ses derniers écrits, en 1938-1939.

S. Freud fait partie des nombreux juifs non religieux mais attachés à leur culture, cosmopolites et très bien intégrés à la société viennoise même s'il leur arrive de souffrir de l'anti-sémitisme. Il fit activement partie d'une association juive non confessionnelle, les B'naï Brith, de 1897 à 1907, et resta en lien avec elle jusqu'en 1926.

Freud et la Bible

Dans la pensée freudienne, culture grecque classique et culture biblique coexistent. C'est dans la tragédie grecque que S. Freud puise sa référence à Œdipe, mais son intérêt pour « *Le Moïse de Michel-Ange* » (1914) s'enracine aussi dans sa fascination pour le personnage biblique. Deux figures bibliques sont en effet fréquemment sources d'identification pour S. Freud. Il y a d'abord Moïse, prophète et chef du peuple, à qui Dieu a confié les tables de la Loi. L'autre figure est celle de Joseph : sacrifié par ses frères, il est emmené en Égypte où la femme de Pharaon, éprise en vain de lui, suscite son emprisonnement, dont le sauve son talent de déchiffreur de songes.

S. Freud enfant eut une nourrice catholique très pieuse, sa « nania ». Il fut circoncis en 1866, apprit l'hébreu ; sa famille peu pratiquante respectait les grandes fêtes juives. Adulte, il reçut de son père une Bible illustrée, de Philipsson, qu'il conserva toute sa vie. Yosef Hayim Yerushalmi et d'autres auteurs ont pu établir sa très bonne connaissance des écrits bibliques. Il n'est pas difficile non plus de montrer comment la pensée

et l'écriture freudiennes, dès *L'Interprétation des rêves* (1899), héritent aussi de la tradition juive du commentaire, toujours à la fois très ancrée dans la lettre du texte et très libre dans son interprétation.

Totem et Tabou, sur les religions primitives

Les premières réflexions freudiennes sur la religion partent des ressemblances entre symptômes névrotiques et pratiques religieuses. S. Freud les compare aussi à ce qu'il croit pouvoir reconstituer de l'enfance des peuples, conçue comme analogue à l'enfance des individus. Ce travail aboutit en 1913 aux quatre essais qui constituent une œuvre majeure : *Totem et Tabou*, première grande synthèse sur la fonction de la religion qui est en même temps une interprétation des origines de la civilisation.

L'objectif de cet essai est de rendre compte des interdits de l'inceste et du meurtre, de la constitution du lien social, de la culpabilité. Les faits sur lesquels S. Freud réfléchit sont de deux ordres : comment comprendre les interdits si rigides des sociétés primitives ? Comment rendre compte de l'attitude si particulière des sociétés traditionnelles vis-à-vis de l'animal totem, pour lequel coexistent, selon les moments et les personnes, des prescriptions interdisant de le chasser et de s'en nourrir avec d'autres exigeant d'en faire une nourriture privilégiée ?

L'œuvre s'organise en quatre textes : le premier centré sur l'horreur de l'inceste s'attache aux raisons psychiques de l'évitement de l'inceste. Le second décrit les tabous, les interdictions anciennes portant sur les désirs les plus intenses et suscitant une fascination marquée par une forte ambivalence. Le troisième essai part de la caractérisation de l'animisme, croyance au caractère animé de la nature (toute réalité comporte une âme), mais s'attache surtout à la croyance à la toute-puissance des pensées, qui se retrouve aussi dans la magie comme dans le fonctionnement psychique de la névrose obsessionnelle. « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » (1915) y reviendra à propos de la croyance aux esprits comme réaction devant la mort. Le dernier texte s'attache au totémisme, dont S. Freud recherche les origines, ce qui l'amène au mythe de la horde originaire et du meurtre du père.

L'importance du mythe originaire

Horde inorganisée, l'humanité naissante serait donc soumise à la domination du plus fort, le chef de la horde, qui n'aurait nulle raison de partager ni son pouvoir ni les femelles. Mais la tyrannie du chef suscite la haine chez ses fils qui finissent par le mettre à mort. Or le meurtre n'est pas aussi libérateur qu'on pouvait le souhaiter : loin d'aboutir à un déploiement sans frein des pulsions, il suscite à la fois culpabilité et alliance. Culpabilité, car le chef une fois mort, n'est plus ni craint ni haï, mais admiré et révérendu du fait même de sa force. Alliance, car les fils étant unis dans cette culpabilité, aucun d'eux ne peut prendre la place du père : ils ne peuvent que s'allier pour s'interdire mutuellement le pur rapport de force. Le lien social repose ainsi sur l'alliance entre les frères coupables : il s'enracine dans l'homosexualité latente (et non agie), mais aussi dans la culpabilité – seule limitation interne susceptible de freiner l'appétit pulsionnel de pouvoir et de jouissance, pour créer des rapports sociaux dans lesquels la personne et les droits de l'autre soient pris en compte.

Dans la fin de son texte, S. Freud soutient mordicus la réalité logique de ce meurtre imaginaire, et il maintiendra toute sa vie cette position. Tout au plus concède-t-il parfois que ce furent peut-être de multiples situations de ce type, des chefs de horde mis à mort, qui firent entrer dans l'humanité cette structuration universelle, sans qu'on puisse remonter à un événement unique. Par ailleurs, il repère dans les religions monothéistes ultérieures, en particulier le christianisme, la permanence de cette structure fondée sur le meurtre (du Fils cette fois, par déplacement) et le repas totémique (l'Eucharistie).

Les deux modèles du religieux

Après s'être intéressé aux formes primitives de la religion dans *Totem et Tabou*, S. Freud va réfléchir sur ses formes contemporaines, notamment par l'analyse de ses rites et ses croyances. Dès 1907, dans son article « Actions compulsives et exercices religieux », S. Freud opère un rapprochement entre les rites religieux et les rituels privés de la névrose obsessionnelle. Si l'on admet que les rituels visent à protéger de l'anxiété, il faut attribuer la même fonction aux rites

religieux. Eux aussi ont pour base la répression, le renoncement à certaines forces pulsionnelles ; elles mettent aussi en œuvre la culpabilité et l'angoisse d'une attente de châtement, y compris devant une tentation non assouvie. De ce point de vue, on peut donc considérer que les religions épargnent à bien des individus la nécessité de se construire une névrose particulière, dans la mesure où leurs rites collectifs parviennent à contenir l'angoisse des croyants.

Les rituels religieux apaisent donc l'angoisse, en même temps qu'ils l'entretiennent. De même, ils reposent sur des croyances qui ont une fonction de réassurance. Cette fois-ci, l'analogie n'est plus la névrose obsessionnelle mais l'hallucination. Dans *L'Avenir d'une illusion*, publié en 1927, S. Freud montre qu'il existe un lien entre les monothéismes et le maintien à l'âge adulte d'une protection paternelle : le Dieu tout-puissant des monothéismes joue à l'égard des croyants, le même rôle protecteur que le père à l'égard de ses enfants – à la condition de satisfaire aux exigences de ce père par l'observance des exigences morales. Deux ans plus tard, dans *Malaise dans la culture* (1929), S. Freud aborde un nouvel aspect du sentiment religieux. Dans une correspondance avec Romain Rolland, qui refusait de réduire le sentiment religieux à une régression vers l'enfance, ce dernier évoquait un « sentiment océanique » – état de conscience particulier où l'esprit éprouve un sentiment de fusion avec le cosmos, où la conscience se dissout dans un grand tout. Dans *Malaise dans la culture*, S. Freud se réfère à ce sentiment océanique qui ne serait que secondairement canalisé dans des croyances et des systèmes religieux.

La critique freudienne de la religion

La religion est donc pour S. Freud au fondement de la civilisation et du renoncement pulsionnel exigé par la culture. Mais comment comprendre que dans les sociétés modernes, la force de cette « illusion » persiste ? Telle est la question posée dans *L'Avenir d'une illusion*. Mais pour comprendre la position de S. Freud, il convient d'abord de montrer comment sa critique s'enracine dans son approche rationaliste.

À plusieurs reprises, S. Freud indique qu'on ne peut interdire à la pensée scientifique de s'interroger sur le religieux. Par

ailleurs, la religion prétend donner des réponses à des questions qui angoissent les hommes. Sur ce point, la science ne peut en revanche pas se substituer à la religion, car elle ne vise pas à répondre aux angoisses des hommes. Le point de vue freudien est donc d'abord celui d'un scientifique rationaliste.

Mais à la différence de la plupart des rationalistes, il ne néglige pas la force des idées religieuses. En 1921, dans *Psychologie des foules et analyse du moi*, puis en 1927 dans *L'Avenir d'une illusion*, S. Freud soulignait combien les idéaux religieux resserrent le lien social et participent à la constitution d'une communauté (tout en excluant violemment qui ne partage pas ces idéaux).

La religion est pour S. Freud une illusion. Cela ne veut pas d'abord dire qu'elle est fausse, mais qu'elle obéit à une logique de désir et non à une logique de vérité. La petite secrétaire qui rêve d'épouser le grand patron est prise dans une illusion, même s'il peut arriver exceptionnellement qu'un patron épouse une petite employée. Le problème du désir religieux n'est pas tant qu'il ne se réalise pas, mais qu'il congédie les critères de vérité au profit d'une croyance collective (donc non délirante) qui satisfait le désir.

La raison principale qui pousse S. Freud à refuser la foi religieuse est en effet que le dogme instaure chez les croyants l'interdit du doute et plus largement fait reposer l'expérience religieuse sur un interdit de penser tout ce qui pourrait remettre en cause la conviction partagée par le groupe. Ainsi la foi devient-elle un empêchement à la pensée libre, personnelle et critique, et maintient-elle les individus dans les illusions infantiles qui satisfont leurs besoins névrotiques.

Il reste que lorsque la croyance religieuse recule, sa force de conviction qui faisait accepter les renoncements pulsionnels s'affaiblit et il n'est pas sûr que les individus continuent à accepter les interdits nécessaires, ceux du meurtre et de l'inceste – d'autant que notre culture a connu une inflation des interdits (monogamie, fidélité, chasteté de l'adolescente, etc.). Il serait donc essentiel de montrer rationnellement aux individus pourquoi les interdits sont nécessaires. Mais comment susciter la force affective, l'illusion qui est elle-même nécessaire à une force de conviction qui entraîne le désir ? L'illusion

rationnelle de la science se nourrit d'espoir, mais rectifie sans cesse ses hypothèses. Est-ce transposable à l'échelle de la société entière et de l'éducation de tous ses membres? C'est sur de telles questions que se clôt *L'Avenir d'une illusion*.

L'analyse de l'illusion religieuse est reprise sous un nouvel angle deux ans plus tard, en 1929, dans *Malaise dans la culture*: celui du précepte religieux de l'amour du prochain. Selon S. Freud, cet idéal est à la fois illusoire et démenti par les faits. Ne pouvant se réaliser complètement, l'impératif moral d'amour du prochain, ne peut conduire qu'au découragement ou à l'imposture. Il y a donc dans l'illusion religieuse un désir utopique (comme le monde serait magnifique si tout le monde s'aimait) qui conduit donc en fait, dans la vie quotidienne, à des impasses.

Moïse et le monothéisme

Jusqu'à la fin de sa vie, Freud aura été hanté par la question religieuse. En 1939, après bien des hésitations, S. Freud se décide à publier ses réflexions sur Moïse. *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* comporte une thèse audacieuse: celle de l'existence de deux Moïse, un Moïse égyptien – héritier du monothéisme d'un ancien pharaon, Akhénaton (personnage qu'avait étudié le psychanalyste Karl Abraham) – qui fut tué, et un second Moïse guidant le peuple au désert et lui transmettant la Loi divine. Ainsi le mythe du meurtre originaire se retrouverait-il aussi dans le judaïsme.

D'un point de vue clinique, cet ouvrage fourmille de réflexions essentielles sur la notion de traumatisme et sur le devenir des traumatismes. Mais en même temps, il tente d'apporter une réponse à la question en suspens de la puissance des idées religieuses. C'est parce qu'il ressurgit après avoir été refoulé, avec toute la force des phénomènes psychiques internes, que le monothéisme juif – et plus largement l'appartenance juive – se révèle si tenace, comme indéracinable au-delà même de la notion de croyance. Et c'est parce que sa tradition comportait l'interdit des images que la pensée juive se spiritualise sans s'enliser dans des symbolisations plus matérielles et figuratives comme la communion chrétienne ou le culte catholique. S. Freud parvient ainsi à unifier sa réflexion sur

les religions, caractérisées par leur façon de traiter la culpabilité, de Totem et tabou au judaïsme, religion du Père, et au christianisme, religion du Fils. Enracinée dans le traumatisme du meurtre du père, refoulée puis faisant retour de l'intérieur, l'expérience religieuse déploie toute sa puissance d'illusion, mais aussi de frein à la violence pulsionnelle, au risque de l'enfermement dans le rituel et l'interdit de penser, mais avec toute la puissance affective de l'expérience infantile.

Notons enfin que si S. Freud n'a jamais à proprement parler écrit sur la mystique, une note de 1938, reprise dans Résultats, idées, problèmes II, indique la ligne de sa réflexion : « Mystique, l'obscur autoperception du royaume extérieur au moi, au ça ». Sans doute cette notation permet-elle d'entrevoir comment S. Freud se propose finalement d'interpréter le « sentiment océanique » dont lui avait parlé R. Rolland et qui, avouait-il, restait étranger à son expérience.

À la fois diverse et unifiée, la réflexion freudienne sur la religion est rationaliste, mais c'est surtout celle d'un psychanalyste, qui est d'abord intéressé par les fonctionnements psychiques mis en œuvre. Parti d'une quête de l'origine et d'une méthode comparatiste qui l'amènent à la construction d'un mythe originaire, il en vient à une réflexion sur l'expérience religieuse comme logique du désir, donc comme illusion dont il montre à la fois la force et les impasses. La position rationnelle apparaît alors comme un dépassement de l'infantile (qui inconsciemment nous habite toujours) par la pensée critique.

XAVIER MOLÉNAT

LA SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

Science issue de la modernité, née au sein des sociétés industrielles du ^{xix}e siècle qui se déprenaient progressivement de l'emprise du religieux, la sociologie aurait pu ravalier la religion au rang de scorie de l'histoire. Or, c'est tout le contraire qui s'est produit puisque, dès ses débuts, la sociologie, avec notamment ses « pères fondateurs » que sont Émile Durkheim et Max Weber, a donné au religieux une place primordiale dans l'explication du fonctionnement des sociétés. Si bien que l'on peut dire que les débuts de la sociologie des religions se confondent avec ceux de la sociologie elle-même.

Parti à la recherche des fondements de la vie collective, de ce qui fait tenir la société ensemble, le laïc É. Durkheim s'intéressera assez vite à la religion comme forme particulièrement poussée et réussie d'intégration sociale. Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), il cherche tout d'abord, conformément aux préceptes qu'il a énoncés dans ses *Règles de la méthode sociologique* (1895), à donner une définition de la religion. Partant pour cela de l'analyse d'une des religions les plus simples, le totémisme australien, il montre que tout système religieux se compose de deux éléments : des croyances et des rites. Surtout, chaque religion instaure une division du monde en deux catégories : le sacré et le profane. « Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance de ces premières. » Ainsi É. Durkheim définit-il la religion comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent ».

La religion entre intégration et pouvoir

Comme le note le sociologue Jean-Paul Willaime, l'originalité majeure de cette définition est de ne pas définir la religion par un certain type de croyances (croyance en un dieu ou au « surnaturel »), mais, plus largement, comme « ce qui, d'une façon ou d'une autre, introduit une distance par rapport aux choses ordinaires, à la vie quotidienne¹ », et comme quelque chose d'éminemment collectif. Pour Durkheim, à travers la religion, la société se vénère elle-même.

M. Weber va, quant à lui, aborder davantage la religion sous l'angle d'une sociologie de la domination, et chercher à repérer les différentes manières dont s'exerce le pouvoir religieux. Appliquant sa fameuse typologie des formes de domination légitime, il distingue ainsi l'autorité rationnelle-légale du prêtre, « qui s'exerce au sein d'une entreprise bureaucratisée de salut », l'autorité traditionnelle du sorcier reconnu comme porteur d'un savoir-faire issu de la tradition, et l'autorité charismatique du prophète « reconnu sur la base d'une révélation dont il se prévaut² ». Dans le même esprit, il définira également une opposition fondamentale entre deux formes de groupement religieux. L'Église, à laquelle on appartient normalement de naissance, est une « communauté institutionnalisée », constituée d'un corps de prêtres professionnels offrant un dogme et un culte rationalisés, dont la caractéristique primordiale est « la séparation du charisme d'avec la personne et son rattachement à l'institution³ ». À l'opposé, la secte (terme utilisé sans connotation péjorative) repose sur une autorité de type charismatique mais aussi sur la libre adhésion de ses membres ; elle est une « association volontaire de croyants en rupture plus ou moins marquée avec l'environnement social⁴ ». Rappelons que l'ensemble de ces distinctions relève, selon la démarche propre de M. Weber, de l'idéal-type : ce sont des modèles théoriques qui n'existent pas en tant que tels dans la réalité mais

1- J.-P. Willaime, *Sociologie des religions*, Puf, « Que sais-je ? », nouvelle éd. 2012.

2- Selon la description de D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *Sociologies et religion. Approches classiques*, Puf, 2001.

3- M. Weber, *Sociologie des religions*, 1996, rééd. Gallimard, 2001.

4- D. Hervieu-Léger et J.-P. Willaime, *op. cit.*

auxquels on peut rapporter les divers phénomènes observés et qui permettent de les comparer entre eux.

Outre ce très heuristique travail de repérage, M. Weber a également étudié le lien entre religion et comportement économique, comme dans sa fameuse étude sur *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905). Dans cet ouvrage, il met en évidence les « affinités électives » qu'entretiennent une certaine doctrine religieuse, le calvinisme puritain, et les dispositions de l'entrepreneur capitaliste. La première, en encourageant une « conduite de vie » fondée sur le travail et l'accumulation des profits (au lieu d'en jouir immédiatement), a pu favoriser l'apparition de la mentalité rationnelle et ascétique propre au second. Cependant, cette œuvre n'est chez M. Weber qu'une des pièces d'une analyse, beaucoup plus vaste, du lien entre religions et conduites sociales, qu'il développera dans plusieurs autres ouvrages (notamment *Le Judaïsme antique*, *Confucianisme et taoïsme*, *Hindouisme et bouddhisme*, tous trois écrits entre 1915 et 1920).

Continuation et institutionnalisation

Ces deux contributions des figures les plus éminentes de la sociologie débutante vont nourrir les principaux travaux de sociologie des religions de la première moitié du xx^e siècle. En France, la démarche durkheimienne se perpétue (non sans prises de distance) au sein de ce que l'on appelle « l'école française » de sociologie. Marcel Mauss, neveu de É. Durkheim, mènera notamment plusieurs études sur la religion, dont une étude de la prière (1909) et, avec Henri Hubert, un *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1897-1898) ainsi qu'une *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902). Dans sa *Topographie légendaire des évangiles en Terre sainte* (1941), Maurice Halbwachs, initiateur de la sociologie de la mémoire, montrera, à partir des récits des voyageurs en Terre sainte, comment la religion opère en permanence, pour assurer sa pérennité, une reconstruction des récits en fonction des conflits qui la traversent et des contextes sociaux dans lesquels elle s'inscrit. L'héritage wébérien, lui, est plus diffus, mais se retrouve, en Allemagne, dans les œuvres de sociologues tels que Ernst Troeltsch, Joachim Wach (*Sociologie de la religion*,

1931), Gustav Mensching, et en Hollande chez G. Van der Leeuw (*La Religion dans son essence et ses manifestations*, 1931).

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la sociologie des religions connaît une importante phase d'institutionnalisation en France avec la création, en 1954, du Groupe de sociologie des religions (GSR) du CNRS, qui réunit, autour de Gabriel Le Bras, des figures importantes comme Henri Desroche ou Émile Poulat qui formeront toute une génération de chercheurs (Jacques Maître, François-André Isambert...). Autre date importante, la création, en 1956, de la revue *Archives de sociologie des religions* (aujourd'hui *Archives de sciences sociales des religions*).

Juriste à l'origine, G. Le Bras entreprend à cette période un vaste programme de collecte de données et d'analyse sur la pratique cultuelle, domaine où la connaissance intéresse la société mais aussi l'Église catholique qui s'inquiète de la diminution du nombre des fidèles. Ces enquêtes déboucheront notamment sur une typologie des pratiquants et une véritable géographie religieuse mettant en évidence les foyers de forte pratique (Bretagne et Vendée, Alsace-Lorraine, Massif Central) qui contrastent avec la faiblesse des zones urbaines. Plus largement, ces travaux permettent d'interroger le lien entre la pratique religieuse et d'autres variables (classe sociale d'appartenance, par exemple) et offrent la possibilité d'un rapprochement fécond avec la sociologie électorale⁵.

Enjeux et débats

C'est dans les années 1960-1970 que commencent à apparaître les interrogations qui constituent le champ de la sociologie contemporaine des religions. Deux séries de phénomènes frappent particulièrement les observateurs :

– D'un côté, un déclin de la religion « instituée ». Diverses enquêtes convergent pour souligner le net recul à la fois du sentiment d'appartenance (« appartenez-vous à une religion ? »), de la croyance (« croyez-vous en Dieu ? ») et de la pratique religieuse (pour la France, assistance régulière à la messe) au

5- Voir sur ce point les travaux du politiste Guy Michelat, notamment *Classe, religion et comportement politique*, Presses de Sciences Po, 1977.

sein de la population française et, plus largement et avec des exceptions, en Europe.

– D'un autre côté, le développement de nouvelles formes de religiosité à travers ce que les sociologues appelleront les « nouveaux mouvements religieux » (NMR), tels que la secte Moon ou bien l'Église de scientologie. Ces mouvements vont, quelques années plus tard, participer de ce que la sociologue Françoise Champion, appelle une « nébuleuse mystique-ésotérique », et ont notamment pour caractéristiques, selon l'anthropologue Claude Rivière, « la primauté accordée à l'expérience personnelle et à la voie spirituelle de chacun, (...) l'inclusion de la santé (thérapie, guérison) et du bonheur ici-bas dans la visée de salut, (...) une conception moniste du monde sans séparation du naturel (écologisme) et du surnaturel, de la science, de la religion et des pratiques magiques populaires ou ésotériques⁶ ».

Les sociologues s'entendent donc globalement sur le constat d'une dissémination du religieux ou, pour reprendre l'expression de la sociologue anglaise Grace Davie, d'une « croyance sans appartenance ». Dans les sociétés individualisées que sont les nôtres, l'heure serait au bricolage personnel des croyances, hors de tout cadre institué, sur la base d'emprunts à diverses traditions : religion chrétienne, mais aussi bouddhisme et hindouisme, ésotérisme, voire magie. De grandes enquêtes par sondages ont ainsi mis en évidence la remontée des croyances parallèles (magnétisme, transmission de pensée, astrologie...) dans la population, et le fait que les jeunes (18-24 ans) sont en même temps plus athées et plus croyants que leurs aînés. Autre signe de la diffusion du religieux, les concepts de la sociologie des religions sont utilisés pour aborder ce que l'on appelle les « religiosités séculières » : « rituels » sportifs, « mythologie » des stars, œuvres médiatiques « cultes », « fans » (fanatiques) en tous genres...

Y a-t-il vraiment eu sécularisation ?

Ces phénomènes inattendus ont amené les chercheurs à interroger ce qui fut longtemps le paradigme indiscuté de la

6- C. Rivière, « Religions et sociétés », in G. Ferréol, *Sociologie. Cours, méthodes, applications*, Bréal, 2004.