Extrait du Revue du Mauss permanente

http://www.journaldumauss.net

Introduction : La Naissance des Religions. De la préhistoire aux religions universalistes

- Association, économie solidaire et mouvements sociaux - Ethique, religion et symbolisme -
Date de mise en ligne : jeudi 5 mars 2009

Description :

Voici une introduction inédite, document de travail quasi achevé, qu'Yves Lambert a envoyé à Alain Caillé en février 2004. Il succomba au cancer après une très longue lutte à la fin de l'été 2006. Ce texte est reproduit avec l'aimable autorisation d'Armand Colin. Le texte en version finale apparaît dans Yves Lambert, 2007, Naissance des Religions. De la préhistoire aux religions universalistes. Préface de Frédéric Lenoir, Paris, Armand Colin, 510p.

Revue du Mauss permanente

*Yves Lambert est un des plus grands sociologues des religions en France, auteur d'une recherche marquante (*Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985, 452p.) et de nombreux articles sur la religion en modernité. Il fut directeur de recherches au Groupe Société, Religions, Laïcités (CNRS-EPHE).*

Dans Naissance des religions*, Yves Lambert rompt avec la timidité théorique des sciences sociales des religions depuis les Pères fondateurs pour s interroger sur l évolution des religions, des peuples chasseurs-cueilleurs jusqu à notre époque moderne à partir des principaux tournants (des tournants « axiaux ») de l histoire humaine. La recherche menée par l auteur contre l emprise de la maladie n est pas parvenue à son terme, et ainsi les chapitres sur l islam, le christianisme et la modernité sont restés en suspens. Si sa thèse peut être critiquée pour un certain évolutionnisme, elle demeure essentielle pour une compréhension de la religion et constitue un apport significatif aux débats essentiels dont veut se faire porteuse cette rubrique.*

Introduction

Ce travail de sociologie historique et comparée m a conduit à identifier cinq types principaux de religions auxquels correspondent cinq phases importantes de l histoire de l humanité : les religions des peuples chasseurs-cueilleurs, les religions orales agro-pastorales, les religions polythéistes antiques, les religions de salut et les transformations liées à la modernité. À vrai dire, ce dernier type est plutôt un remodelage du type précédent, du moins pour le moment, même si l on voit aussi s esquisser de nouvelles voies spirituelles. J ai illustré chacun de ces types par la présentation concrète d une ou de plusieurs religions : le chamanisme dans le cas des chasseurs-cueilleurs (forêt sibérienne) ; la religion dogon (Mali) comme exemple de religion orale agraire ; la religion mésopotamienne, la religion athénienne à l époque classique et le védisme (religion antérieure à l hindouisme) comme exemples de religions polythéistes antiques ; puis, en ce qui concerne les religions de salut, l hindouisme, le bouddhisme thaïlandais, les religions hébraïque et juive, le catholicisme breton et l islam marocain [1]]. Des parties plus analytiques, parfois théoriques, donnent un tableau des traits caractéristiques de chacun de ces types de religions et montrent quels changements ont pu conduire d un type à un autre.

Cette entreprise a été motivée d abord par mon intérêt pour la sociologie historique et comparée des religions, mais aussi par la nécessité de reprendre la question de l évolution religieuse, restée en panne, alors même que le contexte actuel de mondialisation et de retour aux questions de fond incite à élargir les perspectives. L expérience d un cours de sociologie des religions m a également poussé à cet élargissement car les étudiants exprimaient une demande de connaissance générale des religions, de clés d analyse du phénomène religieux et de synthèses sur la situation contemporaine. Par exemple : « j attends de ce cours qu il me parle des différentes religions, qu il m explique leur histoire et leur rôle dans les sociétés d aujourd hui », « pourquoi la religion ? », « je suis curieux de voir comment la sociologie traite l objet que sont les croyances », « comment on peut croire en des choses pareilles ? », « pourquoi les gens ont besoin de croire en un dieu quelconque ? », « qu est-ce qui fait que l homme est par nature religieux ? », « y a-t-il quelque chose de commun à toutes les religions ? » Ce questionnement n est en rien spécifique aux étudiants. Or, si l on dispose désormais d introductions à la sociologie des religions et si les livres sur « les religions » se sont multipliés, en revanche, on ne trouve pas d analyse d ensemble pratiquant la démarche des sciences sociales et proposant une perspective générale sur l évolution des religions.

Ce livre qui devait être à l origine un manuel de sociologie des religions limité aux religions de salut ce qui était déjà beaucoup a finalement des proportions démesurées car j ai été emporté par la passion de découvrir et de comprendre. J ai d abord voulu comprendre comment étaient nées les religions de salut, ce qui m a conduit à remonter aux religions polythéistes& De là, je suis remonté aux religions orales agro-pastorales et j en suis ainsi

Copyright © Revue du Mauss permanente

arrivé au chamanisme des peuples chasseurs-pêcheurs-cueilleurs connus. J ai laissé de côté cette préhistoire que l on ne connaît que par des peintures rupestres ou des tombes car on n a aucune certitude sur la vie religieuse d alors, même si on ne manque pas d hypothèses à ce propos. À vrai dire, le plus difficile n a pas été d « embrasser » aussi large mais d oser le faire, car cela est plutôt mal vu dans la profession, à plus forte raison s il s agit d englober l évolution de l humanité ! En fait, la question de l évolution religieuse ayant été laissée presque à l abandon pendant des décennies en particulier en France, alors que la connaissance des religions faisait d énormes progrès pendant ce temps, il a été plutôt facile, à condition de faire le travail de documentation et de synthèse, de reprendre la question d une manière neuve. Je me suis obstiné car j y ai été encouragé par les collègues proches, par les amis, par la famille, par l impression de voir se réveiller l intérêt pour les larges perspectives et, je dois l avouer, par une maladie qui fait dire : « de toutes manières, je n ai plus rien à perdre, autant faire ce que j ai envie. »

Il faut dire que les dérives auxquelles a conduit l évolutionnisme pouvaient justifier ce relatif discrédit : présupposé d un progrès indéfini, idée d un processus linéaire passant par des étapes obligées, imposition d un sens de l histoire. Du coup, les perspectives historiques et générales qui avaient tant retenu l attention des « pères fondateurs » (Émile Durkheim, Marcel Mauss, Georg Simmel et surtout Max Weber) ont été abandonnées au profit d une spécialisation dans des domaines de plus en plus précis. Bien sûr, cette spécialisation est nécessaire, inhérente au développement de la recherche, je l ai moi-même pratiquée notamment avec « un objet très pointu » : une paroisse bretonne. Mais à quoi sert-il d accumuler sans cesse les connaissances si elles ne sont pas capitalisées ? Les dérives de l évolutionnisme sont-elles une raison pour « jeter le bébé avec l eau du bain » ? Est-ce un hasard si les auteurs de référence restent ceux qui ont proposé des approches globales ? « On ne peut expliquer un fait social de quelque complexité qu à condition d en suivre le développement intégral à travers toutes les espèces sociales, disait Durkheim. La sociologie comparée n est pas une branche particulière de la sociologie ; c est la sociologie même, en tant qu elle cesse d être purement descriptive et aspire à rendre compte des faits [2]. »

En somme, j ai essayé de suivre le développement du fait religieux à travers les « espèces » qui ont paru les plus significatives. De surcroît, ce faisant, on s ouvre une voie royale vers l étude du développement des constructions du sens de la vie et du monde, des normes et des valeurs, des conceptions du malheur et du bonheur, des attitudes face à la souffrance, à l injustice, à la mort. En effet, les religions y ont joué un rôle essentiel jusqu à la modernité, où des conceptions séculières y ont pris une part importante sans pour autant effacer le rôle des religions.

Une bonne manière d introduire à ce développement sera de partir des conceptions de l évolution religieuse telles qu elles ont été imaginées en Occident depuis le 18e siècle. Cela nous conduira à dégager la notion d âge axial en tant que période-clé de l histoire de l humanité. J ajouterai deux mots sur les définitions de la religion, du rite et de la croyance que cette approche peut suggérer ; sur le postulat de la maximisation, qui me semble pouvoir éclairer le rôle de la religion ; enfin, sur la méthode et sur l esprit de ce travail.

Brève histoire des conceptions de l évolution religieuse de l humanité

Un monothéisme originel perdu puis retrouvé ou une évolution progressive ?

Quand l histoire comparée des religions et l anthropologie des religions se constituent en tant que sciences sociales, en Europe, dans les années 1870-1880, deux thèses s affrontent : celle d un monothéisme originel qui aurait été perdu puis redécouvert à travers la révélation divine, et celle d une évolution progressive depuis les « religions primitives » jusqu aux religions monothéistes [3]. Pour comprendre ce débat, il faut remonter un peu plus avant.

Copyright © Revue du Mauss permanente

La thèse encore dominante au 18e siècle est une conception d origine chrétienne selon laquelle l humanité aurait d abord été monothéiste puis, suite à la déchéance originelle, aurait voué des cultes aux animaux, aux forces naturelles, aux idoles et à de multiples divinités, avant que ne soit révélé le christianisme. L origine de l humanité est alors datée d environ quatre mille ans avant la naissance du Christ et l une des questions débattues est celle de savoir si cette déchéance originelle s est produite avant ou après le Déluge universel. Les religions païennes sont vues comme attestant l universalité du sentiment religieux mais aussi son égarement s il n est pas éclairé par la Révélation ; le christianisme, seule vraie religion, apparaît comme l aboutissement de l histoire religieuse de l humanité. Les autres religions monothéistes (judaïsme et islam) sont considérées comme étant infidèles à la Révélation complète. Les peuples « sauvages » découverts en Afrique, en Amérique et en Asie sont vus comme étant restés les plus proches de la déchéance originelle.

Les philosophes déistes substituent la notion de « polythéisme » à celles de paganisme et d idolâtrie. « Le pas décisif sera franchi en 1757 par David Hume. Avec son *Histoire naturelle de la religion*, le renversement est total. A la théorie du monothéisme primitif, il substitue celle du polythéisme originel » [4] ; en outre, il oppose la tolérance des polythéismes à l intolérance des monothéismes. Les philosophes des Lumières adoptent cette thèse qui est en outre en affinité avec l idée d un progrès allant du polythéisme vers le monothéisme, le déisme, la religion naturelle ou l athéisme, selon les auteurs, ce progrès correspondant au rôle accru de la raison. L Eglise catholique s y oppose mais des chrétiens partagent l idée d une évolution du polythéisme vers le monothéisme. Puis une philosophie progressiste de l histoire se constitue, affirmant que l humanité serait passée de la sauvagerie (peuples primitifs) à la barbarie (peuples barbares) puis à la civilisation et, parallèlement, des religions primitives aux religions polythéistes puis aux religions monothéistes et à la philosophie. Au 19ème siècle, le romantisme prend le contre-pied de cette philosophie et, en son sein, des courants avancent que l humanité primitive aurait eu la connaissance d une sagesse primordiale. Cette sagesse se serait perdue mais elle aurait été en partie transmise, selon les uns, par les traditions ésotériques, selon d autres, par les religions de l Inde ou à travers les religions de l Egypte et du Moyen-Orient, ou encore selon une combinaison des trois ; le Christ aurait lui-même été un grand initié ou un restaurateur de la sagesse primordiale. Dans le prolongement, un engouement pour l ésotérisme et pour l Inde se développe dans la seconde moitié du 19ème siècle ; il débouche, comme on le verra, sur l ésotérisme actuel et sur le Nouvel Age.

Mais la conception qui devient dominante au 19ème siècle est celle que vulgarise Benjamin Constant en divisant l histoire religieuse de l humanité en trois âges, le fétichisme, le polythéisme et le théisme, selon une progression allant des formes les plus frustes vers les formes les plus hautes. Dans l ambiance évolutionniste du milieu du siècle, Auguste Comte, le père du positivisme, distingue trois états de l histoire humaine : l état théologique ou chimérique, l état métaphysique ou abstrait et l état scientifique ou positif. Dans le premier état, l homme recherche les causes des phénomènes dans des puissances surnaturelles ; dans le seconde état, dans des notions abstraites (l idée de Nature, des absolus, des causes premières) ; et, dans le troisième état, dans des processus concrets. Il subdivise l état théologique à l aide de la périodisation tripartite de Benjamin Constant tout en l approfondissant de la manière suivante. Le fétichisme divinise des objets, des êtres vivants, des astres, mais il permet une première appréhension du monde. Allant au-delà de ces agents, le polythéisme divinise les puissances qui président aux phénomènes (la fécondité, la guerre, etc.), ce qui permet de franchir un pas de plus dans leur compréhension. Allant encore plus loin, le théisme en arrive à une puissance surnaturelle unique. Dans le troisième état, la science positive aboutit à une sortie de la religion ou plutôt au fait que c est l humanité qui devient à elle-même sa propre religion.

Marx et Engels partagent en gros le même schéma évolutionniste à cela près qu ils pensent que la religion a de l avenir tant que se maintient le capitalisme en raison des fonctions de consolation et d oppression qu elle remplit auprès des exploités (« la religion est l opium du peuple »), alors que, en les libérant, le communisme rendra la religion inutile. L idée que l avancée de la science devrait conduire à un effacement progressif de la religion aura une influence importante, spécialement en France, alors qu elle sera presque absente aux États-Unis. Emile Durkheim apparaît dans une certaine mesure comme un héritier d Auguste Comte mais d une manière très différente. Il voit la

Copyright © Revue du Mauss permanente

transcendance comme étant la forme transfigurée de la conscience collective, donc d un processus réel. La sociologie permet de le découvrir et d y substituer des formes positives d idéal et de morale, ce qui conduirait à une « religion de l humanité » qui serait une religion civile.

C est surtout au sein de l école anthropologique anglaise que l évolutionnisme scientifique se forge, dans le sillage des nouvelles perspectives alors ouvertes par Darwin sur l évolution des espèces, et par les préhistoriens sur l évolution de l humanité depuis le paléolithique. Edward Tylor pense que la religion première était l animisme et il théorise une évolution allant de l animisme au fétichisme, au naturalisme, au polythéisme et enfin au monothéisme. Prenant le contre-pied, Andrew Lang et Wilhelm Schmidt réaffirment la thèse chrétienne d un monothéisme originel mais elle est bientôt rejetée définitivement. Au début du 20e siècle, James Frazer résume les vue de Tylor en un schéma à trois stades qui est encore souvent évoqué : l animisme, le polythéisme et le monothéisme. On s intéresse aussi à la recherche de la forme première de la religion de l humanité en espérant y découvrir les fondements ultimes du sentiment religieux, qu Emile Durkheim croit trouver chez les Aborigènes australiens. C est Marcel Mauss qui libère l anthropologie du problème des origines de la religion.

La notion d animisme fait fortune dans le contexte des colonisations, des missions et des débuts de l ethnologie. Par la suite, les anthropologues et les ethnologues abandonnent la notion d animisme en tant que type particulier de religion, mais pas en tant que caractéristique importante des religions « primitives » car ils s aperçoivent d une part ces religions comportent souvent l idée d un dieu suprême, de dieux secondaires ou de héros, d autre part que la croyance aux esprits conserve un rôle important dans toutes les religions. Par ailleurs, une meilleure connaissance du bouddhisme conduit à délaisser l idée que le monothéisme serait le stade le plus avancé de l évolution religieuse car cette philosophie-religion, tout comme certaines formes d hindouisme, repose plutôt sur l idée d un divin impersonnel, d une essence spirituelle de l univers.

L état de la question

Les historiens en sont venus à distinguer trois grands types de religions : 1) les religions des sociétés primitives (orales), 2) les religions polythéistes antiques, 3) les religions universalistes ou religions de salut. Soit une distinction proche de celle de Frazer : religions « primitives » (orales), religions polythéistes et religions de salut. Cela revient à reconnaître des césures majeures, qui correspondent à l apparition, successivement, de l écriture, de l État et de l universalisme. Les sciences sociales acceptent ces césures puisqu elles en ont fait des frontières de discipline, même si ces frontières tendent aujourd hui à s aplanir : les « sociétés primitives » ont été le domaine de prédilection des ethnologues et des anthropologues, les sociétés avec écriture, celui des historiens, et les sociétés avec État, celui des politistes et des sociologues.

À part Durkheim, les fondateurs de la sociologie ne se sont guère intéressés à cette question car ils ont concentré leur attention sur les religions de salut et sur les changements liés à la modernité. Max Weber s est contenté de suggérer dans le chapitre introductif des *Formes de communalisation religieuse* des étapes correspondant en fait à celles des historiens. Sa préoccupation principale est de comprendre pourquoi la modernité est apparue dans l Europe chrétienne et non dans les autres civilisations, en particulier pourquoi le processus de rationalisation moderne s est développé en Occident et pas ailleurs.

Depuis lors, ce sont plutôt des comparatistes et des philosophes qui se sont penchés sur la question. Mircéa Eliade a réalisé la plus vaste étude comparée des religions tentée jusqu à nos jours. Il distingue les « comportements

Copyright © Revue du Mauss permanente

magico-religieux des paléanthropiens » et la révolution religieuse néolithique mais il passe très vite sur ces deux phénomènes car il s intéresse avant tout aux religions des grandes aires de civilisation : Moyen-Orient, Inde, Chine, Europe, Amérique centrale et andine. Il fait alors ressortir la grande innovation que constituent les religions de salut et les formes équivalentes (religions à mystères). Malheureusement son travail le plus comparatif, le *Traité d histoire des religions*, est le moins pertinent du point de vue des sciences sociales. En effet, Eliade pense que chaque individu possède en son cerveau, à l état inné, des archétypes auxquels chaque religion donne une forme particulière, par exemple, le schème de la mort et de la renaissance qui s exprime lors des initiations, l idée d un paradis originel que l on cherche a retrouver. Du coup, il regroupe par archétype des éléments empruntés à toutes les religions et à toutes les époques, perdant de vue que ces moules symboliques ont en fait une histoire, au-delà de quelques constantes extrêmement générales (par exemple, le fait de se laver pour se purifier), et ont une signification variable selon époques et les contextes.

En un chapitre qui constitue la seule entreprise sociologique de théorisation des étapes de l histoire religieuse, Bellah a repris cette question en distinguant cinq types principaux de religion : la « religion primitive », qui concerne les Aborigènes australiens, la « religion archaïque », qui regroupe les autres religions orales et les religions antiques, la « religion historique », qui désigne les religions de salut, la « religion primo-moderne », qui correspond essentiellement au protestantisme, et « la religion moderne », qui recouvre les transformations contemporaines des grandes religions et les nouvelles formes religieuses. Cette esquisse est très intéressante mais elle ne cherche pas à expliquer cette évolution, elle ne distingue pas les religions agro-pastorales des religions paléolithiques ni des religions polythéistes antiques, or elle distingue la religion primo-moderne de la religion moderne alors qu il s agit là d une distinction non fondamentale.

Une autre manière de traiter la question : périodes axiales et types de religion

Karl Jaspers a suggéré une autre manière de traiter la question d abord en reprenant un constat déjà esquissé au 19 e siècle : celui d un changement radical et simultané dans plusieurs aires de civilisation entre 800 et 200 av. J.-C. Cela correspond à l apparition du zoroastrisme en Iran, des grands prophètes en Israël, de la science, de la démocratie et de la philosophie en Grèce, des Upanishads, de la philosophie, du Jaïnisme et du bouddhisme en Inde, enfin de la philosophie, du Confucianisme et du Taoïsme en Chine ; la naissance du christianisme et de l islam prolongent cette mutation. Empruntant à Hegel la notion d axe de l histoire humaine, que ce dernier plaçait en Jésus-Christ, Jaspers fait de cette période la « période axiale » de l histoire car il y voit « la naissance spirituelle de l homme », « au-delà des divers *credo* particuliers, l épanouissement le plus riche de l être humain [5] » : c est la première fois que le spirituel acquiert une autonomie, se dégageant des cadres ethniques ou nationaux. Période « axiale » aussi, dit-il, parce que nous en sommes encore les héritiers.

L exploration de cet « âge axial » a suscité des approfondissements intéressants chez les sociologues Shmuel Eisenstadt, Talcott Parsons et Robert N. Bellah (de manière concertée dans le cas de ces trois auteurs), chez le comparatiste Ninian Smart [6], chez le philosophe-théologien John Hick [7] et chez l historien-philosophe Marcel Gauchet [8]. Eisenstadt a même organisé trois *symposia* vers 1980, suivis d une publication sur les origines et le déroulement de l « âge axial », une synthèse quasi-inconnue en France [9]. Ces travaux aident à comprendre cette vaste révolution spirituelle qu a été le passage des religions polythéistes nationales aux religions universalistes de salut. Mais la notion d « âge axial » ne pourrait-elle pas s appliquer à d autres périodes ? Jaspers l a lui-même laissé entendre en soulignant ceci :

« Quatre fois, l homme semble *reparti d une base nouvelle*.

Copyright © Revue du Mauss permanente

Ces quatre points de départ sont : primo, l époque préhistorique, c est-à-dire cet âge prométhéen, à peine accessible à nos recherches, au cours duquel l ancêtre humain est devenu l homme (grâce à la naissance du langage, à la création des outils, à l usage du feu).
Secundo, les premières civilisations antiques.
Tertio, la période axiale qui, dans l ordre spirituel, a recréé l homme en ouvrant son âme à toutes les possibilités.
Quarto, l époque de la technique et des sciences, qui fait subir une refonte à notre monde actuel. [et qui] nous amènera peut-être à une nouvelle période axiale, encore lointaine et hors de notre vue, qui réalisera pleinement la destinée humaine. [10] »

Écartons cette philosophie du progrès qui imprègne Jaspers, pour qui la nouvelle période axiale « réalisera pleinement la destinée humaine, » c est-à-dire l épanouissement de l être spirituel, en libérant des contraintes matérielles. En fait, on peut voir dans chacun de ces « points de départ » le début d une nouvelle période axiale. La période préhistorique doit être dédoublée entre le néolithique, qui correspond à un nouveau départ bien identifié, et le paléolithique, qui reste effectivement mal connu. Quant à la modernité, elle constitue bien dès maintenant un nouveau tournant axial puisqu elle présente un ensemble de traits qui la distinguent radicalement de la période précédente, comme l a indiqué d ailleurs Jaspers en mettant en avant les traits suivants : la science moderne (et la technique), la liberté de l individu, l avènement des masses sur la scène de l histoire et la mondialisation ; il hésitait à parler de nouvelle période axiale parce que la mondialisation n était pas encore vraiment effective (en 1945), mais n est-ce pas le cas désormais ? Par ailleurs, il m a semblé utile de forger la notion de « tournant axial » pour désigner la phase de passage d une période axiale à une autre, qui est une sorte de fondu-enchaîné fait à la fois de ruptures et de continuités.

Curieusement, Jaspers n a guère approfondi les aspects religieux. Du coup, il n a pas vu, or c est le plus intéressant pour notre propos, qu on pouvait faire correspondre à chacune de ces « époques » un type assez caractéristique de religions : aux peuples chasseurs-cueilleurs, le chamanisme, aux peuples néolithiques, les religions orales agro-pastorales, aux royaumes et empires antiques, les religions polythéistes, à la formation des empires continentaux, les religions de salut, et à la modernité, un remodelage des religions de salut, l émergence de systèmes séculiers (idéologies, droits de l homme, etc.) et l apparition, encore timide, de nouvelles voies spirituelles. Cette manière de voir, pensera-t-on, ne nous ramène-t-elle pas à l évolutionnisme ou à la théorie marxiste des modes de production ?

S il existe bel et bien des étapes significatives de l évolution historique et religieuse, matérialisées par ces périodes axiales, en revanche, on le verra, il n y a pas d évolution linéaire, unique, obligée : par exemple, le chamanisme a « traversé » toute cette évolution, le tournant axial universaliste a pris des chemins très différents des religions monothéistes aux religions karmiques et aux religions chinoises, des civilisations ont « brûlé » les étapes, d autres ont réussi la coexistence de religions appartenant à des âges axiaux différents, comme le Japon (animisme shinto et religions de salut). En outre ces cinq types de religion ne seraient que les plus significatifs, mais pas les seuls que l on puisse distinguer (par exemple, les religions polythéistes des sociétés orales sans État présentent certaines particularités).

Ces périodes axiales correspondent-elles aux « modes de production » marxistes, dont sont supposés dériver des configurations idéologiques spécifiques ? Pas forcément, et seulement dans la mesure où les facteurs techno-économiques jouent un rôle important dans l avènement d un tournant axial. Les modes de production asiatique ou féodal ne correspondent pas à des types religieux fondamentaux. Surtout les causalités sont plus complexes que cela : une période axiale se définit non seulement par des structures économiques mais aussi par des structures sociales et par des structures symboliques (mentales) qui forment un ensemble au sein duquel chacune d elles peut être tour à tour plutôt déterminante ou déterminée, comme l illustrent ces intenses processus

Copyright © Revue du Mauss permanente

de genèse et de transformation que sont les tournants axiaux. Par exemple, pour une société de chasse, parquer puis tuer des animaux que l on a soi-même élevés à cette fin serait une impensable offense envers leurs esprits, une cause de malheur insigne, et il a fallu une révolution mentale pour arriver au néolithique [11].

Le fait d associer un grand type de religions à une période axiale ne signifie pas que le déterminisme soit à sens unique, ni que ce type de religion ne puisse survivre à une autre période axiale. Par exemple, le chamanisme ne se rencontre en tant que religion globale que chez des peuples chasseurs-cueilleurs où il présente des traits tout à fait typiques, mais il peut survivre chez des peuples agro-pastoraux en s adaptant aux caractéristiques dominantes de cette période axiale, et même parvenir jusqu à nous (néo-chamanisme) ; cela dit, les peuples chasseurs-cueilleurs ne sont pas tous chamanistes mais tous partagent des traits religieux qui leur sont spécifiques, comme la communication avec les esprits animaux.

L identification de ces périodes axiales et de ces grands types de religions s est avérée très utile pour le travail comparatiste. Quand ce dernier dépasse la simple juxtaposition (par exemple, « la femme » ou « les rites de la mort » dans une série de religions), il néglige trop souvent de tenir compte des ensembles auxquels appartiennent les éléments comparés. Par exemple, en ce qui concerne l attitude face à la mort, les religions de salut constituent une césure radicale : jusque-là, le souci essentiel est d acheminer l âme (ou des âmes) du défunt vers le monde des ancêtres pour qu elle ne puisse pas nuire aux vivants (à de rares exceptions près, celle de l Égypte en particulier), puis c est précisément le salut de l âme dans l au-delà qui devient le souci premier, tout en prenant des formes différentes dans les monothéismes (paradis/enfer) et dans les religions karmiques (réincarnation ou libération). On devine qu en comparant des croyances ou des rites venant de diverses religions sans tenir compte de ce type de césure, qui est d ailleurs la première chose à expliquer, on ne peut pas aboutir à une intelligence globale du phénomène en question.

Qu y a-t-il de vraiment spécifique au religieux, à la religion ?

S il existe des traits vraiment spécifiques, distinctifs, caractéristiques du religieux et de la religion, il est utile d en prendre connaissance pour mieux comprendre ce qu est la religion. En faisant une brève histoire sociale des définitions de la religion [12], je me suis rendu compte que le trait de loin le plus attesté pour définir le religieux est l existence de deux ordres de réalité, dont l une dépasse les limites de l homme, quels que soient les termes employés pour désigner cette réalité : surnaturelle, supra-empirique, supra-humaine, méta-sociale, invisible, ultime, etc. Et quand il s agit de définir la religion, on trouve en plus, en général, ce qui en fait une activité symbolique et collective : des rites et des formes sociales.

Comme on le verra, jusqu au développement de la pensée scientifique, l existence de cette réalité dite « supra-empirique » allait quasiment de soi, et elle était ressentie comme faisant intimement partie de la « réalité » tout court. La notion de réalité supra-empirique, me paraît être la plus adéquate ici puisque l on prétend se place sur le terrain scientifique. Du point de vue religieux, cette réalité supra-empirique est supposée être le fondement ultime de la réalité empirique. Bien sûr, cette distinction n appartient pas aux sociétés étudiées sauf dans une certaine mesure aux sociétés modernes : c est un outil d analyse conceptuelle, non une notion du sens commun. Il en va de même d ailleurs quand on parle de « religion » pour des sociétés qui n ont pas ce mot parce que la religion n y forme pas un domaine séparé.
On peut ainsi définir la religion comme *une organisation collective supposant l existence d une réalité supra-empirique, qui permet de communiquer et d agir avec cette réalité par des moyens symboliques (prières, rites, méditation, etc.) en vue d atteindre des niveaux de maîtrise et d accomplissement dépassant les limites objectives de la nature et de l homme*.

Copyright © Revue du Mauss permanente

Dès lors, une croyance religieuse est *une représentation relative à une réalité supra-empirique, supposée être le fondement ultime de la réalité empirique elle-même, et ouvrir l accès à des niveaux de maîtrise et d accomplissement dépassant les limites objectives de la nature et de l homme*

On peut ajouter qu un rite religieux est *un moyen conventionnel et adéquat d action et de communication symboliques envers une réalité supra-empirique en vue d atteindre des niveaux de maîtrise et d accomplissement dépassant les limites objectives de la nature et de l homme*.

La notion de « réalité supra-empirique » limite la portée de la définition au domaine des sciences sociales mais elle permet d y acquérir une plus grande opérationnalité. Cette notion peut poser problème là où les frontières de la connaissance scientifique ne sont pas bien définies, comme, par exemple, sur le fonctionnement du cerveau, sur l existence possible d autres formes de communication entre les êtres, sur les principes d ordre et de téléonomie dont il faut supposer un probable rôle pour que la « soupe de particules » initiale ait abouti à l univers et à l homme. Alors, c est la notion de « limite objective » de la nature et de l homme qui devient elle-même imprécise. Malgré tout, si ces problèmes se posent, du moins peut-on les gérer sur le terrain scientifique, ce qui n est pas le cas des problèmes posés par les définitions ignorant le critère de la « réalité supra-empirique ».

Cette définition permet aussi de distinguer la religion de la magie et de la sorcellerie, auxquelles fait défaut l aspect social, collectif de la religion : elles s exercent uniquement de manière individuelle, à titre privé, sauf exception. On peut dire que l astrologie, sous sa forme actuelle, a quelque chose de religieux dans la mesure où elle concerne une réalité supra-empirique (même si ses adeptes pensent en fait que cette réalité est empirique) mais ce n est pas de la religion car il y manque les deux autres critères : l organisation collective des croyants et la communication avec les astres. Précisons au passage qu il existe une différence radicale entre ce qu on appelle des « religions séculières » (communisme, nazisme, etc.) et des religions : l existence d une réalité supra-empirique au sens de la science, car même des choses telles que « la société d abondance sans classes » ou le « Reich de mille ans », pour imaginaires qu elles soient, sont bel et bien supposées appartenir à la réalité empirique (à venir), et, en ce sens, elles sont typiques de la modernité.

Rappelons enfin que, contrairement à ce qui est dit et répété, la racine étymologique première du mot religion n est pas *religare*, relier, mais *relegere*, exécuter avec scrupule, recueillir fidèlement [13]. Cette différence est très significative : alors que ce dernier sens est typique des religions polythéistes, où le plus important est de faire ce qu il faut comme il faut et quand il le faut, le mot *religare*, qui a été mis en avant par Lactance (260-325) avec le triomphe du christianisme, met l accent sur la relation entre les hommes et avec Dieu.

La religion comme retraduction hyperbolique d une logique d accomplissement et de dépassement

Cette définition laisse supposer qu une logique de maîtrise et d accomplissement sous-tend les comportements et que la particularité de la religion serait de la pousser au-delà de ses limites humaines « objectives », à tel point d ailleurs que les religions de salut la conduisent jusqu à un accomplissement plénier et éternel (paradis, nirvâna, etc.). Ce point est très important. Il s agit d un postulat qu il a paru très utile d expliciter afin de pouvoir en tirer tous les effets de connaissance. Mais la pratique sociologique n est généralement guère audacieuse sur ce point. Seul Pierre Bourdieu semble avoir eu le souci d expliciter son postulat de base : il suppose que la vie sociale était sous-tendue par une logique de maximisation de l accès aux biens matériels et symboliques et aux moyens d appropriation de ces biens, que ce soit au niveau des individus, des groupes, des classes, des champs ou de la

Copyright © Revue du Mauss permanente

société. Ce postulat est cohérent avec son système de notions et de concepts, qui met l accent sur l aspect des compétitions entre les acteurs, mais il est trop lié à l idée d un calcul (implicite ou explicite) pour être appliqué à l ensemble des comportements et en particulier aux comportements religieux [14].

Qu une telle logique de maîtrise et d accomplissement toujours plus poussés soit à l Suvre, ne serait-ce qu à l état de tendance, cela saute aux yeux quand on regarde le chemin parcouru par l homme depuis ses origines. C est sans doute dans le domaine matériel que c est le plus évident mais cela se retrouve sous des formes spécifiques en tout domaine, au moins en tant que tendance à rechercher ce qui est vu comme « positif » et à éviter de ce qui est perçu comme « négatif ». Il faut se garder d y voir une tendance au progrès car il est non moins clair que cette logique joue pour le meilleur comme pour le pire, d un point de vue normatif. Par exemple, dans le domaine cognitif, la science conduit à une amélioration sans précédent des conditions de vie mais aussi à une possible destruction de la planète. En outre, cette logique est source de coopération mais aussi de rivalité, de domination, de guerre, entre individus, groupes, classes, sociétés, blocs. On pourrait objecter qu il existe aussi une tendance inverse, qui peut aller jusqu au suicide (individu), à l effondrement (civilisation) : il s avère en fait à l analyse qu il s agit, à l origine, d impossibilités ou de contradictions insurmontables dans les processus de maîtrise et d accomplissement. L enfer lui-même, exact opposé du paradis, symbolise ce qui peut exister de plénier dans le négatif, et, en tant que châtiment des péchés suprêmes, il s inscrit dans le cadre d une plénification éthique rétributive parfaite, dirigée par Dieu.

On verra que chaque tournant axial représente un changement fondamental dans la mise en Suvre de cette logique. Pourquoi cette logique, pourra-t-on se demander ? D un point de vue anthropologique, on peut supposer que, l homme étant à la fois conscient, intelligent et ressentant, il est fondamentalement porté à rechercher ce qu il ressent comme favorable, « positif » (savoir, richesse, bien-être, considération, santé, valeurs, pouvoir, etc.), et à repousser au contraire ce qui lui paraît « négatif », bien sûr, compte-tenu de la représentation et des moyens qu il en a, compte-tenu de ses appartenance sociales, etc. L existence même des religions constitue une preuve de la réalité de cette logique : si l homme n était pas un être d accomplissement sans cesse tendu vers un dépassement, pourquoi aurai-il été les imaginer, telles qu elles sont, pourquoi leur aurait-il conféré cette importance ? Pour échapper à la mort ? Il n est même pas sûr que ce motif ait été primordial avant les religions de salut, sauf exceptions (Égypte). Et si l homme a été créé à l image de Dieu ou si son âme est l aspect individuel d une âme universelle, alors, c est bien la moindre des choses qu il soit ainsi.

Max Weber fait comme si cette logique était sous-jacente à la religion. « Les formes les plus élémentaires du comportement motivé par des facteurs religieux ou magiques sont orientées vers le monde d ici-bas. Les actes prescrits par la religion ou la magie doivent être accomplis « afin d avoir (&) bonheur et longue vie sur terre (Deutéronome, 4, 40) [15] ». Et il précise ceci. « Le *do ut des* [je te donne afin que tu me donnes] en est, de bout en bout, le trait fondamental. Caractéristique qui est propre à la religiosité quotidienne des masses à toutes les époques, chez tous les peuples et dans toutes les religions. L aversion pour les maux extérieurs d ici-bas et l attirance pour les avantages extérieurs d ici-bas , tel est le contenu de toute prière normale, même dans les religions les plus détachées du monde. Tout aspect [du phénomène religieux] qui dépasse [les maux et les avantages d ici-bas] est l Suvre d un processus d évolution particulier possédant deux caractéristiques distinctes. D une part une systématisation rationnelle, toujours plus étendue, du concept de dieu et de la réflexion sur les relations possibles entre l homme et le divin. D autre part, et résultant de cette systématisation, un recul caractéristique du rationalisme originel, pratique et calculateur. (&) Jusqu à ce que, finalement, cette extra-mondanité , c est-à-dire les buts extra-économiques, en arrive à représenter l élément spécifique du comportement religieux [16] ». C est le cas des religions de salut, où, estime-t-il, « le but ultime que vise la méthode de salut est partout le même (&) : l *autodivinisation*, (&) la possession ici-bas du divin lui-même [17] ».

Copyright © Revue du Mauss permanente

On peut caractériser ainsi, brièvement, ce qui est propre à la religion dans les domaines suivants : cognitif, matériel, affectuel, éthique, social, politique et proprement spirituel, ces domaines étant distingués pour faciliter les choses et sachant qu ils se recoupent.

- Dans le domaine cognitif (connaître, comprendre, avoir la vérité), les religions vont manifestement au-delà des possibilités de la connaissance objective en indiquant quels sont l origine et le sens du monde, quelles sont les entités invisibles qui fondent la réalité visible, ce qui se passe après la mort, en supposant leurs vérités ou leurs dogmes absolus, etc.

- Dans le domaine matériel, le rôle des religions, a été essentiel jusqu aux religions polythéistes incluses, il est souvent resté important quoique non primordial dans les religions de salut : il revient d abord à donner prise par des moyens symboliques sur ce qui est le plus difficile à maîtriser (climat, fertilité, réussite, chance, etc.).

- Dans le domaine affectuel (bonheur / malheur, amour / haine, la souffrance et de la mort, etc.), les religions fournissent un système de représentation et d explication orienté vers une maîtrise symbolique pouvant aller jusqu à une communion générale et à une félicité éternelle (l emploi du terme « affectuel », utilisé dans les traductions des livres de Max Weber, vise à bien marquer ici un usage proprement sociologique).

- Le domaine éthique (bien / mal, justification / culpabilisation, bonne / mauvaise conscience, gratification / sanction, etc.) est un domaine de prédilection des religions, toutes y apportant en général un ensemble global de principes et d outils symboliques.

- Dans le domaine social (position sociale, ordre social), les religions ont en propre de fournir des moyens de légitimation (ou de contestation) méta-sociaux (mythes, karma, ordre divin, etc.) et de susciter des groupements sacrés (classes d initiation, communautés, églises).

- Dans le domaine politique (le pouvoir), les religions apportent, là aussi, des référents méta-sociaux (mythe de fondation, épopée, monarchie de droit divin, etc.) de légitimation (ou de contestation), dont le rôle a été fondamental au moins jusqu à la modernité.

- Par domaine spirituel, on entendra tout ce qui exprime l idée d une supériorité de l esprit sur la matière. C est le domaine par excellence de la religion puisque toute religion suppose que des entités spirituelles (esprits, génies, forces, âmes, divinités, dieu unique) président d une manière ou d une autre à la marche du monde et à la destinée humaine. C est ce qui assure de pouvoir transcender la condition humaine, c est le cSur de l expérience religieuse.

L esprit de l entreprise : un regard tour à tour « compréhensif » et « objectivant »,

Les sciences sociales se donnant pour mission d « expliquer des faits sociaux par des faits sociaux », comme s ils étaient purement humains, cela ne pose-t-il pas un problème insoluble quand il s agit des faits religieux puisque ceux-ci concernent précisément une réalité supra-empirique, supra-humaine ? D autant que, selon le croyant, cette réalité existe bel et bien, elle est même le fondement ultime de la réalité, les sciences sociales ne pouvant en saisir que les manifestations purement humaines. On le sait, ni la science, ni les sciences sociales, ne peuvent prouver, par exemple, que Dieu existe ou n existe pas. Ces dernières portent sur le rapport au « supra-empirique » et non sur le supra-empirique lui-même, mais elles doivent saisir et expliquer l attitude croyante elle-même.

La solution à ce problème consiste à utiliser une double approche : d un côté, essayer de comprendre les choses de l intérieur en épousant d une certaine manière la position croyante, d un autre côté, essayer d expliquer les faits

Copyright © Revue du Mauss permanente

religieux comme on le ferait pour toute autre catégorie de faits sociaux (comme s ils étaient purement humains). Durkheim disait que le sociologue doit « se mettre dans l état d esprit du croyant. C est à cette condition seulement qu il peut espérer la comprendre [la religion]. Qu il la sente tel que le croyant la sent, car elle n est véritablement que ce qu elle est pour ce dernier. Ainsi quiconque n apporte pas à l étude de la religion une sorte de sentiment religieux ne peut en parler ! Il ressemblerait à un aveugle qui parlerait des couleurs ! [18] » D un autre côté, il doit appliquer les règles de l objectivation sociologique. De même, Max Weber insiste sur la méthode « compréhensive », qui consiste à identifier la signification que l acteur donne à son action, tout en procédant également à une démarche d objectivation. La tradition anglo-saxonne des « études religieuses » utilise à cet égard une distinction très utile entre d une part les explications « intra-religieuses », internes à la croyance, et les explications « extra-religieuses », qui se situent à l extérieur.

Ainsi essayera-t-on d avoir un regard tour à tour « compréhensif » et « objectivant », de tenir compte du point de vue croyant tout en poussant aussi loin que possible l explication par des facteurs humains mais sans prétendre avoir le dernier mot. C est même dans la mesure où l on utilise cette double approche que l on peut, je crois, se permettre d aller sans restriction jusqu au bout de chacune d entre elles, de « faire coup double », en somme : expliquer comment « fonctionne » une religion et comment elle s analyse par comparaison avec les autres. Cette posture vaut aussi pour l enseignement du fait religieux, où le souci de respect de la conscience croyante peut conduire à entremêler les approches intra- et extra- religieuses mais alors au détriment du respect de l objectivité. Là aussi, la solution réside, me semble-t-il, dans une claire distinction de ces deux types d approche.

En fin de compte, que l on soit croyant ou non, l analyse scientifique du fait religieux procède en principe de la même manière, seule change l interprétation dernière puisque, aux extrêmes, l incroyant pense que tout cela n est que construction humaine tandis que le croyant croit qu il existe une réalité transcendant l homme. Libre à chacun de se faire son opinion personnelle sur la question. Cela ne veut pas dire pour autant que les sciences sociales soient neutres ou anodines à cet égard, en ce sens où elles conduisent forcément à voir les choses d une manière plus ou moins différente& espérons, d une manière plus éclairée, qu on y croie ou qu on n y croie pas.

Pour faciliter les comparaisons j ai utilisé deux types de présentation identiques. Dans la présentation d une religion, on distingue habituellement les représentations, les rites et les fonctions sociales (au sens large). J ai pris soin de décrire à chaque fois les représentations, le cycle de la vie individuelle (rites de passage, etc.), le déroulement d une année-type, les normes et les valeurs, les principales fonctions sociales, les attitudes face aux maux et au bonheur, de telle sorte que les sept domaines distingués précédemment soient tous traités. En second lieu, pour caractériser chaque grand type de religion, j ai recouru à une typologie commune traitant de façon schématique les douze aspects suivants : 1) la place et les finalités de la religion, 2) le système symbolique (les croyances), 3) les rites et le culte, 4) l expérience religieuse, 5) l organisation et les activités religieuses ou corrélatives ; puis les sept domaines précédents : 6) cognitif, 7) matériel, 8) affectuel, 9) éthique, 10) social, 11) politique et 12) spirituel.

Orientation bibliographique de base

Un signe des temps, les livres sur les religions se sont multipliés ces dernières années. Outre les éditions françaises enfin complétées des ouvrages de Max Weber, en l absence d ouvrage récent d histoire comparée des religions ou de sociologie comparée des religions, plusieurs outils intéressants peuvent être signalés :

- Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, *Lire les classiques. La sociologie des religions*, PUF, Paris, 2001.

Copyright © Revue du Mauss permanente

Encyclopédie des religions, Paris, Universalis, 1991 (juxtapositions thématiques).

- Frédéric Lenoir et Ysé T. Masquelier, *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard Éditions, 1997, t. 1, Histoire, t. 2, Thèmes.

- Henri-Charles Puech (dir.), *Histoire des religions*, Paris, Gallimard (Encyclopédie de La Pléiade), t.1, 1970, t.2, 1972, t.3, 1976 (d une qualité non dépassée mais datée).

- Jean Delumeau (dir.), *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993 (surtout les doctrines).

- Frank Whaling (ed.), *Contemporary approaches to the study of religion*, Mouton, Berlin - New York - Amsterdam, t. 1 : *The humanities*, 1984, t. 2 : *The social sciences,* 1985 (en particulier le chapitre « *comparative approaches* », t.1, p. 165-295) (pour spécialistes).

---

[1] Tel était le plan de travail d Yves Lambert. La maladie l aura emporté avant qu il ne puisse entreprendre l étude de la religion juive et de l islam. [NDLR

[2] Emile Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, PUF, Paris, 1956 (13è éd.), p. 137.

[3] Cf. Francis Schmidt, « Dégénérescence ou progrès ? » in Francis Schmidt (dir.), L impensable polythéisme, Ed. des Archives européennes, Paris, 1988, p. 13-91.

[4] Idem, p. 27-28.

[5] Karl Jaspers (trad. Naef, Hélène), Origine et sens de l'histoire, Plon, Paris, 1954 (éd. all., 1949), p. 8.

[6] Ninian Smart, The Religious Experience of Mankind, New York, Charles Scribner s Sons, 1984.

[7] John Hick, An Interpretation of Religion, New Haven and London, Yale University Press, 1989.

[8] Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde, Paris, Gallimard, 1985.

[9] Shmuel Eisenstadt, The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations, Albany, State University of New York Press, 1986.

[10] Idem, p. 37 (les italiques sont de Jaspers) ; p. 38.

[11] Jacques Cauvin, Naissance des divinités, naissance de l agriculture. La Révolution des symboles au Néolithique, CNRS Editions, Paris, 1997, p. 48.

[12] Cf. Yves Lambert, « La Tour de Babel des définitions de la religion », Social Compass, 38 (1), 1991.

[13] Émile Benvéniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, t. 2, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 265.

[14] Je l avais initialement adopté, avant de me décider à y renoncer sur les conseils de plusieurs collègues, en particulier Antoine Faivre, Alain Caillé, Etienne Schweisguth (et ma femme&).

[15] Max Weber, « Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion) », dans Économie et société, Paris, Plon, 1972, p. 429.

[16] Idem., p. 449.

[17] Idem., p. 550.

[18] Emile Durkheim, « La conception sociale de la religion », dans Le sentiment religieux à l heure actuelle, Vrin, Paris, 1919.

Copyright © Revue du Mauss permanente