

Introduction aux

religions monothéistes

LE MANUEL

Judaïsme, Christianisme, Islam

Olivier Bobineau
Marc Petel



Introduction

Un véritable défi

Présenter une introduction à l'histoire des trois religions monothéistes constitue un véritable défi qu'il est pourtant urgent de relever tant l'actualité est chargée en événements de nature religieuse. Prenons deux exemples :

Tout d'abord, le 15 août 2021, suite à l'effondrement des forces de sécurité nationales afghanes et à la chute du gouvernement de la République islamique d'Afghanistan, les Talibans ont repris le pouvoir en Afghanistan mais qui sont-ils ? Quelle est leur histoire ? Peut-on alors parler de deux imaginaires qui s'affrontent, l'un en Occident et l'autre en Orient ? L'islam, comme religion, a-t-il un lien avec leur conception du pouvoir et de la politique ?

Ensuite, le 21 avril 2025, le pape François est mort au Vatican. Puis, un conclave s'est ouvert entre le 5 et le 10 mai 2025. Que représente le pape pour les catholiques ? Quel est actuellement le pouvoir et l'influence de l'Église catholique dans le monde ? Quelles sont les principales différences de dogmes entre les religions chrétiennes ?

Telles sont quelques questions parmi tant d'autres auxquelles il nous faudra apporter des réponses.

Les religions, la spiritualité et les émotions

Si certaines pratiques religieuses s'affaiblissent en France et en Europe du fait de la sécularisation, il n'en est rien dans une grande partie du monde : la grande majorité des habitants sur Terre sont considérés comme adhérant à une religion. Le phénomène religieux imprègne alors fondamentalement la vie des hommes mais, si les croyances religieuses sont aussi répandues et diversifiées, une religion détient-elle la vérité ? Sinon, toutes les religions sont-elles « vraies » en même temps ? Peut-on, avec les religions bouddhistes et shintoïstes, facilement séparer la sphère religieuse des autres domaines de

la vie ? Enfin, très tôt les Sapiens ont eu recours aux symboles, dans les grottes ornées comme dans les arts de plein air. Ce besoin de spiritualité a-t-il rendu nécessaires les religions ? Celles-ci font-elles appel à notre raison en expliquant le monde qui nous entoure et en donnant des réponses à des questions existentielles ou actionnent-elles davantage le registre de nos émotions ?

De la nécessité de bien définir les concepts

Proposer une introduction à l'histoire des religions suppose de pouvoir, au préalable, circonscrire l'objet de notre étude : les religions. Disposer d'une définition d'une religion ou, du moins de ses principales caractéristiques, nous sera d'une grande utilité afin de pouvoir discerner, dans les méandres du passé lointain des hommes, les traces des premières religions. Justement, une religion, est-ce un ensemble de rites ? La religion suppose-t-elle la présence de lieux de cultes et d'un personnel afférent ? Faut-il que des objets sacrés soient présents et qu'ils aient une valeur symbolique ? Nous découvrirons, au fil de l'ouvrage, de nombreux mythes, au sens d'histoires présentes depuis la préhistoire jusque dans les livres sacrés. Mais, à partir de quand un ensemble de mythes forment-ils une religion ? En effet, si l'on part du principe que toute religion comporte de nombreux récits sur l'origine du monde et des hommes, notamment, ou sur les causes de la mort, quand peut-on dire que ces mythes sont religieux ? Pour répondre à cette question ainsi qu'aux précédentes, il nous faudra maîtriser des concepts essentiels dans ce domaine comme la religion, la croyance, dont la croyance religieuse, le symbole, le sacré ou encore le mythe. Armés de ces concepts, nous pourrons aborder l'étude des religions premières comme celle des trois monothéismes.

La structure de l'ouvrage

Cet ouvrage se compose de trois grandes parties et de onze chapitres.

Au cours de la première partie intitulée « La Genèse », après avoir défini plusieurs concepts clés (chapitre 1), nous rechercherons les origines profondes des premiers mythes ainsi que des premières religions. Ce voyage nous conduira à explorer une période de temps située bien avant ce qu'on appelle traditionnellement « l'histoire » des hommes, durant la préhistoire, précisément lors du Mésolithique (chapitre 2). Puis, nous nous pencherons sur la « période axiale », selon la fameuse expression du philosophe et psychiatre germano-suisse Karl Jaspers, période essentielle à plus d'un titre puisqu'elle a vu naître la première religion monothéiste, le judaïsme, et permis la véritable

entrée des hommes dans l'histoire (chapitre 3). Enfin, nous présenterons différentes grilles d'analyse sociologique des religions, des pionnières aux contemporaines (chapitre 4).

Lors de la deuxième partie, « Le Dieu unique », nous serons au cœur de notre sujet, à savoir la présentation des trois religions monothéistes, avec, pour chacune d'elles : un historique, l'étude du Livre, des croyances principales, des rites et des symboles majeurs ainsi que des grandes figures religieuses (chapitres 5, 6 et 7).

Notre troisième et dernière partie, « L'Apocalypse », au sens étymologique du terme de « révélation » et, aussi, selon son sens contemporain de chaos et de fin des temps, portera sur les relations entre les trois religions monothéistes : des relations parfois conflictuelles (chapitres 8 et 9), des relations entre elles au sein d'une même ville, Jérusalem (chapitre 10) et, *in fine*, des relations entre ces religions et le pouvoir politique (chapitre 11).

La conclusion de l'ouvrage viendra rappeler le nécessaire dialogue entre les religions, dialogue qui ne peut exister ne peut qu'exister qu'à la condition d'une pleine compréhension de l'autre, de ses différences ainsi que de l'origine commune entre les trois monothéismes.



Partie 1 :

LA GENÈSE

Chapitre 1 :

Les principaux concepts

La croyance

Le concept de croyance est difficile à saisir du fait que son utilisation diffère d'une discipline à l'autre.

L'anthropologue français Pascal Sanchez, dans son ouvrage *Les croyances collectives* paru en 2009, observe que, si de nombreux philosophes évoquent « la » croyance, les chercheurs en sciences humaines préfèrent parler de « croyances » au pluriel : « Parler de la croyance, c'est en effet mettre l'accent sur l'action de croire, sur le lien qui relie un sujet à un objet, c'est être à la recherche de l'unité de la modalité du croire par-delà les différentes formes qu'elle peut adopter. C'est la voie qu'a retenue en particulier la philosophie dans son investigation, et qui explique sa focalisation sur les *énoncés* et les *propositions* de la croyance, énoncés susceptibles de parcourir l'ensemble d'un spectre, allant de l'erreur grossière jusqu'à la certitude de la vérité. À l'inverse, l'usage du pluriel renvoie à la diversité des objets de la croyance et au fait que ceux-ci varient fortement dans le temps et dans l'espace, qu'ils ne se réduisent pas à des énoncés, mais sont aussi des *dispositions à agir* qui sont accompagnés de rites et de pratiques vécus et éprouvés dans le cadre d'une collectivité. C'est la voie creusée par la sociologie et l'anthropologie soucieuses, en grande partie, de restituer, non pas le degré de vérité des croyances, mais leur fonctionnalité au regard des questions majeures que se pose toute société à elle-même. » (Sanchez, 2009, p. 12, c'est l'auteur qui souligne). De fait, si la philosophie, en étudiant « la » croyance, veut d'abord insister sur l'unité du phénomène étudié, la sociologie, quant à elle, préfère parler de croyances au pluriel, de façon à montrer la diversité dans l'espace et l'évolution dans le temps des attitudes humaines, au-delà des invariants.

La religion

Une « tour de Babel des définitions »...

Depuis notamment les premières réflexions d'Émile Durkheim dans son ouvrage fondateur *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), les sociologues, historiens et anthropologues disposent de plusieurs approches pour définir le concept de religion. Aujourd'hui encore, le débat est loin d'être clos, à tel point que certains ont pu parler d'une « nébuleuse » – l'anthropologue belge Daniel Dubuisson identifie 54 définitions – (Dubuisson, 1998, p. 83-96) ou d'une véritable « tour de Babel » des définitions de la religion pour reprendre le sociologue breton Yves Lambert (1946-2006) (Lambert, 1991, p. 73-85), tant les approches de la question sont multiples (Caillé, 2003, p. 5-30). Cela étant, il est possible de dresser un horizon différencié de ces définitions et d'en dégager quelques éléments permettant une meilleure compréhension sociologique du fait religieux.

Première approche définitionnelle de la religion : les définitions fonctionnelles qui, dans la tradition durkheimienne, mettent en évidence les fonctions de régulation, d'intégration et de socialisation de la religion, laquelle offre aux individus des modes de significations et des cadres sociaux d'inscription dans un (des) regroupement(s) ou une (des) collectivité(s) (Geertz, 1970; Luckmann, 1967; Yinger, 1970). Pour ce type d'approche, la religion consiste en une sociabilité communautaire, une socialisation intergénérationnelle visant à la transmission de codes, de valeurs, de référents et de comportements se manifestant aussi bien dans un espace collectif (lieu de culte, rue...) ou dans la sphère privée (en famille, entre amis). La religion est alors un dispositif de sens, un cadre éthique et normatif déterminant l'action des individus et des communautés. Ce type de définitions, à force d'inclure le social et le culturel dans la religion, à force d'étendre le champ opératoire du religieux aboutit à diluer l'objet « religion », qui perd alors toute spécificité : tout devient religieux, le football, un concert de musique métal, un *meeting* politique... De plus, en insistant sur la dimension collective et communautaire de la religion, elle peine à expliquer les processus d'individualisation et de subjectivisation du religieux contemporain.

Deuxième approche définitionnelle de la religion : les définitions « substantives » ou « exclusivistes ». En contrepoint des définitions fonctionnelles, certains conçoivent la religion comme une activité à part, dans la mesure où elle met en jeu des êtres suprahumains, une dimension transcendante ou une réalité sacrée, qui va au-delà de l'expérience humaine (Wilson, 1966; Spiro, 1966; Dobbelaere, 1981; Robertson, 1983). Dans cette optique, la religion met en scène et en sens des imaginaires et des symboliques se référant à une réalité extra-sociale. Elle se caractérise par des croyances et des représentations

supranaturelles, véhiculées de manière continue par des textes, des pratiques culturelles, des images ou des gestuelles symboliques, répondant à des codifications prédéterminées. Cependant, les définitions exclusivistes (ou essentialistes) mettent au second plan les processus de socialisation intergénérationnelle et d'intégration sociale et communautaire, que l'on trouve au cœur des pratiques religieuses. Avec cette approche, on gagne en précision sur le contenu de la religion, mais on perd en compréhension sociologique : comment, encore une fois, comprendre la pluralité des manifestations individuelles et collectives de la religion à travers le monde, le paysage religieux éclaté ? Comment, en outre, expliquer la variété, les divergences de pratiques et de croyances au sein d'une même religion, au contenu pourtant semblable ?

Pour sortir du dilemme de ces deux types de définitions, les sociologues Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime ont proposé des définitions sociologiques de la religion capable de prendre en compte un processus de sécularisation.

Tout d'abord, Danièle Hervieu-Léger, dans son livre *La religion pour mémoire*, définit la religion comme un mode spécifique du croire reposant sur une lignée croyante, laquelle véhicule des symboles et des rites selon une référence légitimatrice à une mémoire autorisée, traditionnelle : « Comme nos pères ont cru, nous aussi nous croyons » (Hervieu-Léger, 1993, p. 121-146). Quant à Jean-Paul Willaime, il considère, dans un premier temps, la religion comme une communication symbolique de rites et de croyances se rapportant à un charisme fondateur, générant une filiation (Willaime, 2004).

Ensuite, dans le prolongement notamment des travaux de l'anthropologue Camille Tarot sur le don (Tarot, 1998, p. 133-155), il définit la religion comme un lien social articulé au don qui se déploie selon trois dimensions : la religion est une activité symbolique traditionnelle postulant une donation originaire (dimension verticale) qui engendre d'autres dons, à la fois dans la filiation, la transmission (dimension longitudinale) et dans la solidarité qui se tisse entre celles et ceux qui se reconnaissent dans une même filiation (dimension horizontale) (Willaime, 2003, p. 247-268).

De telles approches mettent en lumière l'enjeu essentiel de la définition de la religion : comment caractériser une activité sociale dont le propre est en quelque sorte de brouiller, du moins de déplacer les frontières des activités humaines en les mettant continuellement en perspective, ce qui rend d'autant plus délicate l'entreprise qui consiste à dégager les grandes tendances de la religiosité contemporaine ? Il est en effet difficile d'isoler totalement la définition du religieux de l'analyse que l'on en fait d'autant que les définitions proposées reflètent inévitablement les orientations de recherche de leurs auteurs. De plus, la religion se manifestant de façons extrêmement diverses,

une définition doit chercher à subsumer sous un même concept, la variété phénoménale du religieux, c'est-à-dire convenir à l'analyse des différentes religions existantes et ne pas être unilatéralement dépendante d'une religion donnée (par exemple du christianisme).

Toutefois, le sociologue Yves Lambert, nous semble-t-il, est parvenu à définir la religion en dégagant des critères principaux permettant l'analyse et la comparaison scientifique : cette définition est publiée de manière posthume dans son livre *La naissance des religions* en 2007, définition sur laquelle nous allons revenir ci-après.

L'étymologie du mot religion

Il est possible de se référer à l'étymologie du mot religion afin d'en connaître l'origine, mais cela nous éclaire-t-il pour autant sur le sens profond de ce phénomène ?

La réponse est positive à cette question depuis les travaux du professeur de grammaire comparée au Collège de France Émile Benveniste (1902-1976).

En effet, les Anciens aussi bien que les Modernes se querellent au sujet du mot religion, *religio* en latin. *Religio* provient-il de *relegere* « recueillir » ou de *religare* « relier » ? Deux thèses sont en présence depuis l'Antiquité. L'une, qui a pour elle le nom de l'avocat, homme d'État, philosophe et écrivain romain Cicéron (106 av. J.-C. – 43 av. J.-C.). Pour lui, *religio* se rattache à *relegere* comme il l'écrit dans son texte *De natura deorum*, II, 28, 72, que cite et traduit le linguiste, Émile Benveniste : *Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertnerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes. His enim in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso.* « Ceux qui reprenaient (*reiraciarent*) diligemment et en quelque sorte *relegerent* toutes les choses qui se rapportent au culte des dieux, ceux-là ont été appelés *religiosi* de *relegere*, comme *elegantes* de *eligere* et *diligentes* de *diligere*. Tous ces mots ont en effet le même sens que *religiosus*. » (Benveniste, 1969, p. 268).

L'autre thèse a pour elle, dans l'Antiquité, l'appui du chrétien Lactance, *Diuinae institutiones*, IV, 28, 12, également cité et traduit par Benveniste, p. 272 : *Nomen religionis a uinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus reliquauerit et pietate constrinxerit* « Le terme *religio* a été tiré du lien de la piété, parce que Dieu se lie l'homme et l'attache par la piété ».

Cependant, à partir d'une analyse philologique, Benveniste pense que l'explication proposée par Lactance ne tient pas pour deux raisons. La première est que les rapprochements opérés entre le verbe *legere* « recueillir, ramener à soi, reconnaître » et ceux de la même famille sont susceptibles de maintes applications concrètes et servent à désigner des démarches de l'intelligence, des

attitudes de sentiment. En ce sens, *legere* est de la même famille que *diligere* « recueillir en isolant, avec préférence, estimer, aimer » et bien sûr *intelligere* « recueillir en choisissant, retenir par la réflexion, comprendre ». À cet égard, Benveniste pose alors la question suivante : « l'intelligence n'est-elle pas la capacité de choix et de synthèse ? » La seconde raison est que l'opposé du verbe *legere* est *negligere* « ne pas se soucier de ». Ainsi, la négation de *religio* est-elle *neg-ligo* qui donne « négligé » en langue française et s'oppose à « faire religieusement les choses ». Par conséquent, « on peut inférer le sens de *religere* “recolleter” : il veut dire “reprendre pour un nouveau choix, revenir sur une démarche antérieure” » ce qui, ajoute-t-il, est une bonne définition du « scrupule religieux ». Pour lui, les intellectuels chrétiens de l'époque ont intérêt à préférer l'étymologie de Lactance. Pourquoi donc ? « Il n'est pas fortuit que ce soit seulement chez les écrivains chrétiens qu'apparaît l'explication de *religio* par *religare* » : l'enjeu pour la nouvelle religion dans l'Empire romain est d'affirmer une foi qui relie les hommes entre eux et les relie tous à leur dieu (Benveniste, 1969, p. 268-272).

Des définitions sociologiques et philosophiques

En sociologie, la réflexion sur les croyances religieuses, des plus simples aux plus complexes, est dès le départ une préoccupation des sociologues français et allemands à la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle comme si pour comprendre la société moderne en pleine industrialisation et urbanisation, il fallait saisir le devenir de la religion pour mieux apprécier ses contemporains et leur vie en société.

Tel est le cas du sociologue allemand Max Weber (1864-1920). Tout en étant ni antireligieux ni irreligieux, il s'intéresse au phénomène religieux : comme il l'écrit à son ami le pasteur Friedrich Naumann en 1909 : « Je n'ai certes absolument pas l'oreille religieuse et n'ai ni besoin ni la capacité d'ériger en moi un quelconque édifice spirituel. Mais, selon un rigoureux auto-examen, je ne suis ni antireligieux ni irreligieux » (Hervieu-Léger, 2001, p. 61-62). Cela étant, cette distance critique vis-à-vis des phénomènes religieux se retrouve dans le fait que Weber refuse d'arrêter une définition de la religion : il cherche plutôt à en dessiner les contours et « les comportements communautaires » et les effets variés au fil de l'histoire plutôt que de dire ce qu'« est » la religion, de « s'occuper de l'essence de la religion » (Weber, 1995, p. 145). Pour lui, les religions ne sont pas prioritairement des systèmes de croyances, mais « des systèmes de réglementation de la vie » « qui ont su réunir autour d'eux des masses particulièrement importantes de fidèles » (Weber, 1996, p. 331). S'il ne se prononce pas sur l'essence même du religieux, s'il ne caractérise pas en tant que telle une substance religieuse, il veut en revanche comprendre « les *incitations pratiques à l'action* enracinées dans les articulations psychologiques et

pragmatiques des religions » (Weber, 1996, p. 332). Dans cette perspective, il considère que la religion est « une espèce particulière d'agir en communauté », dont il s'agit « d'étudier les conditions de développement et les effets » sur les individus (Weber, 1995, p. 145).

Première conséquence : « Les formes les plus élémentaires du comportement motivé par des facteurs religieux ou magiques sont orientés vers le monde d'ici-bas. Les actes prescrits par la religion ou par la magie doivent être accomplis "afin d'avoir bonheur et longue vie sur terre" (*Deutéronome*, IV, 40) » (Weber, 1995, p. 145-146). Autrement dit, « les biens de salut proposés par toutes les religions primitives ou civilisées (*kultiviert*), prophétiques ou non, se rapportent d'abord lourdement à ce monde-ci : santé, longue vie, richesse » (Weber, 1996, p. 346). Ce faisant, Weber se détache de tout discours religieux et de toute théologie pour s'attacher aux motivations et actions des individus. Sa sociologie des religions opère un renversement de perspectives par rapport aux analyses du religieux insuffisamment distanciées des discours officiels et doctrinaux qui identifient intérêts pour l'au-delà et intérêts pour les pratiques religieuses. Pour lui, les références au divin, aux Dieux et à l'au-delà s'effacent dans la recherche sociologique, qui s'appuie sur le fait que la religion concerne l'ici-bas.

Seconde conséquence : « Les actes motivés par la religion ou par la magie sont des actes, au moins relativement, rationnels » (Weber, 1995, p. 146). Pour Weber, la religion n'est pas simplement émotionnelle ; elle est encore moins irrationnelle. Elle provoque chez les acteurs des actions définies selon des objectifs à atteindre, à partir de moyens bien déterminés qu'il convient de considérer à partir des outils de la sociologie.

Contrairement à Weber, le fondateur de la discipline sociologique en France, Émile Durkheim (1858-1917), s'attache à la définition de la religion d'autant plus qu'il a reçu « une révélation » ... non religieuse. En 1895, selon son témoignage, à l'occasion d'un cours dans lequel il aborde pour la première fois l'étude sociologique de la religion à partir de travaux d'anthropologues britanniques et américains, il a « une révélation » (Durkheim, 1975, p. 404). Il pense effectivement avoir trouvé dans la religion à la fois le fondement, l'origine du social et le principe même de la cohésion sociale. Deux ans plus tard, Durkheim écrit d'ailleurs : « Sociologues et historiens tendent de plus en plus à se rencontrer dans cette affirmation commune que la religion est le plus primitif de tous les phénomènes sociaux. C'est d'elle que sont sorties, par transformations successives, toutes les autres manifestations de l'activité collective, droit, morale, art, science, formes politiques, etc. Dans le principe tout est religieux » (Durkheim, 1970, p. 253). Phrase essentielle du sociologue : selon lui, en premier, au fondement, à la racine de la société se tient le religieux. Cela aboutit en 1912 aux *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

Dans cette perspective, Durkheim propose de définir la religion comme suit : « Une religion est 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 » (Durkheim, 1991, p. 108-109). Cette définition « classique » en sociologie des religions a fait l'objet de débats et de controverses : qu'est-ce que le sacré ? Une religion orientale repose-t-elle sur le sacré ? N'est-ce pas le propre des monothéismes ? Et quant à la mention de l'Église, n'a-t-elle pas une connotation trop chrétienne ?

Au fil des années 1990, les débats font rage entre historiens et sociologues, auxquels se mêlent les philosophes et les anthropologues, croisant le fer avec les définitions « fonctionnelles » et celles « substantives » ci-dessus évoquées.

De fait, après moult hésitations, recherches et discussions, au milieu des années 2000, il revient au sociologue des religions Yves Lambert, dans son ouvrage de 2009, *La naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes*, de dégager une définition à la fois synthétique et universelle de la religion. Il s'agit d'« une organisation supposant au fondement de la réalité empirique l'existence d'une réalité supra-empirique (Dieu, dieux, esprit, âme...) avec laquelle il est possible de communiquer par des moyens symboliques (prières, rites, méditation, etc.) de manière à procurer une maîtrise et un accomplissement dépassant les limites de la réalité objective ».

Les trois critères – organisation, communication avec une réalité supra-empirique, maîtrise – permettent de distinguer dans le même temps la religion de la magie et de la sorcellerie, auxquelles fait défaut l'aspect d'activité collective durable régulière et les « religions séculières » (Raymond Aron) où dans ces idéologies il y manque la croyance en « l'existence d'une réalité supra-empirique » (Yves Lambert, 2009, p. 23).

Ainsi définies, la ou les religions permettent-elles aux hommes d'apporter des réponses aux questions existentielles, par une communication effectuée au sein d'une organisation avec des entités surnaturelles, au sens où elles défient les lois scientifiques.

D'un point de vue philosophique, pour Marcel Gauchet dans son maître-ouvrage *Le désenchantement du monde*, daté de 1985, la religion constitue une « entrée des hommes à reculons dans l'histoire », au sens où ils se sont déposés très tôt de leur autonomie : « La religion, au sens véritablement substantif du terme : la forme sous laquelle se sera socialement traduit et matérialisé un rapport de négativité de l'homme social à lui-même dont la désagrégation depuis deux siècles, pour relative et partielle qu'elle demeure, permet cependant d'entrevoir l'économie générale, sous l'expression particulière qui lui a si durablement prêté corps. Une manière d'institutionnaliser l'homme contre

lui-même, c'est-à-dire la vérité de l'organisation de l'homme dans ce qu'elle comporte le plus spécifique. » (Gauchet, 1985, p. 10). Dans cette optique, pour le rédacteur de la revue *Le Débat* (1980-2020), la religion désigne l'attribution, par l'humanité, de la causalité de son monde à un principe extérieur/supérieur. Elle est le rapport de l'humanité à elle-même par lequel elle se dépossède de la responsabilité de l'ordre selon lequel elle vit au profit d'un fondement la dépassant. Cela se concrétise dans une organisation culturelle et sociale chevillée à un mode de structuration des sociétés qu'il est justifié de nommer « hétéronome » (Bobineau, 2010).

Quant au philosophe français, Jean-Pierre Dupuy, il observe davantage une continuité entre la société moderne actuelle et les sociétés passées structurées par les religions : « Les sociétés humaines ont toujours trouvé le moyen d'agir sur elles-mêmes par le truchement d'une extériorité. Longtemps, les divinités représentaient le lieu de cette extériorité. Ce que nous appelons la société moderne, ou, tout simplement, la modernité, semble avoir rompu avec cela. Dans une perspective laïque, ce sont les hommes qui font les dieux. Il faut donc admettre que les collectifs humains ont la capacité de produire leur propre extériorité. Ils savent se projeter à distance d'eux-mêmes pour mieux exercer un pouvoir sur eux-mêmes. En ce sens, leurs propriétés relèvent beaucoup moins de la physique d'Archimède qu'elles ne tiennent des exploits du baron de Münchhausen. (N.D.T. : capable de s'extraire d'un marais en se tirant lui-même par les cheveux, ou, dans une autre version, par les lanières de ses bottes). » (Dupuy, 2008, p. 8).

Le fait religieux

Et si la religion avait un « noyau dur », un cœur, un poumon, un fait qui soit essentiel et se manifeste culturellement et historiquement par un camaïeu de pratiques, de rites et de croyances ? Nos travaux sur la musique *metal* et le satanisme nous conduisent à approfondir cette question (Bobineau, 2005b, 2008b).

Première étape du raisonnement : quel serait donc le propre, le noyau dur du fait religieux ? C'est une observation récurrente pour les auteurs qui s'impose à eux lorsqu'ils s'interrogent sur ce qu'est une religion : la religion qu'ils étudient traite à chaque fois d'un fait social qui a à voir avec de l'ordinaire et de l'extraordinaire. Le sociologue Max Weber (1864-1920) développe ainsi un raisonnement sur « la quotidianisation » dans ses travaux sur la sociologie des religions, à savoir comment traduire dans la vie ordinaire et transmettre aux générations futures le charisme extraordinaire du fondateur d'une religion ? (Weber, 1996, 2003) À cet égard, il est préférable de traduire dans les travaux du sociologue allemand « *Veralltäglichung* » par quotidianisation

plutôt que par « routinisation » comme cela s'est fait couramment, ce terme de « routinisation » étant importé des traductions américaines et possédant une connotation péjorative, relevant de l'ennui. Or, le terme en allemand n'a en effet aucune connotation dépréciative, il renvoie simplement à la vie quotidienne, où se déploie l'activité ordinaire des hommes. Ce questionnement de l'auteur de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* focalise notre attention sur l'idée que la religion se préoccupe de savoir comment faire vivre au quotidien ce qui a été ou est extraquotidien, ce qui sort de l'ordinaire, « l'irruption de l'inouï » pour reprendre Ricœur (Ricœur, 2001, p. 235).

Ceci nous met sur la voie pour saisir le noyau dur de tout fait religieux. À cet égard, l'anthropologue Albert Piette théorise le fait religieux dans son ouvrage *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*.

De quoi s'agit-il?

Pour cet auteur, le fait religieux est une activité hybride qui articule de manière continue dans la vie ordinaire, « des hommes qui en sont et qui n'en sont pas », de l'invisible absent et présent, du vrai et de la fiction, du « croire » et du doute voire du « rejet », de la fidélité et de la colère selon « un jeu d'oscillation » et « une circulation interactionnelle » (Piette, 2003, p. 81-82). Selon cet anthropologue, le fait religieux mettrait ainsi en forme, en scène et en sens quatre couples qui interagissent ensemble ; dès lors, l'activité religieuse résulterait des déplacements continus opérés au quotidien sur ces quatre axes : 1° visible-invisible ; 2° réalité-fiction ; 3° présence-absence ; 4° croyance-non croyance (Piette, 2003, p. 75-82). Autant d'éléments qui constituent la singularité sociale du fait religieux. Le premier élément introduit les deux facettes d'un vécu qui se vit, se « voit » mais il est en lien et se réfère à une transcendance non saisissable, non-tangible, qui se dérobe à la captation, au contrôle. Le deuxième, fiction-réalité, nous fait entrer de plain-pied dans le fait religieux. Des imaginaires, des récits et des mises en scène lors de cérémonies et d'événements ritualisés se côtoient de manière continue. Les décalages, les contrastes et les provocations participent en effet au rituel collectif qui prend parfois une certaine démesure et peut devenir spectaculaire. Les comportements fictifs aboutissent à une excitation générale, mais ils demeurent avant tout des actes non achevés, provisoires qui, s'ils étaient effectivement achevés, arrêteraient aussitôt la cérémonie telle une invocation de démons, de puissances, de Dieu... Pour reprendre Piette, il est question du « pas vraiment », dans l'entre-deux fiction/réalité : un entre-deux demeure tout autant qu'il structure des comportements. Le troisième élément a trait à la présence-absence de l'invisible. Les fidèles mobilisent des charismes, des références à des êtres ou à des puissances surnaturelles dans les textes, lors de rassemblements ou dans les iconographies. Un processus de construction

situationnelle de l'être surnaturel émerge et met en œuvre des co-présences humaines et suprahumaines, ou du moins revendiquées comme telles. À cet égard, les croyants vivent individuellement ou collectivement des expériences physiques, émotionnelles les dépassant. Pris au sérieux ou non, spectaculaire ou pas, le rite en toute authenticité doit provoquer une communication et une communion avec « autre chose » pour celles et ceux qui s'y adonnent. La dernière dimension parcourt l'axe croyance/non-croyance. Chez les fidèles, l'adresse au surnaturel, l'émotion intériorisée, la présence intime et physiquement ressentie de la puissance supra-empirique, la transe parfois et bien d'autres comportements ne lassent pas d'interroger le spectateur. Cela étant, c'est tout un spectre du croire – de la foi au doute, du Credo au rejet – qui est proposé aux croyants les invitant concomitamment à des mises en phase avec eux-mêmes et avec la puissance supra-empirique, surnaturelle, convoquée par le dispositif de représentations, rites et pratiques.

Par conséquent, l'activité religieuse serait précisément la mise en situation *ordinaire* de ces quatre couples. Elle est cette activité humaine toujours en mouvement et mue par une hybridation de ces différents axes dans l'ordinaire des personnes (Piette, 2003, p. 2).

Deuxième étape du raisonnement : une définition du fait religieux. Le fait religieux est l'activité humaine reposant sur l'hybridation de ces quatre couples, mais un couple – et un axe – en particulier récapitule, nous semble-t-il, le fait religieux : ordinaire – extraordinaire. Plus précisément, le fait religieux peut se définir comme l'activité humaine qui entremêle l'ordinaire à l'extraordinaire *et* dans le même temps l'extraordinaire à l'ordinaire : l'enjeu et le cœur du fait religieux est, pour reprendre Max Weber, « la quotidiannisation » de l'extraordinaire.

Troisième et dernière étape : une différenciation du fait religieux par rapport à la religion. Si celle-ci est une affaire avant tout communautaire et d'union, le fait religieux est en quelque sorte *l'extraordinarisation de l'ordinaire* et *l'ordinarisation de l'extraordinaire*. Dès lors, si la religion a pour noyau dur et pour carburant le fait religieux, celle-ci ne donne pas naissance, nécessairement, à une religion.

Au fond, le fait religieux peut se définir comme l'activité humaine, communautaire *ou* individualisée, qui produit de l'ordinaire avec de l'extraordinaire et de l'extraordinaire avec de l'ordinaire (Bobineau, 2007).

Le fait religieux : une expérience limite

Par « limite », il faut comprendre ce que Paul Ricoeur qualifie d'« expérience limite ». Le philosophe s'attache en effet à saisir l'expérience religieuse en mettant en valeur son caractère profondément « limite » à quatre égards.