

La religion

Le terme religion vient du latin *religio*. Ce terme, à son tour, vient-il de *religare*, « relier » ou de *religere*, « recueillir de nouveau », « rassembler » ? Il est difficile de trancher. Ces deux pistes étymologiques renvoient en tout cas au double aspect de la religion : à la fois piété qui relie les hommes à la divinité (ce que Bergson appelait « religion dynamique »), et pratique rituelle institutionnalisée (pour Bergson « religion statique »). La religion est ainsi couramment définie comme un ensemble de croyances et de rites comprenant un **aspect subjectif** (le sentiment religieux ou la foi) et un **aspect objectif** (des cérémonies, des institutions, éventuellement une Église).

I - La ou les religions ?

La religion est un phénomène remarquable à la fois par son **universalité** et sa **diversité**. Il existe en effet de multiples formes de religions, dans le temps comme dans l'espace – mais le **fait religieux** n'en est pas moins universel : il n'est pas une société où l'on ne puisse repérer, sous une forme ou sous une autre, des manifestations de la vie religieuse. Quels rapports existe-t-il entre les innombrables différences qu'on peut observer d'une religion à l'autre ?

Cette unité peut toutefois être trouvée, non dans la croyance en un ou des dieux, ou en des puissances surnaturelles, mais dans l'opposition que toute religion établit entre le **sacré** et le **profane**. Le profane est la réalité ordinaire, insignifiante, qui ne se définit que par rapport au sacré. Celui-ci (objets, êtres, lieux, moments...) concentre en lui, de façon ambivalente (bienfaisance et maléfaisance), toute la signification du réel : en l'objet sacralisé est censée s'exprimer une puissance relevant d'un ordre supérieur.

Cette opposition serait donc ce que **Durkheim** (Texte 1) appelait la « forme élémentaire de la vie religieuse », l'élément constitutif de toute religion. Le sacré n'apparaît tel que sur fond de profane ; inversement, un monde devenu entièrement profane, dans lequel tous les lieux, les moments et les choses s'équivaldraient, serait un monde irréligieux.

Mais l'existence d'un tel monde est peu probable : même dans les sociétés contemporaines les plus fortement laïcisées, il est possible de repérer des résidus de conscience religieuse. Il s'agit plutôt ici de religiosité que de religion proprement dite. Mais on peut voir de la religiosité dans tellement de pratiques et d'attitudes « profanes » que c'est alors la spécificité du concept de religion qui s'évanouit.

D'autre part, la **modernité** n'a pas vu disparaître les religions, elles se sont transformées. De nouvelles manières de croire sont apparues qu'ont mises en évidence les sociologues des religions comme Danièle **Hervieu-Léger** (Texte 2).

II - Foi et raison

Pour retrouver le sens véritable de la vie religieuse, il nous faut donc considérer le contenu de signification de l'expérience du sacré. Face au sacré, l'homme religieux fait l'expérience d'un « tout autre », à la fois terrible et fascinant, effrayant et admirable : une transcendance, ou ce que le théologien allemand Rudolph Otto appelle, pour ne pas le réduire au Dieu judéo-chrétien, le « numineux » (du latin *numen*, la « divinité »). Il faudrait donc faire naître toute religiosité du sentiment qu'a l'homme de sa finitude et de sa dépendance à l'égard d'une puissance qui le dépasse. L'attitude religieuse par excellence est alors la foi.

Celle-ci est, comme son étymologie (*fides*) l'indique, « confiance ». Le fidèle s'en remet à Dieu parce qu'il se voit borné, limité, et que Dieu est puissance infinie. L'acte de foi a donc rapport à des vérités jugées essentielles, mais mystérieuses, situées au-delà de ce que la raison

peut comprendre et qui sont l'objet d'une révélation. Elles ne sont pas produites par l'homme, par la discussion, la démonstration ou l'expérimentation. Elles s'imposent donc à lui comme des dogmes.

La raison et la foi, la philosophie et la religion ont toujours eu des rapports complexes oscillant entre l'hostilité déclarée et le principe d'une collaboration. D'un point de vue religieux, c'est pourtant sur la faiblesse de la raison que se fonde la nécessité de la foi. La rationalisation des vérités révélées témoignerait alors d'une attitude non religieuse. Le Dieu de la religion, comme le soulignait **Pascal**, n'est pas le Dieu des philosophes ; c'est un « Dieu sensible au cœur ». La foi est alors une conviction qui engage tout l'individu, une adhésion totale à ce qui reste pour lui un mystère indéchiffrable. Loin d'être une croyance naïve, l'expérience religieuse peut se vivre dans l'absence de certitude, et, comme l'a montré **Kierkegaard**, dans l'angoisse.

III - La religion n'est-elle qu'une illusion ?

Le rationalisme classique, avec Descartes et Spinoza, ne récuse pas la foi, mais il affirme l'autonomie de la raison : la foi concerne le salut de l'âme, la recherche de la vérité est l'affaire de la seule raison. Cela peut être encore une façon de sauver la foi, en limitant le domaine où elle s'exerce. Mais cela favorisa aussi, tout au long du XVIII^e siècle, un athéisme philosophique, une explication matérialiste du monde (Helvétius, d'Holbach), ou au moins une forte hostilité à l'idée de révélation et au mystère des dogmes. Ceux-ci (le péché originel par exemple) sont conçus comme d'absurdes superstitions. La religion devient alors suspecte d'être une tromperie au service de fins sociales ou politiques. Quand **Marx** écrit que la religion est « l'opium du peuple », il se situe dans la lignée des Lumières. Mais il introduit une idée nouvelle : la religion n'est pas une simple ignorance ; elle est une illusion, qui a une signification anthropologique. (Texte 3)

D'où l'idée d'une aliénation religieuse, formulée, avant Marx, par le philosophe allemand Ludwig Feuerbach : Dieu infini n'est que la projection hors de soi des aspirations humaines que borne l'expérience de notre finitude. L'homme s'aliène en Dieu parce qu'en lui, il se réalise en un « autre » imaginaire.

On pourra alors, avec Marx, voir dans les frustrations sociales de l'homme la clef de l'aliénation religieuse ; ou bien soupçonner, avec **Nietzsche**, tout ce que révèlent de pulsions morbides et négatives la piété religieuse et le sentiment de culpabilité lié à la hantise du péché.

On pourra également, avec **Freud** (Texte 4), interpréter cliniquement l'illusion religieuse comme une « névrose obsessionnelle de l'humanité », jouant indéfiniment et rituellement le meurtre originel du Père. Toutes ces interprétations du phénomène religieux ont en commun d'être réductrices : elles font de celui-ci un symptôme d'autre chose.

Texte 1

Toutes les croyances religieuses connues, qu'elles soient simples ou complexes, présentent un même caractère commun : elles supposent une classification des choses, réelles ou idéales, que se représentent les hommes, en deux classes, en deux genres opposés, désignés généralement par deux termes distincts que traduisent assez bien les mots de profane et de sacré. La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse; les croyances, les mythes, les gnomes¹, les légendes sont ou des représentations ou des systèmes de représentations qui expriment la nature des choses sacrées, les vertus et les pouvoirs qui leur sont attribués, leur histoire, leurs rapports les unes avec les autres et

¹ Poésie sentencieuse formulant des maximes.

avec les choses profanes. Mais, par choses sacrées, il ne faut pas entendre simplement ces êtres personnels que l'on appelle des dieux ou des esprits; un rocher, une source, un caillou, une pièce de bois, une maison, en un mot une chose quelconque peut être sacrée. Un rite peut avoir ce caractère; il n'existe même pas de rite qui ne l'ait à quelque degré. Il y a des mots, des paroles, des formules qui ne peuvent être prononcés que par la bouche de personnages consacrés; il y a des gestes, des mouvements qui ne peuvent être exécutés par tout le monde. (...) Le cercle des objets sacrés ne peut donc être déterminé une fois pour toutes; l'étendue en est infiniment variable selon les religions. Voilà comment le bouddhisme est une religion : c'est que, à défaut de dieux, il admet l'existence de choses sacrées, à savoir des quatre vérités saintes et des pratiques qui en dérivent². (...)

Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité; mais elles sont la chose du groupe et elles en font l'unité. (...)

Nous arrivons donc à la définition suivante : 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. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier; car, en montrant que l'idée de religion est inséparable de l'idée d'Église, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective.

Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912).

Texte 2

C'est un concept très délicat à manier et qui donne lieu à beaucoup de débats philosophiques, historiques et sociologiques. Je m'en tiendrai à quelques idées simples. Ce qui caractérise la modernité, c'est l'affirmation par l'homme de son autonomie, de sa capacité de maîtriser son propre monde et la nature qui l'environne, de sa capacité de créer lui-même le cadre matériel et social dans lequel il vit. L'avancée de la science et de la technique permet à l'homme moderne de rationaliser le monde : il en découvre les lois et les rouages, et il agit sur ces rouages pour orienter sa propre histoire. Dans ce processus, à l'œuvre en Occident depuis des siècles, l'homme se découvre comme conscience et comme liberté (comme « sujet ») : il échappe à la soumission à ces puissances surnaturelles qu'il croyait voir se manifester mystérieusement à travers les phénomènes naturels. Il entend fixer lui-même les lois et les normes auxquelles il accepte de se référer.

En se plaçant ainsi lui-même au centre de ce monde dont il se rend le maître, l'homme moderne le vide de son mystère : il le « désenchanté ». Bien sûr, l'homme moderne ignore encore beaucoup de choses, mais l'avancée de la science doit, en droit, résorber ce qui est encore incompréhensible ou inconnu. Bien sûr, il ne contrôle pas encore tout à fait la nature, mais, en droit, la technique devrait lui permettre de s'en rendre de plus en plus complètement maître : la modernité se développe à partir de ces deux grandes idées motrices. Les hommes modernes s'approprient (ou projettent de s'approprier) les qualités des dieux du passé : l'omniscience et la toute-puissance. Cette « divinisation » de l'homme qui se passe désormais des dieux fait écho à ce que le sociologue allemand Max Weber appelait le « désenchantement » du monde.

Tout est-il dit alors de la religion ? (...) L'attente du Royaume de Dieu qui orientait la vie des hommes du passé en Occident s'est-elle entièrement résorbée dans la gestion du monde, ici et maintenant, et dans la confiance, purement séculière, dans les avancées prochaines du progrès ? Les choses ne sont pas tout à fait aussi simples. Car ces avancées du progrès ne comblent pas entièrement les attentes humaines. Chaque pas en avant fait surgir de nouvelles questions, de nouveaux possibles, et donc de nouvelles attentes. (...) Bien sûr, les hommes modernes, dans leur immense majorité, ne fondent plus leur espoir sur la certitude de la venue du Messie à la fin des temps. Mais, sur un mode qui n'est plus « religieux », ils continuent à vivre dans l'attente.

² Le Bouddha n'est pas un dieu, mais il a connu l'"éveil" et l'a transmis aux hommes. Les "quatre nobles vérités" sont : 1) qu'il y a de la souffrance dans cette vie; 2) que cette souffrance est due à l'avidité, le désir; 3) qu'on peut maîtriser le désir, donc supprimer la souffrance; 4) que le salut est dans le suprême détachement.

Il y a des périodes où cette attente s'exprime à travers une confiance illimitée dans la puissance économique et scientifique des sociétés les plus avancées. (...)

Il y a des périodes où cette attente se remplit des espoirs suscités par de grands mouvements sociaux et politiques, dont on pense qu'ils ont une capacité irrésistible de transformer le monde et de lui imprimer un cours nouveau. Les périodes révolutionnaires ont favorisé ce messianisme politique. Plus près de nous, le mouvement de mai 1968 a cristallisé les aspirations d'une génération à un monde nouveau.

Il y a des périodes où les perspectives d'avenir paraissent très sombres, où les promesses de la modernité sont de moins en moins crédibles : c'est le cas des périodes de crise économique. Il y a aussi des moments où le changement technique et culturel prend un cours si rapide que beaucoup de gens se trouvent déstabilisés et perdus, sans repères, avec le sentiment qu'ils ne peuvent rien maîtriser de leur propre vie et qu'ils n'ont aucune prise sur les évolutions de la société. Ce sentiment de vivre dans un monde complètement opaque devient plus aigu quand les avancées de la science et de la technique elles-mêmes introduisent dans la vie collective de nouvelles sources d'incertitude et donc de nouvelles peurs. (...)

À cause de cette tension³, que les hommes modernes essayent de résoudre, la religion a toujours sa place dans la société moderne. À condition, bien entendu, d'entendre le mot « religion » dans un sens très large, comme le moyen dont les hommes se dotent pour donner une signification à cette tension. La croyance dans les pouvoirs illimités de la science, ou de la technique, ou de la Révolution, peut être considérée comme la « religion » même de la modernité. Mais il y a des moments où cette foi dans les pouvoirs de l'homme moderne est sérieusement mise à mal : parce que les découvertes scientifiques peuvent conduire à la destruction de la planète, parce que les révolutions ont débouché sur le totalitarisme, parce que le développement de l'économie, au lieu de rendre ceux qui en bénéficient plus libres, fait d'eux des intoxiqués de la consommation de masse, etc. Dans ces circonstances, les hommes modernes tentent tant bien que mal de reconstruire des systèmes de significations qui leur permettraient de donner un sens à ce chaos... Ils le font, le plus souvent, en « bricolant » diverses références, dont certaines viennent de la modernité elle-même, et dont d'autres sont empruntées à cet univers religieux que la sécularisation semblait avoir plus ou moins dissous. On assiste même, comme c'est le cas en ce moment, à des renouveaux spectaculaires, dans les pays les plus avancés, des grandes « religions historiques », et cela, même si l'influence directe des institutions religieuses dans la vie sociale continue de s'amenuiser. Ces « renouveaux religieux » ne surgissent pas en dehors de la modernité, ils en sont le produit.

Danièle Hervieu-Léger, « Religion et modernité », dans *La religion au lycée*, CERF, 1990.

Texte 3

La détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle et, pour une autre part, la protestation contre la détresse réelle. La religion est le soupir de la créature opprimée, la chaleur d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit de conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple.

Abolir la religion en tant que bonheur illusoire du peuple, c'est exiger son bonheur réel. Exiger qu'il renonce aux illusions sur sa situation c'est exiger qu'il renonce à une situation qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc en germe la critique de cette vallée de larmes dont la religion est l'auréole.

La critique a dépouillé les chaînes des fleurs imaginaires qui les recouvraient, non pour que l'homme porte des chaînes sans fantaisie, désespérantes, mais pour qu'il rejette les chaînes et cueille la fleur vivante. La critique de la religion détruit les illusions de l'homme pour qu'il pense, agisse, façonne sa réalité comme un homme désillusionné parvenu à l'âge de la raison, pour qu'il gravite autour de lui-même, c'est-à-dire de son soleil réel. La religion n'est que le soleil illusoire qui gravite autour de l'homme en tant que l'homme ne gravite pas autour de lui-même.

C'est donc la tâche de l'histoire, après la disparition de l'Au-delà de la vérité, d'établir la vérité de ce monde-ci. C'est en premier lieu la tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, une fois démasquée la forme sacrée de l'auto-aliénation de l'homme, de démasquer l'auto-aliénation dans ses

³ Entre « l'attente d'un monde toujours plus rationalisé et l'incertitude qui vient de la complexité croissante de ce monde »

formes non sacrées. La critique du ciel se transforme par là en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique.

Marx, Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel (1844).

Texte 4

Ces idées religieuses, qui professent d'être des dogmes, ne sont pas le résidu de l'expérience ou le résultat final de la réflexion : elles sont des illusions, la réalisation des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité; le secret de leur force est la force de ces désirs. Nous le savons déjà : l'impression terrifiante de la détresse infantile avait éveillé le besoin d'être protégé - protégé en étant aimé - besoin auquel le père a satisfait; la reconnaissance du fait que cette détresse dure toute la vie a fait que l'homme s'est cramponné à un père, à un père cette fois plus puissant. L'angoisse humaine en face des dangers de la vie s'apaise à la pensée du règne bienveillant de la Providence divine, l'institution d'un ordre moral de l'univers assure la réalisation des exigences de la justice, si souvent demeurées irréalisées dans les civilisations humaines, et la prolongation de l'existence terrestre par une vie future fournit les cadres de temps et de lieu où ces désirs se réaliseront. Des réponses aux questions que se pose la curiosité humaine touchant ces énigmes : la genèse de l'univers, le rapport entre le corporel et le spirituel, s'élaborent suivant les prémisses du système religieux. Et c'est un formidable allègement pour l'âme individuelle que de voir les conflits de l'enfance émanés du complexe paternel - conflits jamais entièrement résolus - , lui être pour ainsi dire enlevés et recevoir une solution acceptée de tous. (...)

Nous le répétons : les doctrines religieuses sont toutes des illusions, on ne peut les prouver, et personne ne peut être contraint à les tenir pour vraies, à y croire.

Freud, L'avenir d'une illusion (1927).