

Didier Lavanant

Ni dieu, ni prêtre

*Méfais, dérives et dangers des religions,
croyances et autres spiritualités déraisonnables*



Ni dieu, ni prêtre

Méfais, dérives et dangers
des religions, croyances
et autres spiritualités déraisonnables



Didier Lavanant

Ni dieu, ni prêtre

*Méfaits, dérives et dangers
des religions, croyances
et autres spiritualités déraisonnables*

Éditions EDILIVRE APARIS
75008 Paris – 2010

www.edilivre.com

Edilivre Éditions APARIS

56, rue de Londres – 75008 Paris

Tél. : 01 41 62 14 40 – Fax : 01 41 62 14 50 – mail : actualites@edilivre.com

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction,
intégrale ou partielle réservés pour tous pays.

ISBN : 978-2-8121-3689-4

Dépôt légal : Août 2010

© Edilivre Éditions APARIS, 2010

A mon père

Sommaire

Avant-propos	13
De la croyance à la religion.....	19
Homo religiosus	24
Les formes religieuses primitives	25
Religions antiques et polythéistes.....	28
Des religions en évolution	33
Points de vue.....	35
Freud : la religion comme illusion.....	38
Feuerbach et Marx :	
la religion comme aliénation	40
Retour aux sources ?	43
Le besoin de religion	47
La foi en tête.....	51
Croire pour se dépasser.....	56
Science et religion : le dialogue de sourds	63
Le conflit avec la géologie.....	74
De la médecine religieuse	
à la médecine profane.....	79

Dolorisme et apologie de la souffrance.....	81
De la compatibilité entre science et croyance	89
Seuls au monde ?	98
 Méprisée ou vénérée :	
la femme dans la religion	105
Fichu foulard.....	114
Le « sexe faible »	118
Les sorcières boucs émissaires.....	123
Un mépris universel	127
Le denier du cul(te).....	130
Priée de se taire	137
 Nouvelles religions, sectes, intégrismes :	
tout change, rien ne change.....	141
Modernité, quand tu nous tiens.....	142
Dérives sectaires	144
La mormonerie	149
Chers amishs	152
Jéhovah m'est témoin	154
La clique de la Dianétique	155
Au-delà du Raël	159
Prendre des messies pour des lanternes	161
Le fondamentalisme libéral à l'américaine	163
Business is business :	
les supermarchés de la foi.....	166
Les effets pervers de la modernité	168
Les fous de Dieu sont partout	172
État de choc.....	178

Un fort syncrétisme.....	181
Croire à perdre la raison	183
La nébuleuse mystico ésotérique ou la vengeance de l'irrationnel	185
Chassez le surnaturel, il revient au galop	187
La franc-maçonnerie aux premières loges	189
Astrologie : la grande supercherie	193
La double confrontation.....	196
New Age, New Illusion	202
En attendant l'Apocalypse... ..	205
Esprit, es-tu là ?	207
Quand les miracles font leur apparition.....	211
Merveilleux miracles	212
L'industrie Lourdes du miracle	218
Et ailleurs ?	220
Religion et politique :	
je t'aime. Moi non plus.....	225
Divin ? De quel droit ?.....	229
La fin de l'idylle	231
Plus jamais ça !	241
Mes bien chers frères	244
Russie : le réveil de l'orthodoxie	249
Retour aux évangiles.....	252
De l'austérité des monastères aux fastes des religions.....	255
L'apologie du renoncement	256
Vers la « vérité absolue ».....	260

L'habit ne fait pas le moine.....	261
Le Vatican, un état à part	263
De la richesse de l'Église des pauvres	265
Allah est grand et le dollar est son prophète	267
Vœu de pauvreté ?	270
Dieu existe on line	273
Catho.com	274
Prophete.com	279
Multiconfession.com.....	281
Cliquez et vous croirez.....	284
Plaidoyer pour un néo-humanisme laïc	287
Philosopher ?.....	290
Loué soit l'humanisme.....	297
La messe est dite.....	303
Promettre pour soumettre.....	305
Dieu n'est pas mort, il bouge encore	308
Spirituel, mais pas drôle.....	311
Le bon Dieu ?.....	313
Bénie soit la philosophie	315
Dieu merci, je ne suis pas croyant !	321

Avant-propos

Ni Dieu, ni prêtre, ni personne pour nous soumettre, certes, mais ni pamphlet, ni réquisitoire pour autant. Un plaidoyer bien mené et incisif devrait suffire à disqualifier la tentation de croire en une entité divine. C'est pourquoi le présent ouvrage se donne pour ambition, avant d'en souligner les méfaits, les dérives et les dangers, de comprendre les raisons pour lesquelles les religions, les croyances et les spiritualités, possèdent une force d'attraction suffisante pour perdurer à notre époque.

On nous fera d'ores et déjà remarquer que l'interrogation fondamentale reste celle de l'existence ou non de Dieu. Il est d'ailleurs significatif que toutes les religions soient basées sur l'existence d'un être suprême qu'on ne peut, par définition, ni démontrer ni réfuter. Difficile d'en faire l'économie dans la mesure où chacun de nous, un jour ou l'autre, doit s'y confronter au cours de sa propre existence en se posant à lui-même « *la question de Dieu* » (si Dieu existait, la question n'aurait pas lieu d'être). Considérons dès à présent qu'il s'agit d'un problème purement individuel, mais prenons soin parallèlement

de différencier la spiritualité qui évolue dans la sphère du privé au contraire de la religion qui possède une dimension collective et relève d'une communion de croyance. Quant à la fameuse formule lancée par un personnage de Dostoïevski « *Si Dieu n'existe pas, tout est permis* », soulignons d'entrée combien elle s'avère fallacieuse dans la mesure où elle présuppose que la religion détiendrait le monopole des valeurs morales et de la sagesse, ce qui, à l'évidence, ne résiste pas à l'analyse. Aussi, au jugement d'Yvan Karamazov préférons-nous l'opinion de Woody Allen : « *Je ne sais pas si Dieu existe. Mais s'il existe, j'espère qu'il a une bonne excuse.* »

Pour autant, loin de nous l'idée de livrer les croyants au bûcher sans autre forme de procès. Il va de soi que toutes les religions sont respectables dès lors qu'elles n'interfèrent pas avec notre liberté et qu'elles ne pratiquent pas un prosélytisme militant, destiné à nous convaincre de gré ou de force. Or, sachant qu'une Église n'est rien de plus qu'une secte qui a réussi, voici déjà que les trois grandes religions monothéistes, ces multinationales de la religion, tombent le masque. En tant que croyant, puisque j'estime détenir la « *Vérité* », il est de mon « devoir » de la faire partager, si ce n'est même de l'imposer à autrui par tous les moyens, fussent-ils coercitifs. Heureusement, tous les croyants ne se sentent pas investis d'une telle mission – sinon, ce seraient tous des fanatiques – mais nous prétendons qu'ils y tendent de par la nature même de leur conviction, et cela en fonction du degré de tolérance qu'ils affichent vis-à-vis de ceux qui ne partagent pas leur foi. Remarquons que, pour leur part, l'agnostique et l'athée ne se sentent aucunement dans l'obligation de

convaincre leurs prochains. Non prise de position pour l'un, non croyance pour l'autre, ils s'en accommodent tant bien que mal jusqu'à éventuellement regretter – se maudire ? – de ne pas avoir la foi. Reconnaissons-le volontiers, il s'avère beaucoup plus confortable de croire en Dieu et en ses sécurisantes promesses d'au-delà, de paradis et d'éternité, que de s'y refuser. Bref, comme le disait André Gide, « *Il est bien plus difficile qu'on ne croit de ne pas croire à Dieu* ». À nous de prouver que, si toute religion dispose d'un puissant potentiel d'attraction auquel il est facile de s'abandonner corps et âme, toute résistance est loin d'être inutile.

Il ne nous appartient pas ici de prétendre que les espérances distribuées aux hommes par la religion sont illusoires puisqu'il n'existe aucun moyen de le savoir, mais plutôt de souligner combien une vie d'homme ne saurait se résigner à l'attente d'une autre vie, aussi paradisiaque et mirifique soit-elle. C'est pourquoi il nous paraît légitime de réhabiliter le doute, comme le soulignait déjà en son temps Emmanuel Kant : « *On mesure l'intelligence d'un individu à la quantité d'incertitudes qu'il est capable de supporter.* » La réalité s'avérant toujours moins séduisante que le rêve, il faut reconnaître que le doute mène souvent à un état d'inquiétude plus ou moins bien géré par l'individu. Or, même s'il apparaît difficile à vivre, le doute s'avère néanmoins stimulant dans la mesure où il nous contraint à nous interroger. Douter, c'est donc être vigilant et ne pas prendre au mot la « *parole divine* ». Pour une simple question d'équilibre, voire de salubrité mentale, il nous paraît plus sain d'être habité par le doute que d'être nourri de certitudes.

Reste donc que la religion nous persuade de supporter nos maux terrestres en leur donnant du sens. Plus encore, elle les légitime en nous faisant miroiter l'accès à la félicité d'un bonheur éternel. En nous abandonnant à cet espoir, voici que nous nous déresponsabilisons. Nous gommons toute velléité de rébellion contre ce destin qui nous a fait ce que nous sommes et contre le pouvoir qui nous maintient dans cet état. Nous touchons ici à la collusion historique entre la religion et le politique, et nous verrons que leurs liaisons, d'ailleurs beaucoup plus souvent pacifiques que tumultueuses et conflictuelles, ont permis à leurs « représentants terrestres » de se partager très largement le pouvoir dans toutes les civilisations.

Stratégie ô combien efficace que de réfuter toute responsabilité politique tout en pesant fortement, mais en coulisses, sur les décisions des plus hautes instances dirigeantes. Si pour nous, occidentaux du XXI^e siècle, ces méthodes nous semblent appartenir à une époque révolue, n'oublions pas pour autant que, sous une forme ou sous une autre, les religions ont influencé l'Histoire de l'humanité en inspirant autant l'organisation intérieure des états que leur politique extérieure. Une main mise qui, hélas, perdure encore aujourd'hui, ici ou là, au grand jour, et pas si loin de nous.

Aussi, au moment où le christianisme semble, en Europe du moins, accuser un déclin matérialisé par une désaffection de la pratique et une crise des vocations, il convient de se demander pour quelle raison la religion catholique n'est plus en odeur de sainteté et, parallèlement, pourquoi les islamistes

fondamentalistes font une entrée explosive sur le devant de la scène internationale.

De fait, si le processus de sécularisation des sociétés a eu pour effet de faire reculer les religions, il va de soi que ce phénomène ne signifie en aucun cas la fin du religieux mais bien plutôt, mondialisation oblige, une transformation du lien traditionnel entre culture ancestrale et religion. Faute de s'être un tant soit peu remise en question, la religion catholique a été dépassée par cette mutation accélérée et a laissé la porte ouverte à toute une flopée de nouvelles religions qui n'en demandaient pas tant. Alors, déculturation, désarroi, désenchantement, désillusion... nombreux sont aujourd'hui ceux qui ne savent plus à quel saint se vouer et bricolent dans leur coin une sorte de patchwork spirituel, certes bigarré de multiples influences, mais surtout caractéristique d'une démarche individuelle fort éloignée des courants religieux traditionnels.

Interroger le besoin de croyance, c'est aussi se demander si l'on peut vivre – et comment ? – sans religion. Certes, on ne se convertit pas à l'athéisme, on ne fait qu'adhérer à l'idée, mais sachant que la non religion peut devenir, livrée à son paroxysme, religion elle-même, nous nous garderons donc soigneusement de verser dans un « athéisme » stérile.

En célébrant la victoire – définitive ? – des Lumières sur l'obscurantisme, dès lors délivré à la fois de l'imposture religieuse et du mythe du progrès, notre plaidoyer final devrait nous inscrire dans un humanisme lucide, une morale basée sur des valeurs d'ouverture et de tolérance, avec l'objectif de tendre à une sagesse eudémoniste. Vis-à-vis des sirènes et des

artefacts de la religion, l'émancipation est peut-être à ce prix. Mais l'émancipation engendre de facto une nouvelle ouverture parfois encombrante à gérer, une ouverture en forme de point d'interrogation que Julia Kristeva désigne par « *les voies risquées de la liberté* ». Que faire, en effet, de tout cet espace ? Par quoi faut-il remplacer la religion et, plus encore, pourquoi chercher à vouloir la remplacer ? Autant de questions auxquelles nous tenterons d'apporter, avec modestie et humilité, pistes de réflexion et embryons de réponses.

*« Quand on ne sait pas où l'on va,
il faut se souvenir d'où l'on vient. »*

Proverbe africain

De la croyance à la religion

Si nous faisons un bond de cent mille ans en arrière, si nous revenons au temps de l'homme primitif pour tenter de nous replonger dans son environnement, de nous replacer dans le contexte qui est le sien, il va de soi que le monde l'entourant s'avère non seulement inquiétant, menaçant, mais aussi, par beaucoup de côtés, tout simplement terrifiant.

Confronté à *« l'écrasante surpuissance de la nature »* (Freud), livré à un environnement dangereux, violent, hostile et cruel, notre ancêtre paraît bien fragile et dépourvu. Son quotidien est traversé d'étranges, d'imprévisibles et de mystérieux événements sur lesquels il n'a aucune prise, et encore moins d'explication. Face à l'incompréhensible, le voilà désemparé : il sait qu'il ne sait pas, donc il ne peut qu'interpréter. Son environnement l'angoisse, son univers le dépasse. Dès lors, comment pourrait-il appréhender des phénomènes naturels tels que le tonnerre, la foudre ou les éruptions volcaniques, les tremblements de terre ou encore les tempêtes, autrement qu'en attribuant les éléments déchaînés à des puissances

inconnues : magie, esprits, colère divine... En l'absence de toute explication, de tels phénomènes se chargent inévitablement d'un profond mystère. Comment expliquer l'inexplicable ? Occupé à survivre dans ce chaos apparent, notre primitif n'en est pas moins amené à se poser des questions sur son existence et sur sa place dans l'univers. De ce point de vue, la peur et l'ignorance offrent un terrain on ne peut plus propice et fertile à l'irruption du surnaturel.

Les ethnologues admettent communément que la conscience de la mort, celle qui caractérise un niveau de conscience supérieur et qui est en cela constitutive de l'humanité, se trouve à l'origine du fait religieux. L'homme de Néandertal, pour ne citer que lui, enterre intentionnellement certains de ses morts, vraisemblablement ceux bénéficiant d'un statut supérieur au sein du groupe. Datées d'il y a 100 000 ans et attribuées aux Paléanthropiens, ces sépultures et ces premiers rites funéraires témoignent déjà d'une recherche spirituelle. Les dépouilles sont souvent accompagnées de dons offerts à des forces surnaturelles et destinés à faciliter le passage des défunts dans l'au-delà. De tels rites expriment à leur façon les premières questions des hommes dans leur rapport au monde, à la nature, et nous renseignent sur leur capacité à se projeter dans l'avenir. Ces prémices d'expression religieuse qui évoquent les forces de la nature dans une version sacralisée se trouvent à l'origine de l'animisme. Peu à peu, au fil des millénaires, les mythes se font plus élaborés et les hommes inventent des récits où il est question de divinités invisibles, à l'origine du monde. Par des prières, par des sacrifices et des cérémonies, il s'agit

de rendre hommage aux divinités, de s'assurer leur protection, de s'attirer leurs bonnes grâces et, peut-être plus encore, d'éviter leur colère.

Alignement d'ossements, ossements décorés, silex, sépultures garnies d'objets, offrandes de nourriture, pattes d'animaux, ocre assimilé au souffle vital, traces d'opérations rituelles... de telles mises en scène témoignent d'une spiritualité balbutiante, certes, mais réelle, comme le confirme André Leroi-Gourhan : « (-) *Les néanderthaliens ou les premiers représentants des formes voisines de l'Homo sapiens ont pratiqué la sépulture dans des formes parfois complexes.* »¹

Pour les anthropologues, le rite funéraire est bien l'indice qui signale non seulement l'émergence d'une certaine forme de culture, mais aussi celle d'un sentiment religieux permettant de distinguer l'humain des autres anthropoïdes.

Alors, incantations, magie, sacrifices, s'il paraît abusif de parler de religion paléolithique, il n'en reste pas moins vrai que nos ancêtres se sont livrés à des pratiques similaires à celles qui existent encore dans les dernières – mais rares – tribus primitives contemporaines. Cela étant, la notion de religion n'a guère encore de sens à cette époque puisqu'elle ne fait qu'accompagner l'ensemble des autres activités humaines sans s'en différencier réellement.

Il faut attendre l'âge néolithique (âge de la pierre polie) pour qu'apparaissent des religions institutionnalisées, avec leurs figures humaines, leurs prêtres et leurs structures architecturales spécifiques. Il apparaît donc que l'émergence de la religion, avec une ancienneté supposée d'une dizaine de millénaires,

constitue un phénomène relativement récent à l'échelle de l'histoire humaine. La voilà liée aux débuts de la sédentarisation et aux premières tentatives de contrôle humain sur la nature environnante. À cette même époque, l'homme passe de l'économie primitive de chasse, de pêche et de cueillette, à une économie agricole et aux premiers élevages. Le regroupement de masse, la mise en commun des techniques, la reconnaissance de la hiérarchie et une organisation structurée annoncent et vont bientôt inaugurer les premières civilisations.

Mais d'où vient donc ce niveau de conscience supérieur qui amène l'homme préhistorique à mieux exploiter son cerveau, à tenter de dominer son environnement et, parallèlement, à découvrir la spiritualité ? Dans les années cinquante, Teilhard de Chardin l'avait déjà attribué à un accroissement de la complexité des structures nerveuses, autrement dit à l'évolution et à l'augmentation de la capacité du cerveau humain. Cette hypothèse lui vaudra les foudres du Vatican et l'inscription à l'Index de ses ouvrages, le Saint Siège se faisant fort de défendre les esprits, surtout ceux des jeunes, contre les thèses déviationnistes développées par le jésuite paléontologiste. Grossière erreur du Vatican puisque Teilhard de Chardin s'inscrit dans une optique à la fois évolutionniste et spiritualiste, cherchant plutôt, au contraire, à gommer l'opposition entre science et foi catholique.

Partout dans le monde, en l'absence de tout contact, les peuples primitifs vont se rejoindre autour d'une similarité de croyances et de rites, confirmant ainsi l'universalité du sentiment religieux. Quel que soit le continent sur lequel les fouilles archéologiques ont

révélé des sépultures, la similarité de la démarche spirituelle s'avère évidente. C'est comme si les religions émergentes, pourtant isolées les unes des autres, avaient connu un même parcours, une même perception des mystères de la nature, de la vie et de la mort et, plus encore, en avaient livré une interprétation somme toute assez identique. Même évolution, même symbolique, il est frappant de constater que cette religion « *première* » se manifeste sur tous les continents suivant le même schéma et une recherche de sens tout à fait comparable.

Depuis qu'il est capable de réfléchir à sa condition et à sa place dans l'univers, autrement dit depuis l'émergence de sa conscience (se penser, penser la nature et travailler à la maîtriser), l'homme n'a donc cessé de se poser la question du sens de son existence, de la fugacité de sa vie et de l'inéluctabilité de sa mort. Au fur et à mesure de sa lente évolution, dès la préhistoire, il n'a de cesse de composer avec la nature avant de tenter de la soumettre et, plus tard, de prétendre la dominer. L'élaboration de l'outil, la chasse, la maîtrise du feu, son esprit de découverte le conduisent à « *conquérir* » de nouveaux territoires pour lesquels il est loin d'être biologiquement préparé. À chaque fois, il s'agit de s'adapter en défiant des lois apparemment intangibles, de les mieux comprendre à défaut de pouvoir les maîtriser. Acquis les uns après les autres, ses succès élargissent son emprise effective sur le monde mais ne répondent pas aux questions qu'il est amené à se poser sur des phénomènes qui demeurent inexplicables. Donner du sens se révèle, dès lors, obligatoire.

Homo religiosus

Quelles que soient les périodes, les civilisations et les cultures, quels que soient son lieu et son cadre de vie, l'homme répond à son besoin spirituel en s'inventant des esprits, des divinités, des superstitions, un monde surnaturel seul capable à ses yeux de fournir des réponses potentiellement satisfaisantes à ses interrogations, c'est-à-dire susceptibles d'apaiser ses angoisses. Aux dieux qu'il a créés de toutes pièces, il s'est entièrement soumis, implorant leur indulgence et s'attachant leurs grâces par toutes sortes de prières, de rituels, de dons et de sacrifices. Ce que l'on désigne sous le terme un peu fourre-tout de religions primitives s'inscrit à l'intérieur de ces processus complexes.

Nos ancêtres les hommes préhistoriques croyaient-ils en un au-delà au point de s'attacher à faciliter le passage de leurs défunts dans un autre monde ? Il y a tout lieu de le croire. C'est en tout cas la thèse développée par le théologien luthérien Rudolf Otto qui désignera ce concept de sacré originel sous le terme de « *numineux* ». Un sentiment du sacré constitutionnel de l'espèce humaine et dans lequel il s'autorise à identifier l'essence même de la religion.

Selon D'Holbach, l'un des premiers philosophes clairement athées, seule la peur suscitée par les puissances imaginaires est responsable de l'attitude religieuse : « *L'homme n'est superstitieux que parce qu'il est craintif, il ne craint que parce qu'il est ignorant.* » Et le baron d'Holbach d'ajouter : « *Demandez à un sauvage ce qui fait marcher votre montre, il vous répondra : « c'est un esprit ».*

Demandez à nos docteurs ce qui fait marcher l'univers. Ils vous diront : « c'est un esprit »².

Face à la nature qui les effraie, face aux mystères qui les assaillent, face aux difficultés qu'ils éprouvent et aux dangers qui les guettent au quotidien, l'alternative s'avère simple pour nos ancêtres. Soit ils s'affligent de devoir vivre cette souffrance et s'abandonnent à la fatalité, soit ils s'investissent dans la figure de l'espérance. Il est clair que cette dernière voie ouvre toute grande la porte à une multitude de croyances dominées par le surnaturel.

Spiritualité, religions balbutiantes, tandis que les esprits vont bientôt laisser leurs places aux dieux, le cadre dans lequel s'effectue cette première démarche n'a encore ni prêtres ni hiérarchie religieuse pour la guider et la diffuser alentour. La fonction religieuse ne s'est pas encore spécialisée.

Les formes religieuses primitives

Animisme, fétichisme, totémisme et chamanisme sont reconnus pour constituer les formes religieuses les plus anciennes de l'humanité, auxquelles il convient d'ajouter les mythologies (Sumer, Babylone, dieux égyptiens, romains et grecs). Variées et souvent dotées de particularismes locaux, ces premières formes ne représentent pas une religion particulière mais participent plutôt d'un même état d'esprit. D'une façon ou d'une autre, elles cherchent à répondre aux questions essentielles sur le sens de la vie, proposant en particulier des récits mythologiques ou des logiques d'espérance face à la peur de la mort et au pourquoi de l'existence. Toutes ces croyances ou presque font le récit de la naissance du monde, des actions des dieux

dans leurs rapports aux hommes, évoquant en des sens diversifiés, l'au-delà, la vie éternelle, la réincarnation, la résurrection, l'immortalité, l'éternité ou encore la fin du monde.

L'animisme – c'est-à-dire le fait d'attribuer des qualités humaines et de donner une âme à des êtres non humains, des objets inanimés ou des phénomènes naturels – constitue un trait commun à toutes les religions primitives. Pour l'animisme, le monde est habité par des forces spirituelles, des esprits pouvant être bons ou mauvais. Il s'agit là d'un ensemble de croyances autour des notions primordiales de sacré et d'interdit, conduisant à la superstition et à la magie, et cela à partir de traditions transmises oralement. À l'instar du sociologue Edward Burnett Tylor, on peut voir dans l'animisme la forme primitive ayant engendré toutes les religions, le premier stade de religiosité humaine. Selon Burnett Tylor, la croyance en une âme immatérielle et subsistant après la mort se trouve à l'origine de toutes les religions. Reste que l'animisme est moins une croyance qu'une ontologie, une façon de concevoir et d'organiser la perception du monde.

De son côté, le chamanisme a toujours posé problème aux anthropologues. En tant que spiritualité centrée sur la médiation entre les êtres humains et les « esprits de la nature », le chamanisme se base sur la notion d'échange, notamment lors de la transe et de son expérience extatique de « contact » avec les esprits. Rangé par Marcel Mauss dans la catégorie « magie », il se place plutôt au cœur du sacré pour Mircea Eliade dans son ouvrage *« Le Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase »*, tandis que

Claude Lévi Strauss lui dénie toute aura spirituelle. Parce qu'il prétend offrir « *une conscience élargie de la réalité* », le chamanisme a, depuis quelques décennies, retrouvé une nouvelle jeunesse avec les mouvements New-Age et les médecines alternatives.

Quant au fétichisme, à savoir l'adoration d'objets ou d'éléments, la vénération d'animaux ou de génies invisibles, il peut être considéré comme une forme de religion intégrant des vertus divines à des choses ou à des êtres. « Culte puéril » pour Charles de Brosses, idolâtrie pour David Hume, il reste que, d'une façon ou d'une autre (statues, reliques, icônes), toutes les religions ont utilisé et emploient encore des formes de fétichisme, et cela même si elles condamnent officiellement tout recours à l'idolâtrie.

Le totémisme, pour sa part, est souvent présenté comme une religion primitive dans la mesure où il se trouve au cœur des rituels. Il perçoit et distingue des ressemblances physiques entre les humains et les non humains, s'appuyant sur une relation élaborée entre une tribu et une espèce naturelle, généralement animale. Il est vrai que les mythologies et religions des peuples primitifs restent dominées par la nature et, plus encore, par l'animalité. Rien d'étonnant à cela : proche de l'homme dans son comportement, évoluant dans le même univers, l'animal symbolise un être à la fois identique et différent que l'homme primitif, dans un premier temps, cherche à maîtriser à travers la chasse, ses périls et ses défis. Une occupation certes liée à la survie du groupe, mais aussi une activité lui demandant réflexion, stratégie et intelligence.

Religions antiques et polythéistes

Dans l'Égypte ancienne, divinités et figures protectrices (Horus et son œil fétiche, le dieu solaire Rê, source de toute vie, Amon, le dieu intelligent, Isis et Osiris...) soutiennent le règne des pharaons. Vénérés pour être les intermédiaires entre les simples mortels et les dieux, les pharaons leur dédient temples et constructions prestigieuses pour maintenir leur pouvoir et s'inscrire dans l'Histoire. Les égyptiens pensent que tous les événements sont régis par les dieux et, pour s'attirer leurs bonnes grâces, leur font de nombreuses offrandes.

Le polythéisme égyptien se complexifie progressivement et les cultes ne peuvent se satisfaire des rites et des sacrifices opérées individuellement, pas toujours dans « les règles de l'art ». Au moment où la religion s'étend et se collectivise, l'intercession d'un professionnel des dieux se fait indispensable. C'est donc pour suppléer les pharaons qu'interviennent désormais les prêtres, responsables du culte divin, médiateurs entre le monde d'ici bas et le monde d'en haut. Caste privilégiée et fortement hiérarchisée, piliers de la société, les prêtres accomplissent des tâches spécialisées comme les rites quotidiens et les cérémonies. Des prêtres de base, les ouêbs, jusqu'au grand prêtre, il leur faut savoir maîtriser la langue des hiéroglyphes, posséder de solides connaissances en théologie, astronomie, mathématiques, droit et médecine. Non seulement le prêtre devient le seul à être habilité pour conduire officiellement les rites et les cérémonies, mais il assoit son pouvoir en proclamant la prêtrise héréditaire.

Parallèlement, le temple devient la maison symbolique du dieu. C'est là que se déroulent les rites collectifs qui participent à entretenir la cohésion sociale. Ouverts à tous dans un premier temps, les temples se ferment bientôt au peuple, finalement indigne de voir les statues habitées par les dieux, et deviennent ainsi des espaces clos et fermés aux fidèles. La religion se fait élitiste, mais de nouveaux clercs, sortes d'intermédiaires entre les prêtres et le peuple, sont désormais chargés de maintenir le contact avec les égyptiens de base.

On assiste donc là à un début de centralisation de la religion et, par voie de conséquence, à une moralisation de la vie sociale et publique : *« C'est à partir des temples où se construit le dogme que les premiers codes moraux sont formulés. Toutes les contraintes, tous les interdits sont en effet censés avoir été promulgués par les dieux qui ont en même temps indiqué aux hommes la conduite juste. »*³

La faute est non seulement un péché vis-à-vis des dieux mais elle est en même temps antisociale. Les bonnes conduites à suivre se généralisent à travers des codes qui confirment le lien inextricable entre vie citoyenne et vie spirituelle, justice des hommes et justice divine. L'idée de culpabilité fait son apparition et les prières de repentir implorent le pardon. De ce point de vue, le sacrifice d'animaux (bovins, ovins, porcins) est monnaie courante et sert aussi à des fins expiatoires.

En Grèce comme à Rome, il n'existe pas de texte sacré. Les récits et les mythes ne prétendent pas dire la vérité et les Anciens n'ont pas conscience d'être polythéistes. Les dieux occupent des domaines attitrés

et complémentaires, chaque communauté organisant son propre panthéon, différent de celui vénéré par la communauté voisine, dans une autre cité.

Si les esprits étaient jusqu'à présent désignés par leurs fonctions (soleil, tonnerre, foudre, arbres, animaux...), les dieux antiques reçoivent maintenant des noms à l'image des hommes qui vont ainsi perpétuer, à travers leurs propres noms, leur identité individuelle, familiale et sociale, signant ainsi autant leur ascendance que leur descendance.

En l'absence, là aussi, de dogmes clairement établis et de textes sacrés, les romains pratiquent leur religion en suivant les règles établies par leurs ancêtres. Ils désignent leurs pratiques sous le terme de « *sacra* » (les choses sacrées, tout ce qui relève des dieux). L'appellation désigne à la fois les rites destinés à honorer les dieux, la divination et l'interprétation des signes que leur envoient les dieux à travers les auspices et les présages. Toute la mythologie romaine s'articule autour des mythes propres à la civilisation (Romulus et Remus, mais aussi Enée). Contrairement aux grecs et aux égyptiens, les romains ne produisent pas de statues de leurs dieux. À la tête de la hiérarchie divine se trouve Jupiter, dieu souverain, accompagné des autres dieux majeurs Junon et Minerve qui forment à eux trois la fameuse triade capitoline. Puis viennent ensuite Mars, Venus, Vesta et Janus. Comme les grecs, les romains s'adressent à leurs dieux en respectant leurs domaines de prédilection. Le nombre de divinités n'est pas figé, il évolue au gré des besoins. Le panthéon romain comprend également des êtres d'origine humaine, les « *divis* », à l'image de certains empereurs divinisés après leur mort. Les flamines, prêtres romains, sont

chargés du culte de ces nouveaux dieux. À Rome, la divination fait partie de la religion autant dans la sphère publique (la prise des auspices par les augures) que dans celle du privé (devin, prophète, magicien, haruspices), deux domaines auxquels il convient d'ajouter les prodiges, à savoir l'examen des signes envoyés par les dieux à travers, notamment, l'interprétation des vols d'oiseaux. Comme dans les autres religions, les rituels sont destinés à s'attirer la faveur des dieux. Les sacrifices humains, pour leur part, n'ont lieu qu'en temps de guerre. Les victimes, généralement des couples gaulois ou grecs, sont ensevelies vivantes.

A la fin de la République, les dieux romains sont peu à peu assimilés à certains dieux grecs : Junon devient l'équivalent de Héra, Diane d'Artémis, etc... Les Romains adoptent aussi quelques dieux grecs dont Apollon. Mais, à cette époque, la religion romaine emprunte davantage à des cultes orientaux d'origine plus lointaine que la Grèce.

La religion grecque que l'on confond trop souvent avec la mythologie est basée sur les douze dieux et déesses de l'Olympe. Elle ne s'appuie sur aucune révélation, ne possède ni textes sacrés, ni dogme, ni Église, et ne dépend pas d'une hiérarchie ecclésiastique. Dans la Grèce antique, le sentiment religieux n'émane pas de l'individu, c'est la cité tout entière qui constitue le cadre de la dévotion. Toutes les cérémonies civiques sont empreintes de religion, dans la famille comme dans la cité. Alors que leur objectif consiste à se distinguer des barbares, les grecs vivent dans une pluralité de communautés politiques distinctes, organisées en de nombreuses organisations rituelles se prévalant, pour chacune d'elles, d'un

rapport spécifique au panthéon local. En tant que conduite religieuse, la piété ne possède pas un caractère défini et rigide. Sa source est à rechercher dans l'inspiration des poètes (Homère, Hésiode). Dotés de pouvoirs surhumains, les dieux grecs ne sont concernés ni par la mort ni par la vieillesse. Immortels et éternellement jeunes, ils restent néanmoins proches des hommes puisque, comme eux, ils sont censés connaître les affres de la souffrance, du désir et de la peine. Ils partagent d'ailleurs avec les hommes la même origine, à savoir Gaïa, l'ancêtre terre, mère à la fois des dieux et des simples mortels. Si les grecs restent persuadés qu'ils doivent tout aux dieux, ils célèbrent aussi leurs héros, de simples hommes érigés en demi-dieux, vénérés pour leur bravoure au combat ou leurs prouesses à la guerre.

Les pratiques divinatoires enseignent aux grecs ce qu'ils doivent faire ou, au contraire, s'abstenir d'effectuer. Épidémies, sécheresses, mauvaises récoltes, autant de raisons de consulter un oracle, comme l'est, de façon générale, toute question nécessitant une prise de décision. Les sacrifices précèdent la consultation des prophètes et, plus encore, de la pythie, sorte de prophétesse possédée par Apollon. En transe, mais ne proférant ni cris ni hurlements comme la Sibylle, la pythie devient le porte-parole du dieu dont elle se fait l'interprète avant de sombrer dans l'inconscience.

Dans les entrailles des animaux sacrifiés et bientôt dans les étoiles, on cherche des signes et des messages adressés par les dieux aux humains. Les premiers relevés astronomiques, d'origine mésopotamienne, datent de 5000 ans avant notre ère. Ils accompagnent et

vont faire progresser notablement l'étude des mathématiques.

Au bout du compte, qu'ils soient égyptiens, romains ou grecs, les dieux sont nombreux et ne sauraient satisfaire le désir de croyance des hommes en un dieu suprême, père de tous les dieux. Un dieu qui disposerait du pouvoir infini, un dieu tout puissant : le dieu des dieux.

Des religions en évolution

Esprits invisibles, génies, âmes, divinités, rites, cérémonies, morale... les ingrédients de la religion sont partout les mêmes. Mais à partir d'une seule et même recette, on sait combien les résultats peuvent s'avérer sensiblement différents, quand ils ne varient pas à l'infini. Toutes les religions primitives auraient-elles donc une même matrice, un monothéisme originel qui se serait perdu puis retrouvé avec la révélation divine et le déclin des religions polythéistes ?

Dans son ouvrage « *Histoire naturelle de la religion* » (1757), David Hume devait substituer à la théorie du monothéisme primitif celle du polythéisme originel. Un peu plus tard, au 19^e siècle, Benjamin Constant reprenait la thèse en divisant l'histoire religieuse de l'humanité en trois âges – fétichisme, polythéisme et théisme – conception qui allait être ensuite confirmée et approfondie par Auguste Comte.

Le monothéisme originel, c'est aussi la thèse soutenue par Emmanuel Anati⁴. À partir d'Homo sapiens, il identifie ces trois facteurs concomitants que sont la création de l'art visuel, le développement d'un langage articulé et la structuration d'une religion comme étant à la source d'une matrice primitive

universelle, diversifiée par la suite en de multiples systèmes religieux. Reste que, si les avis se sont partagés sur cette question, les historiens s'accordent aujourd'hui à distinguer trois grands types de religions : les religions « primitives » (orales), les religions polythéistes et les religions monothéistes, dites « religions du salut », apparues quelques millénaires après la révolution néolithique.

Après n'avoir existé dans la religion qu'à travers et pour le groupe, les hommes commencent à intégrer dans leurs croyances leur salut individuel. Par l'intermédiaire de leurs prophètes, les anciens hébreux sont les premiers à ouvrir la voie au monothéisme. En Grèce, les grands philosophes classiques renouvellent complètement le système de pensée occidental en l'ouvrant à la raison. De l'Occident au Moyen orient, de l'Inde avec le Bouddha ou encore de la Chine avec Confucius, une véritable révolution a lieu *« contre l'ordre établi par les orthodoxies religieuses qui dominent leur époque (-), en vue de l'édification de nouvelles civilisations en lieu et place de celles qui, brutalement, se sont révélées insuffisantes pour répondre aux aspirations de l'homme nouveau qui est en train de naître »*.⁵

Qu'il s'agisse de Thalès ou de Socrate, de Pythagore ou d'Héraclite, de Platon ou d'Aristote, tous les philosophes grecs critiquent les dieux frivoles, inconstants et débauchés, mais ils exercent ces critiques en ordre dispersé. Chacun possède sa propre conception du divin, en fonction de la métaphysique qu'il expose et de la morale qu'il défend.

Comme le souligne Francis Wolff, il s'avère légitime d'identifier déjà ici *« tous les ingrédients conceptuels et problématiques de la théologie*

*rationnelle ultérieure, mais jamais totalisés en un corps systématisé de doctrine prenant Dieu pour objet, (-) peut-être faute d'une révélation ou d'un texte sacré ».*⁶

Points de vue

L'étude des religions primitives a conduit nombre de philosophes, aussi bien antiques comme Platon et Aristote, que modernes à l'instar de Hegel et de Bergson, à s'interroger sur l'existence d'un principe premier, Dieu devenant dès lors la condition sine qua non de l'existence de toute chose. Avec l'émergence des sciences humaines, et plus encore de l'anthropologie religieuse, l'accent est mis désormais sur le sens de la religion. À mesure que ces sciences humaines se développent et se spécialisent, des interprétations diversifiées voient le jour, se complètent, se répondent, se confrontent et, parfois, s'affrontent.

Considéré comme l'un des fondateurs de la sociologie et créateur de la philosophie positiviste qui fait toute confiance au progrès et à la rationalité scientifique, Auguste Comte est aussi l'initiateur du positivisme religieux, une « *religion de l'humanité* » s'appuyant sur trois notions : l'altruisme, l'ordre et le progrès. Pour Auguste Comte, les sociétés ont besoin de religion parce qu'elles ont besoin d'un pouvoir spirituel basé sur une hiérarchie des mérites. C'est pourquoi son positivisme religieux fait de lui beaucoup plus un moraliste qu'un humaniste athée : « *Toute éducation humaine doit préparer chacun à vivre pour autrui, afin de revivre dans autrui.* »⁷

Dans « *Les formes élémentaires de la vie religieuse* », en s'appuyant sur les aspects primordiaux de la religion (anciens Polynésiens et Aborigènes australiens), Emile Durkheim écarte l'animisme dans la mesure où celui-ci n'opère pas de distinction entre sacré et profane. Pour lui, c'est de l'effervescence du groupe que naît l'idée d'une force supérieure potentiellement capable de devenir une religion. Résultant d'une transe collective, l'âme du groupe prend forme sous la représentation d'un esprit, éventuellement personnifié par un totem. Selon Durkheim, la religion naît du collectif qui se trouve lui-même à la source de la religion. Dans la mesure où la religion primitive, au-delà du fait d'incarner des forces surnaturelles, opère un pouvoir coercitif sur l'individu, voici qu'elle peut être considérée comme un facteur d'organisation sociale, une mise en ordre du monde : « *La religion n'est pas seulement un système d'idées, elle est avant tout un système de forces.* »⁸

Pour sa part, Max Weber devait comparer les systèmes de valeurs aux panthéons des cités antiques et à leurs dieux spécifiques. Son « *polythéisme des valeurs* » soutient que les jugements de valeurs ultimes (éthiques, esthétiques, politiques) ne peuvent prétendre à aucune forme de vérité ni d'objectivité. Par ailleurs, Weber adopte une typologie des formes d'autorité à partir de deux organisations religieuses distinctes : la secte, en tant qu'association marginale, et l'église, en tant qu'institution globale. C'est pourquoi, pour les représentants de la thèse classique, la religion peut être assimilée à un instrument d'intégration morale des individus et, plus encore, de légitimation de l'ordre établi.

À cette façon somme toute assez commune d'appréhender le phénomène religieux, Bergson devait ajouter une nouvelle dimension : une « *mystique* » inscrite dans tout individu, basée sur l'expérience de chacun et susceptible de faire passer les intérêts personnels avant ceux du groupe. Ce faisant, Bergson met l'accent sur un fait historique, celui de la désynchronisation entre la doctrine religieuse et son application concrète, l'écart entre l'inspiration de départ et l'institution d'arrivée.

Pour le point de vue anthropologiste, la religion doit donc être appréhendée comme facteur de pérennité du groupe. Sa fonction se trouve justifiée dans la construction du lien social qui induit coopération et solidarité entre les individus. Le besoin d'intégration – se faire accepter, jouer un rôle dans une logique d'imitation – pousse l'individu à accepter les normes de son groupe de référence et à les faire siennes.

Communément admise, cette interprétation ne mérite pas de plus amples commentaires, sauf à souligner qu'elle est incomplète et ne saurait à elle seule légitimer l'émergence des religions.

Reprenant le point de vue anthropologiste, le biologiste David Sloan Wilson va chercher les racines psychologiques de la religion dans une autre direction. Après avoir comparé des religions aussi différentes que le christianisme des origines et les cultes traditionnels de Bali, Wilson soutient que le besoin de croire correspond à un comportement sélectionné par l'évolution dans un but adaptatif.

Pour Wilson, face à un monde aussi imprévisible que chaotique, il n'est pas possible de s'en tenir aux

seules connaissances rationnelles pour faire les choix de survie. Par nécessité, l'homme se doit de faire appel aux croyances irrationnelles, à l'imagination et aux affects.

Freud : la religion comme illusion

À la source des religions, il y aurait donc une double origine nourrie de valeurs concomitantes. D'une part, une raison capable d'assurer la cohésion du groupe en secrétant et en cimentant du lien social et, d'autre part, une raison irrationnelle liée à un besoin de transcendance et de sublimation d'un réel jugé trop difficile à vivre, si ce n'est même à comprendre.

À ces interprétations, Freud va ajouter une nouvelle dimension en considérant que la religion s'apparente à une névrose et que, s'ils veulent quitter leur état d'infantilisme, les hommes doivent accepter qu'elle n'est qu'illusion. Mais, pour Freud, une illusion n'est pas nécessairement une erreur, il s'agit plutôt d'une « *croyance dérivée des désirs humains* », d'où la fameuse expression « se faire des illusions », avec tout ce que cela comporte de projection du désir idéalisé.

Dans « *Totem et tabou* », le premier des quatre essais qu'il va consacrer à la fonction de la religion, Freud va s'intéresser aux ressemblances entre les pratiques religieuses et les symptômes névrotiques. Pour comprendre le rôle des puissants interdits dans les sociétés primitives, Freud organise sa réflexion autour du chef de horde, tyran peu enclin à partager autant son pouvoir que ses femelles. C'est dans la mise à mort du chef assimilée au meurtre primitif du

père que Freud voit la naissance des religions. Dès lors, le lien social repose sur l'alliance des fils coupables du parricide. Au final, Dieu correspond à une figure paternelle idéale, un modèle identificatoire, un père à la fois craint et protecteur, aussi redouté que désiré, symbole du soutien et de l'affection dont les hommes ont besoin pour se construire : « *Dieu est le père exalté, la désirance pour le père est la racine du besoin religieux.* »¹⁰

La trame proposée par Freud explique à elle seule la naissance de la civilisation, l'interdit de l'inceste et l'origine de la religion avec ses éléments associés que sont le totem, le sacrifice et le culte des ancêtres. Une interprétation digne, selon Jean-François Dortier, des « *grandes mythologies classiques* ».

Pour Freud, la religion est donc « *psychotique* » parce qu'illusoire et hallucinatoire. C'est ainsi que, dans « *L'avenir d'une illusion* », en assimilant « *l'action des consolations religieuses à celle d'un narcotique* », Freud se rapproche de la vision de Marx sur l'effet anesthésiant et mystifiant de la religion.

Deux ans plus tard, avec « *Malaise dans la civilisation* », Freud précisera sa pensée sur la fonction de la religion : « *Sa technique consiste à rabaisser la valeur de la vie et à déformer de façon délirante l'image du monde réel, démarches qui ont pour postulat l'intimidation de l'intelligence. À ce prix, en fixant de force ses adeptes à un infantilisme psychique et leur faisant partager un délire collectif, la religion réussit à épargner à quantité d'êtres humains une névrose individuelle.* »⁹

Si Freud reconnaît combien les idéaux religieux participent à créer du lien social et renforcent la

communauté, il n'en considère donc pas moins la religion comme une illusion, c'est-à-dire une logique s'inscrivant dans le désir et non dans une recherche de la vérité. La cohésion du groupe constituant l'enjeu social majeur, garant de sa survie, Freud en vient à considérer la religion comme une entrave à la pensée individuelle induisant parallèlement une absence structurelle de critique.

Pour Freud, la religion provient du malheur de se sentir coupable pour exprimer ensuite un besoin de délivrance. C'est ce qui explique que le croyant est d'abord et avant tout un suppliant. Par sa foi, par ses prières, par son application aux rites et, éventuellement, aux sacrifices, il passe sa vie à supplier Dieu de le délivrer et de le sauver. Le besoin de croire ne s'exprime jamais autant que dans des situations de souffrance où la religion, quelle qu'elle soit, procure soulagement et consolation. Si Freud considère que la religion est une illusion, il n'ignore pas pour autant qu'elle procure, par phénomène de compensation, un incontestable réconfort.

Hanté toute sa vie par la religion, Freud, penseur de la désillusion, soutiendra jusqu'au bout la thèse du parricide et de ses conséquences pour expliquer la naissance du phénomène religieux, lui attribuant à la fois le renoncement aux pulsions primaires et le fondement de la civilisation.

Feuerbach et Marx : la religion comme aliénation

Feuerbach se place à mi-chemin entre son maître Hegel et Marx dans son analyse du phénomène religieux. Matérialiste et humaniste athée, il voit sa carrière de professeur d'université contrariée par la

polémique engendrée par ses ouvrages. Le premier d'entre eux, « *Pensées sur la mort et l'immortalité* » (1830), pourtant prudemment publié sous l'anonymat, ira jusqu'à déclencher l'hostilité des hégéliens eux-mêmes. C'est dans son œuvre majeure, « *L'Essence du christianisme* » (1841) que Feuerbach dénoncera non seulement l'illusion religieuse en tant qu'idéal déconnecté des réalités mais, plus encore, comme une aliénation menant à l'asservissement de l'homme.

En s'attachant à identifier l'origine du phénomène religieux, Feuerbach voit donc la conscience des faiblesses humaines projetée en une religion sublimée. C'est pourquoi il considère que l'humanisme doit être fondé sur la réappropriation de ce que l'homme avait initialement investi sur Dieu.

Outre qu'il met en évidence le fondement anthropologique de la conscience religieuse, le philosophe allemand plaide pour que l'homme se libère du joug qu'il s'inflige à lui-même et convie celui-ci à s'éloigner des illusions qu'il place dans la religion : « *Le grand tournant de l'histoire sera le moment où l'homme prendra conscience que le seul dieu de l'homme est l'homme lui-même.* »

Feuerbach sera critiqué par Marx dans les thèses que ce dernier lui consacre en 1845, notamment pour son idéalisme abstrait et théorique trop éloigné de l'activité réelle et concrète, autrement dit pour son manque de réalisme social. Ce que reproche clairement Marx à Feuerbach – mais pas seulement à lui – se trouve justement dans l'une de ses thèses : « *Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, il s'agit maintenant de le transformer.* »

La position de Marx sur la religion est universellement connue par la célèbre formule affirmant qu'elle est « *l'opium du peuple* ». Mais ladite formule, extrait tronqué de son ouvrage « *Critique de la philosophie du droit de Hegel* » (1844) se doit d'être replacée dans son contexte, où elle prend dès lors un sens moins tranché : « *La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit des conditions sociales d'où l'esprit est exclu. Elle est l'opium du peuple.* » Si Marx rejoint Feuerbach sur le fait que la religion détourne l'homme du réel, il ajoute que ce détournement s'effectue au détriment de ce que l'homme pourrait faire pour modifier ses conditions d'existence. Au-delà du fait qu'elle joue le rôle d'un narcotique rendant l'oppression supportable, la religion est donc à la fois l'expression et le symptôme d'une aliénation plus générale et plus profonde. Si Marx admet que tout n'est pas négatif dans la religion, notamment dans la mesure où elle est capable de contrebalancer le capitalisme honni, il plaide néanmoins pour sa suppression « *en tant que bonheur illusoire du peuple* » et ajoute : « *La critique de la religion est donc, en germe, la critique de cette vallée de larmes, dont la religion est l'auréole* ». ¹⁰

Pour Marx, la religion n'est pas seulement un phénomène de compensation, un psychotrope ou un anesthésiant, elle se doit aussi d'être appréhendée à la fois comme la manifestation d'une souffrance et le soulagement de ce mal. Aussi, ce qui importe pour Marx, « *c'est moins de critiquer la religion que de transformer la société de telle sorte qu'elle n'ait plus besoin de cette illusion.* » ¹¹ Autrement dit, souhaiter que le peuple renonce aux illusions sur sa situation

revient à souhaiter qu'il renonce à une situation qui a besoin d'illusion. C'est pourquoi la transformation du monde telle que la conçoit Marx est incompatible avec la religion en tant que forme sacrée de l'auto-aliénation de l'homme. En enlevant à l'homme sa capacité d'autonomie et de responsabilité, la religion le déshumanise. Ce n'est qu'une fois la religion mise hors d'état de nuire que l'on pourra s'attaquer à l'aliénation dans ses formes non sacrées. Mais, semble-t-il nous dire, commençons par le commencement en nous éloignant des sirènes de la religion.

Retour aux sources ?

Dès l'Antiquité, quelques penseurs électrons libres de leur époque (Démocrite Epicure, Lucrèce, Épictète, Diogène, Pyrrhon, Sénèque, Marc Aurèle...) soumettent des interprétations à contre-courant des dogmes officiellement admis et des religions pratiquées. Les anciens philosophes n'étaient donc pas tous aussi conventionnels qu'on pourrait le penser.

Démocrite, précurseur de l'atomisme, s'avère plus idéaliste que matérialiste. Vis-à-vis de la religion, lorsqu'il soutient que « *Les choses divines sont conçues par la raison humaine* », il entend que les dieux ont été créés par la superstition des hommes. Sa vision du monde le conduit à prôner la tranquillité de l'âme à travers « *la modération dans le plaisir* ». Epicure, pour sa part, reprend à son compte la philosophie matérialiste de Démocrite et prêche pour une satisfaction raisonnée des plaisirs, une vie sage, tempérée, contemplative et vertueuse, c'est-à-dire loin de l'interprétation abusive que l'on fait communément aujourd'hui de l'épicurisme. Socrate, pour lequel « *L'homme est le seul des animaux à*

croire à des dieux », soutient que la vie future doit être représentée comme agréable, et cela afin d'encourager la vaillance sur le champ de bataille...

Lucrèce, dans « *De la nature* », pense que les hommes ont inventé les divinités, la Providence et les superstitions en raison de leur ignorance, par besoin de comprendre ce qu'ils ne maîtrisent pas : « *La crainte qui actuellement domine tous les mortels et les rend succubes des religions, dépendant du fait qu'ils voient s'accomplir sur Terre des phénomènes qu'ils attribuent, n'en connaissant pas la cause, à la puissance divine.* », et de terminer par cette sanction finale : « *Tant de crimes la religion fut capable de conseiller !* »¹²

Le poète sophiste grec Critias d'Athènes pensait que les dieux n'étaient que de pures inventions, destinées à discipliner les humains, leur inculquer le sens du bien, du mal et des traditions, autant de valeurs qu'il s'agissait de respecter si l'on ne voulait pas s'attirer les foudres du ciel.

Dans son ouvrage « *Les sagesses antiques* », premier tome de sa « *Contre-Histoire de la philosophie* », Michel Onfray réhabilite cette pensée matérialiste et hédoniste, brouillée et occultée par l'idéalisme dogmatique de Platon « *dont l'influence et les ravages pendant ces deux derniers millénaires pourraient donner naissance à une encyclopédie des nuisances...* »¹³. À travers ces vertus que sont l'ataraxie, la culture de l'amitié ou encore la pondération des opinions, Onfray démontre qu'il serait temps de remettre au goût du jour toutes les richesses et toutes les ressources de cette philosophie. En réactualisant les sagesses antiques (épicurisme,

stoïcisme, scepticisme et cynisme), Michel Onfray rappelle que ces modes de vie prônés par les anciens n'ont pas pris une ride dans la mesure où les questions fondamentales que se posent les hommes n'ont pas varié depuis la nuit des temps. Loin des clichés, des poncifs et des interprétations frisant le contresens, ces sagesses antiques longtemps discréditées ont encore beaucoup de choses à nous apprendre quant à l'amélioration de nos vies et la réalisation de soi.

En se posant la question de l'intérêt des religions dans « *Le feu sacré, fonctions du religieux* », Régis Debray, pour sa part, s'intéresse aux fonctions psychosociologiques qu'elles remplissent dans l'histoire. Pour lui, il n'existe pas de société sans transcendance. Le groupe se définit par une entité extérieure qu'il appelle « *le sacré du collectif* », croyance en laquelle le groupe construit une confiance réciproque entre ses membres. Selon Debray, l'invention des religions résulte de cette capacité que possèdent les hommes de symboliser. Le philosophe note une volonté fondamentale de sortir du réel pour laisser libre cours à l'imagination, de façon à échapper à la mélancolie et à la résignation. Fabriquer du sacré serait donc une nécessité vitale. C'est en ce sens que la religion serait consubstantielle à l'esprit, qu'elle équivaldrait à un schème existant en puissance dans tout être humain. Pour Régis Debray, une humanité sans croyance n'est pas pensable car elle basculerait dès lors dans l'animalité.

Si Régis Debray admet que la croyance donne de la cohésion au groupe, il soutient parallèlement que la rationalité contient de l'irrationnel et accuse les Lumières d'avoir tenu « *la religion pour un obscurantisme, une imposture, une supercherie* ». ¹⁴

En s'attachant à dénoncer la naïveté du religieux et en excluant toute dimension d'irrationnel, les Lumières n'auraient pas su, selon lui, s'affranchir de l'obscurantisme.

Avant l'apparition des religions abrahamiques regroupant les trois courants majeurs que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam, on admet quelques tentatives avortées de monothéisme, à l'instar du culte d'Aton sous le règne d'Akhenaton, le pharaon hérétique, en Égypte antique (XIV^e siècle av. J.-C.). Mais il est permis de soupçonner ici un monothéisme de façade au profit d'une trinité composée d'Akhenaton lui-même, du dieu Aton et de la reine Néfertiti.

Le zoroastrisme (1^{er} millénaire avant J.-C.,) pour sa part, religion monothéiste créée et prophétisée par Zarathoustra (Zoroastre en grec), professe que Ahura Mazdâ est le Dieu, seul responsable de la mise en ordre du chaos initial, le créateur du ciel et de la Terre. Née dans la grande famille indo-iranienne, la doctrine de Zoroastre ne fait que donner des directions de recherche spirituelle. Elle se fonde sur la « bonne pensée », la « bonne parole » et la « bonne action » pour inciter ses fidèles à emprunter la voie de la droiture. Inspirateur du judaïsme post-exilique et préfigurant l'avènement du christianisme, le zoroastrisme intègre la promesse d'une vie éternelle après la mort, lorsque les âmes seront départagées selon leurs mérites. On soulignera à ce propos que le zoroastrisme supprime l'esclavage et la soumission de l'être humain, présents dans d'autres religions. Ici, l'oppression doit être éliminée, quitte, pour ce faire, à utiliser la violence, et les sacrifices d'animaux sont considérés comme des crimes. Sont également

prohibées toutes les formes d'idolâtrie ainsi que l'édification de temples à la gloire de Dieu. Première religion à opposer le bien et le mal de façon claire et tranchée, le zoroastrisme a très vraisemblablement influencé le récit de la Genèse sur le paradis terrestre.

Le besoin de religion

Avant qu'ils soient l'objet de religions, les dieux ont leur origine dans l'esprit des hommes. Pas de dieux sans hommes pour y croire, puisque c'est des hommes que les dieux tirent leur « existence », comme l'avait déjà souligné Marx en précisant que c'est « *l'homme qui fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme* ». Dès lors, la religion devient la projection d'un monde idéalisée.

Pour Nietzsche, les dieux surgissent dans « *l'intellect d'une humanité primitive et sans maturité* », autrement dit de nos ancêtres qui, désarmés par des forces qu'ils ne comprennent pas, entretiennent avec la nature des rapports magiques et assignent ces phénomènes à une puissance d'ordre supérieur au lieu de les attribuer à des causes naturelles. Si l'on s'en tient à cette seule explication due à l'ignorance, les hommes d'aujourd'hui ne devraient plus croire aux divinités qu'ils ont créées grâce au fruit de leur imagination. On sait pourtant que c'est loin d'être le cas, les fantastiques progrès de la science effectués au siècle dernier n'ayant pas pour autant supprimé le besoin de croire au surnaturel et le progrès s'étant montré déficient à répondre à nos questionnements. Sur ce point, il s'agit d'admettre que toute croyance bénéficie de deux avantages majeurs : soustraire le doute dans l'esprit des hommes et leur donner les moyens de se consoler de la dureté

de leur existence terrestre dans l'espérance d'une autre vie. La mort n'est plus une fin mais seulement un passage vers une résurrection ou une réincarnation. C'est en véhiculant la négation de la mort et en faisant miroiter un univers de consolation que les religions ont construit leurs succès plus encore qu'en cimentant les groupes sociaux autour de valeurs communes. Depuis l'émergence d'homo sapiens et de sa capacité de réflexion, le besoin de croire accompagne de façon viscérale l'évolution des hommes jusqu'à s'emparer de toute l'humanité. Plus encore qu'un besoin, cette nécessité de sens va au-delà du seul besoin d'introduire de la logique dans le monde. À la fois expression de détresse et protestation contre cette même détresse, la seule issue possible consiste en une fuite dans un monde imaginaire : une fausse espérance pour Marx, une illusion pour Freud.

De la philosophie antique aux Lumières, de la philosophie moderne à la philosophie contemporaine, de l'ethnologie à l'anthropologie, de la sociologie à la théologie, de la métaphysique à la psychanalyse, les interprétations sur la fonction des religions foisonnent. Elles se complètent, se répondent, se contredisent, c'est selon, mais toutes livrent une version où domine une incontestable recherche spirituelle, un espace où se fait jour un appel à la transcendance. De fait, l'évolution des croyances primitives mises en lumière par les résultats des fouilles archéologiques effectuées dans le monde entier, nous autorise à déduire que la spiritualité, antichambre de la religion, précède l'invention des dieux. Cela nous amène à penser qu'il existerait « quelque part dans l'homme » un besoin constitutif

et intime de spiritualité, voire même une prédisposition génétique de l'esprit humain à croire en une ou plusieurs entités supérieures, à des divinités et à des dieux, quelle qu'en soit l'obédience. C'est, d'une certaine façon, ce que soulignait déjà le physicien français Georges Charpak lorsqu'il faisait part de l'expérience suivante : « *Placez un homme quelque part sur une île et au bout d'un certain temps, il créera sa propre religion. Elle est la réaction de l'homme face à l'inconnu. Le scientifique, celui qui expérimente, peut s'extasier à l'infini, comme nous le faisons devant les lois de la nature. L'homme, sur son île s'extasiera devant la répétition des phénomènes comme le coucher ou le lever du soleil. Il comprendra qu'il est gouverné par des puissances qui ne sont pas à l'échelle humaine.* »¹⁵

Je crois, donc je suis.

NOTES

- 1 : André Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, PUF, 1964, p. 58
- 2 : Paul Henri Dietrich, baron d'Holbach, *Le christianisme dévoilé*, Éditions Coda, 2006
- 3 : Frederic Lenoir, *Petit traité d'histoire des religions*, Plon, 2008, p. 69
- 4 : Emmanuel Anati, *La religion des origines*, Hachette Littératures, collection Pluriel, 2004.
- 5 : Frédéric Lenoir, *Petit traité d'histoire des religions*, Plon, 2008. p. 113
- 6 : Francis Wolff, *Les grecs et le divin*, Le Monde des religions n°34. Mars-avril 2009
- 7 : Auguste Comte, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*,
- 8 : Émile Durkheim, *Système de politique positive*.

- 9 : Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1971. p. 31
- 10 : Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Editions Sociales, 1975, p. 197.
- 11 : Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, PUF, 1995. p. 23
- 12 : Alain Houziaux, *La religion est-elle encore l'opium du peuple ?*, Les éditions de l'atelier, 2008. p. 24
- 13 : Lucrèce, *De Rerum Natura*.
- 14 : Michel Onfray, *Les sagesse antiques*, Grasset, 2006. p. 27
- 15 : Conversation avec Régis Debray, *Sens public*, 10 octobre 2003.
- 16 : Georges Charpak, cité dans *Le monde des religions*, juillet-août 2004.