NOUVELLE TRADUCTION

MAX

# WEBER

# SOCIOLOGIE DE LA RELIGION

Traduit et présenté
par Isabelle Kalinowski

Champs
Flammarion

NOUVELLE TRADUCTION

MAX

# WEBER

# SOCIOLOGIE DE LA RELIGION

Traduit et présenté
par Isabelle Kalinowski

Champs
Flammarion

*MAX WEBER*
*SOCIOLOGIE*
*DE LA RELIGION*
*(Économie et société)*
*Traduction de l'allemand, introduction et notes*
*par*
*Isabelle Kalinowski*
*Ouvrage traduit avec le concours du Centre national du Livre*
*Flammarion*

Weber Max

# Sociologie de la religion

Économie et société

Traduction de l'allemand, introduction et notes par Isabelle Kalinowski

Ouvrage traduit avec le concours du Centre national du Livre

Flammarion

Collection : Champs essais

Maison d'édition : Flammarion

© Flammarion, 2006.

octobre 2006

ISBN numérique : 978-2-08-123480-2

N° d'édition numérique :

N.01EHQN000116.N001

ISBN du PDF web : 978-2-08-125685-9

N° d'édition du PDF web :

N.01EHQN000195.N001

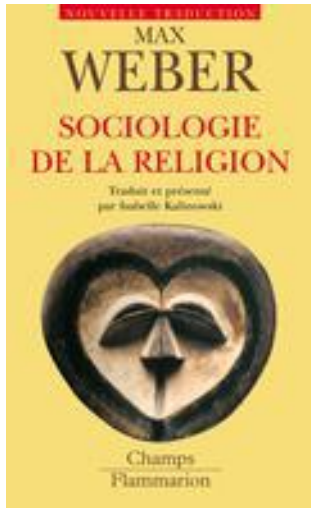
Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 978-2-08-080141-8

N° d'édition : L.01EHQNFH0141.N001

169 406

Le format ePub a été préparé par Isako (www.isako.com)




*Masque pibibuze du Gabon, collection Barbier-Mueller © akg-images*

**Présentation de l'éditeur :**

Achevée pour l'essentiel en 1913, la Sociologie de la religion est le grand manuel synthétique qui fait pendant aux études de Max Weber (1864-1920) sur le protestantisme, le judaïsme et les religions de l'Asie. Initialement conçue comme une section de l'ensemble posthume Économie et société, cette étude fait ici l'objet d'une édition séparée et d'une nouvelle traduction annotée et commentée. Max Weber y livre les outils d'une approche à la fois systématique et remarquablement subtile des pratiques religieuses : la Sociologie de la religion n'est pas

seulement une source d'inspiration pour le sociologue, l'historien ou l'anthropologue, mais aussi une leçon de tolérance par l'éducation à la finesse du regard. Dans celui de Max Weber, assoupli par un exercice savant, patient et permanent du comparatisme, une alternative comme celle des «primitifs» et des « civilisés » n'a pas lieu d'être. En rupture avec l'évolutionnisme ethnocentrique de son époque, Weber insiste moins, sans les nier, sur les différences culturelles et «inter-religieuses» que sur les lignes de conflit internes à toutes les religions. Une violente tension sociale oppose selon lui le pôle occupé par les détenteurs professionnels du «savoir» religieux, attachés à la définition de dogmes et à la préservation de la stabilité des institutions, au pôle où se retrouvent à la fois des « prophètes » et des « virtuoses » religieux en rupture avec les rites et les institutions, ainsi que des laïcs toujours soucieux de rappeler que la religion doit aussi

répondre à des attentes «magiques» de bienfaits dans la vie quotidienne et de secours face à l'âpreté du destin.

Isabelle Kalinowski, germaniste et sociologue, est chargée de recherche au CNRS. De Max Weber, elle a notamment traduit et présenté, dans la collection Champs Flammarion, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme et, avec Roland Lardinois, Hindouisme et Bouddhisme.

# Table des matières

Couverture

Titre

Copyright

Table des matières

INTRODUCTION

I. LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE MAGIE

Penser à partir de la magie

« Le sacré est ce qui, spécifiquement, ne peut changer »

Permanence de la « magie symbolique »

L'irrationalité de la religion : un produit tardif

II. TYPOLOGIES ET SYSTEMES DE POLARITES RELIGIEUSES

Typologie des propagandistes religieux

Dieu de l'orage et dieux des étoiles

Magiciens, prêtres et prophètes

III. LES DOCTRINES RELIGIEUSES DU MAL ET LA CAUSALITÉ SOCIOLOGIQUE

Péché et conduites de vie

Weber, la religion et l'homme de la mortification

NOTE ÉDITORIALE
Liste des œuvres de Max Weber classées par leurs abréviations
SOCIOLOGIE DE LA RELIGION
I. GENÈSE DES RELIGIONS
1.1. Le caractère originellement lié à l'ici-bas de l'action communautaire à motivation religieuse ou magique
1.2. La croyance aux esprits
1.3. Genèse des puissances « suprasensibles »
1.4. Naturalisme et symbolisme
1.5. Le monde des dieux et les dieux fonctionnels
1.6. Culte des ancêtres et prêtres domestiques
1.7. Les dieux des groupements politiques et les dieux locaux
1.8. Monothéisme et religiosité du quotidien
1.9. Universalisme et monothéisme
1.10. Contrainte du dieu, magie et service du dieu
II. LE MAGICIEN ET LE PRÊTRE
III. LA NOTION DE DIEU. L'ÉTHIQUE RELIGIEUSE. LE TABOU.

3.1. Les divinités éthiques. Les divinités de la juridiction
3.2. Signification sociologique des normes de tabou. Le totémisme
3.3. Tabouisation, constitution de communautés et stéréotypisation
3.4. Éthique magique – éthique religieuse : conscience du péché, idée de la délivrance
IV. LE « PROPHÈTE »
4.1. Le « prophète » par opposition au prêtre et au magicien
4.2. Prophète et législateur
4.3. Prophète et enseignant
4.4. Mystagogue et prophète
4.5. Prophétie éthique et prophétie exemplaire
4.6. Caractère de la révélation prophétique
V. LA COMMUNAUTÉ
5.1. Le prophète, sa suite et la communauté
5.2. La religiosité communautaire
5.3. Prophétie et entreprise des prêtres
VI. LE SAVOIR SACRÉ. LA PRÉDICATION. LA CURE DES ÂMES

6.1. Savoir sacré, canon, religion du Livre
6.2. Dogme et formation d'une communauté
6.3. Prédication et cure des âmes
VII. STÄNDE, CLASSES ET RELIGION
7.1. La religiosité de la paysannerie
7.2. Ancrage urbain de la religiosité chrétienne ancienne
7.3. Noblesse et religiosité. Le chevalier soldat de la foi
7.4. Bureaucratie et religiosité
7.5. Multiplicité des formes de religiosité « bourgeoises »
7.6. Rationalisme économique et rationalisme de l'éthique religieuse
7.7. Attitude religieuse atypique de la petite bourgeoisie ; religiosité des artisans
7.8. La religiosité éthique de la délivrance des couches les plus négativement privilégiées
7.9. La religiosité de la délivrance : déterminations de classe et déterminations de Stand
7.10. La religiosité des parias juifs et hindous. Le ressentiment

7.11. La marque des couches intellectuelles dans les religions
7.12. L'intellectualisme petit-bourgeois dans le judaïsme et le christianisme ancien
7.13. Intellectualisme distingué et intellectualisme plébéien, intellectualisme paria et religiosité de secte
7.14. La constitution de communautés « éclairées » d'un point de vue religieux en Europe occidentale
VIII. LE PROBLÈME DE LA THÉODICÉE
8.1. L'idée de Dieu du monothéisme et l'imperfection du monde
8.2. Types purs de la théodicée : l'eschatologie messianique
8.3. Croyance dans l'au-delà, croyance dans la Providence, croyance dans la rétribution, croyance dans la prédestination
8.4. Les différentes tentatives de résolution du problème de l'imperfection du monde
IX. DÉLIVRANCE ET RENAISSANCE
X. LES VOIES DE LA DÉLIVRANCE ET LEUR INFLUENCE SUR LA CONDUITE DE VIE

10.1. Religiosité magique et ritualisme : les conséquences de la religiosité ritualiste de la piété
10.2. La systématisation religieuse de l'éthique du quotidien
10.3. Extase, orgie, euphorie et méthode rationnelle de salut religieux
10.4. Systématisation et rationalisation de la méthode de salut et de la conduite de vie
10.5. La virtuosité religieuse
10.6. Ascèse du refus du monde et ascèse intramondaine
10.7. Contemplation qui fuit le monde, contemplation mystique
10.8. Différences entre les mystiques asiatique et occidentale
10.9. Mythes du sauveur et sotériologies
10.10. La délivrance par la grâce sacramentelle et la grâce d'institution
10.11. La délivrance par la foi
10.12. La délivrance par la grâce de la prédestination
XI. L'ÉTHIQUE RELIGIEUSE ET LE « MONDE »

11.1. La tension entre l'éthique religieuse de la disposition d'esprit et le monde
11.2. L'éthique de voisinage comme fondement de l'éthique religieuse
11.3. Le rejet religieux de l'usure
11.4. La tension entre la rationalisation de la vie par l'éthique religieuse et la rationalisation de la vie par l'économie
11.5. L'acosmisme de l'amour religieux et la violence politique
11.6. Positions variables du christianisme à l'égard de l'État
11.7. L'éthique « organique » du métier
11.8. Religiosité et sexualité
11.9. L'éthique de la fraternité et l'art
XII. LES RELIGIONS CIVILISÉES ET LE « MONDE »
12.1. Le judaïsme et son caractère tourné vers le monde
12.2. Attitude des catholiques, des juifs et des puritains à l'égard de la vie des affaires

12.3. Religiosité de la Loi et traditionalisme dans le judaïsme
12.4. Juifs et puritains
12.5. L'islam et son caractère adapté au monde
12.6. Le bouddhisme ancien et son caractère de fuite du monde
12.7. Les religions civilisées et le capitalisme
12.8. Le christianisme ancien et son refus du monde
BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE
INDEX

# *INTRODUCTION*

## *I. LA RELIGION DANS LES LIMITES* DE LA SIMPLE MAGIE

*Lorsque la sociologie de la religion commence à s'institutionnaliser, au début du XX^e siècle, elle n'est pas seulement la discipline ethnocentrique qui réserve à des « primitifs » les pesanteurs de la cohésion sociale pour accorder aux « civilisés » les joies plus délicates de l'individualisation. Il existe aussi des sociologues, tel Max Weber (1864-1920), qui récusent les schémas évolutionnistes et traquent autant que possible leurs omniprésentes résurgences, en refusant, par exemple, d'admettre que l'histoire des religions va du simple au complexe, de la représentation d'un divin impersonnel à celle de dieux personnels, des*

*stéréotypes de la tradition aux innovations de la modernité, du rite à la foi intime, des ténèbres aux lumières, etc. Le réflexe de la schématisation évolutionniste est si insistant que cette Sociologie de la religion, composée autour de 1913, ne réussit pas toujours à le contrer ; mais il est frappant de voir avec quelle ténacité son auteur tente d'y parvenir : ses affirmations parfois péremptoires, lorsqu'il déclare, par exemple, que rien ne permet de postuler l'antériorité régulière de tel phénomène sur tel autre, procèdent moins d'une certitude empirique que de la conviction qu'il serait salutaire de ne rien présupposer, de ne pas hiérarchiser par avance les ordres de la réalité. Pour prendre la mesure de l'écart qui sépare cette pensée de toutes celles qui ne sont prêtes à faire la sociologie que des « autres » – « primitifs », « traditionnels », « archaïques », engoncés dans leurs « règles » et leurs régularités –, on dira*

*d'emblée que pour Weber, la religion traditionnelle et patriarcale par excellence, la plus brutale à l'égard des femmes aussi, n'était pas celle des sauvages d'Australie, ni celle de Mahomet, mais la sienne, celle de son propre pays, de sa propre époque et de sa propre famille, le protestantisme luthérien*[1].

*La grande découverte de la sociologie des religions de Max Weber est à n'en pas douter celle-ci : les primitifs n'existent pas. Les hiérarchies que tissent, inlassablement, les représentations sociales qui opposent l'ancien et le nouveau, l'extérieur et l'intérieur, le paysan et le citadin, l'inculte et le lettré, doivent faire l'objet de l'analyse du sociologue, mais non représenter son point d'aboutissement.*

*Pour Max Weber, l'analyse scientifique, en définitive, est beaucoup moins un travail de résistance à l'inertie des visions que le chercheur partage avec tout un chacun,*

*comme le prétendent si souvent les épistémologues, qu'un apprentissage de la rupture avec un « sens commun » qui est celui des savants. Le « primitif », précisément, est une figure tout droit sortie de l'imagination de ces derniers. Le regard qui institue le primitif est d'abord un regard d'intellectuel, et c'est de cette perspective que Weber cherche à se défaire ; ou, tout au moins, de l'exclusivité d'une telle perspective. Lorsqu'il écrit que le scientifique doit trouver le « point d'Archimède » à partir duquel il peut faire basculer les automatismes de son propre regard*[2]*, Weber n'a pas seulement recours à cette métaphore pour désigner des aventures hardies de la pensée, inaccessibles au profane. Cette « méthode », si l'on veut, engage davantage : une tentative pour mettre à distance ses évidences d'intellectuel, en empruntant une autre voie que celle d'une nouvelle théorisation. Le point d'écart maximal que Weber put*

*éprouver comme son « point d'Archimède » de savant fut une expérience non pas spéculative mais pratique : celle d'une privation provisoire de son principal outil, le livre et l'écrit. Ce fut là une de ses découvertes les plus décisives. Il ne la fit que « par accident », lorsque, au tournant du siècle, il traversa une grave crise psychique qui devait l'éloigner de l'université pour près de deux décennies. Il faut tenter d'imaginer les effets que produisirent sur ce boulimique de savoir la privation de livres, lorsqu'il s'effondra au point de n'être « plus capable de lire ni d'écrire, ni de parler, ni de marcher, ni de dormir[3] » : une expérience de sevrage brutal, que ce grand « dépendant », comme on dit aujourd'hui, subit sans doute dans toute sa violence, mais vécut également comme une révélation positive, puisqu'il tenta ensuite constamment de la reproduire. Dans les années qui suivirent la dépression la plus aiguë, Weber s'imposa en effet, à titre*

*d'« hygiène », des séjours réguliers loin des villes universitaires allemandes et de leurs bibliothèques, au cours desquels il s'abstenait de toute lecture et de toute autre forme d'écriture que celle de sa correspondance. D'abord forcées, ces coupures ponctuelles avec le monde de l'écrit devinrent ensuite pour lui une mesure thérapeutique, une voie de guérison, qu'il conjugua avec des tentatives pour se désaccoutumer des somnifères et des médications*[4].

## *Penser à partir de la magie*

*C'est parallèlement à ces expériences « initiatiques » que Weber ouvrit son grand chantier de sociologie des religions, et lui consacra désormais l'essentiel de son travail scientifique. Il commença à s'intéresser aux religions du monde, aux religions dans toute leur diversité, à partir du moment où une rupture dans sa biographie le conduisit à*

*faire le deuil de l'évidence de son rapport à l'écrit, au savoir érudit. Weber ne découvrit pas les « cultures orales » au cours d'une expédition en casque colonial, ni depuis une bibliothèque, même si, à intervalles réguliers, il prenait aussi connaissance de toute la production anthropologique et ethnologique disponible en son temps ; le chemin qui l'entraîna vers ces autres mondes fut d'abord un chemin plus intime, et, par là, d'une importance vraiment vitale, celui où il tâtonna en cherchant sa propre survie et en se mettant, pour la première fois de son existence sans doute, à l'écoute d'un corps qu'il éprouva d'abord comme souffrant. Sans doute est-ce là ce qui donne sa force singulière à la démarche de sa sociologie religieuse : la crise du rapport au livre, au savoir, à la « civilisation », pour lui, est première, il n'entre dans l'étude des religions qu'une fois devenu « primitif », une fois passé sur « l'autre rive[5] ». Ce n'est pas*

*un éblouissement intellectuel qui l'attire vers les mondes religieux lointains. C'est d'abord l'expérience physique d'un démantèlement de son propre habitus[6] d'homme cultivé[7], de toutes les évidences inscrites dans un geste aussi machinal que celui de prendre en main un livre. Le « sens commun » intellectuel dont il secoue alors l'emprise est celui dont il résume la teneur dans un curieux concept de la Sociologie de la religion, Antibanausentum, le « mépris affiché pour l'inculture », le sentiment d'être séparé de la « masse » par la possession d'une culture[8].*

*Le moment fondateur de cette étude des religions se présente, à l'inverse, comme une perception vive et sans doute au premier abord douloureuse de ce qui échoue à séparer du commun, de ce qui heurte le plus « l'honneur social » de l'intellectuel et rattache le possesseur d'une culture raffinée au « sens commun » tout court : la peur de la mort, le désir d'obtenir la santé, « l'honneur,*

*la puissance, la possession et la jouissance ». Il ne s'agit pas alors d'une de ces volte-face saisonnières qui conduisent les intellectuels à « réenchanter » ce qu'ils jugent le plus éloigné d'eux, paysan[9], ouvrier, fou, sauvage de tout poil, et à trouver dans le fantasme d'une identification à l'une de ces figures l'instrument d'une distinction supplémentaire. Weber en arrive bien plutôt au constat, modeste et si simple en apparence, que, sans cesser d'être ce qu'il est, un intellectuel bourgeois, il est également mû par des désirs qui ne sont pas seulement des désirs de savoir. Il lui faut passer par l'expérience d'une phobie du contact avec tout livre pour éprouver ce qu'il y a de vraiment neuf dans la saisie de cette trop grande évidence. Le détour par « l'autre rive » est le préalable nécessaire à cette révélation de son ancrage à la rive commune.*

*En un mot, c'est la découverte de la « magie » qui inaugure l'intérêt de Weber pour*

*les religions. Il voit d'abord à l'œuvre chez lui-même la pensée magique, c'est-à-dire, en premier lieu, la recherche, pour son propre compte, de moyens de guérison dont l'efficacité prime sur l'intelligibilité logique. Cette « efficacité » est pour lui « l'aspect le plus décisif de toute action religieuse » ou magique ; en Inde, Brahma, le dieu suprême, « seigneur de la prière », est le dieu de l'efficacité*[10].

*C'est à partir de la révélation de sa propre immersion dans des attentes magiques que Weber construit la perspective novatrice de son approche des religions. Si novatrice qu'elle a jusqu'ici rarement été comprise : on s'est empressé de faire de Max Weber un énième théoricien de la « rationalisation » (quand on ne l'a pas pris pour le chantre de cette dernière), comme pour éluder la spécificité de cette approche de la religion à partir de la magie. On n'a souvent relevé chez Weber que le schéma téléologique d'un*

*« désenchantement du monde[11] » progressif et omis tout ce qui le contredit, le travaille. Ce processus de « désenchantement du monde » existe bel et bien : il est, pour Weber, celui qui se confond avec l'imposition du capitalisme moderne. Mais toute la question, pour le sociologue, est justement de trouver des moyens de le regarder « de l'extérieur » ; il ne s'agit en aucun cas de chercher à en épouser le mouvement.*

*L'appréhension nouvelle de la magie qui fonde la sociologie wébérienne des religions ne consiste aucunement, répétons-le, à renverser le mépris traditionnel des intellectuels pour cette pratique et à la mythifier comme eurent à cœur de le faire, pour la période du début du XX^e^ siècle, dans les mouvements occultistes notamment, des artistes, des écrivains et des représentants de différentes bohêmes. Weber ne cessa de réaffirmer l'aversion que suscitait chez lui ce qu'il appelait une « brocante » para-*

*religieuse, constituée depuis l'époque des Lumières, expliquait-il dans la Sociologie de la religion, dans le but de satisfaire les besoins irrationnels des « couches privilégiées » tout en leur offrant les profits symboliques d'une « prise de distance avec les masses » et les « professions de foi traditionnelles » [infra, p. 293]. Il avait en horreur aussi bien l'anti-intellectualisme que l'éclectisme des petites « chapelles domestiques » édifiées par tant de « littérateurs » « en guise d'ersatz » : « Jamais une nouvelle prophétie n'a vu le jour », déclarera-t-il encore des années plus tard dans la conférence sur la science (1917), « (je reprends volontairement ici cette image qui en a choqué plus d'un) pour la seule raison que beaucoup d'intellectuels modernes ressentent le besoin de meubler leur âme, pour ainsi dire, de vieilleries garanties authentiques, et se rappellent soudain, à cette occasion, que la religion qu'ils n'ont plus en a*

*aussi fait partie ; ni parce qu'ils s'aménagent alors, en guise d'ersatz, une sorte de chapelle domestique éclectiquement décorée de petits portraits de saints de tous les pays, ou bien se créent une compensation à travers toutes sortes d'expériences vécues auxquelles ils attribuent la dignité d'une possession mystique de la sainteté et qu'ils vont… vendre à la criée sur le marché du livre. » [SPV, p. 55 ; voir aussi infra, p. 294]. Ni ersatz, ni ouvertures mystiques, ni conversion : le rapport à la magie sur lequel Weber prit appui ne déclencha aucun phénomène tapageur ; il resta un scientifique rationaliste assumé, qui confessait son « peu d'oreille pour la religion », à laquelle il n'était cependant ni hostile ni étranger*[12]*. Sa découverte n'alla pas dans le sens d'une singularisation, de l'invention d'une forme religieuse originale : elle aboutit tout au contraire à la prise en compte de ce que ses besoins*[13] *avaient de plus banal.*

*La religion, affirme Max Weber, même lorsque toute son histoire est celle d'une longue différenciation qui la sépare de la magie, ne peut jamais prétendre s'en distinguer vraiment. Y compris lorsqu'elles disposent de constructions théologiques élaborées et de manières subtiles d'envisager le devenir des hommes dans l'au-delà, les religions ne cessent d'avoir pour premières finalités la satisfaction des besoins de l'ici-bas, la santé, le bonheur et la richesse, ou, à défaut de tels biens, la légitimation de leur absence. Leur première maxime reste le « do ut des »*[14]*. « Dans son état originel, l'action à motivation religieuse ou magique est orientée vers l'ici-bas. "Que tu ailles bien et que tu vives longtemps sur la terre" : voilà pourquoi il faut accomplir les actes qui sont les commandements de la religion ou de la magie. » [infra, p. 80]. « Détourner le mal extérieur dans "l'ici-bas" et obtenir des avantages extérieurs dans*

*“l’ici-bas” est le contenu de toutes les “prières” normales, même dans les religions les plus tournées vers l’au-delà. » [infra, p. 123]. « L’action ou la pensée religieuse ou “magique” ne doit en aucun cas être dissociée du cercle des actions à finalité quotidienne », écrit encore Weber avant d’ajouter, sur un ton cavalier : « d’autant que ses finalités propres sont économiques dans la majorité des cas. » [infra, p. 80].*

*Plus loin, on relève à l’inverse une diatribe contre la théorie du « reflet », « poncif du matérialisme historique » [infra, p. 402]. Selon Weber, les dispositifs théologiques ne peuvent être déduits sans détour de l’analyse des configurations économiques. Pourquoi conjugue-t-il, dès lors, des pointes de matérialisme avec pareilles réserves quant à la pertinence de cette doctrine pour l’étude des phénomènes religieux ? Tout ce qui vient d’être dit sur la découverte wébérienne de la magie fournit un élément de*

*réponse : ce ne sont pas seulement des outils d'analyse que le sociologue cherche chez Marx, mais aussi des formules râpeuses qu'il sait pouvoir lancer au visage des savants – religieux ou profanes, peu importe – et qui prennent pour cible leurs dénis. En premier lieu, bien entendu, celui du rôle joué par les intérêts économiques et idéologiques dans l'activité des « porteurs de savoir » (Weber évoque avec beaucoup d'insistance les « prébendes » des prêtres et la fonction de « domestication des masses » remplie par les religions)*[15].

*Cette dimension polémique n'est évidemment pas absente lorsque Weber déclare que la pensée magique n'est pas moins « rationnelle » que la pensée scientifique :*

> *« En outre, et justement sous sa forme primitive, l'action à motivation religieuse ou magique est une action au moins relativement rationnelle : même si elle n'est pas*

*nécessairement une action orientée en fonction de moyens et de fins, elle se conforme en tout cas aux règles de l'expérience. De même que le frottement fait surgir l'étincelle du bois, le mime "magique" de l'initié attire la pluie qui va tomber du ciel. Et l'étincelle allumée par le frottement est précisément un produit "magique" au même titre que la pluie née des manipulations du faiseur de pluie. » [infra, p. 80].*

*À l'encontre des « primitivistes » de son époque, qui regardaient celle-ci comme étrangère aux principes logiques élémentaires, tel le principe de non-contradiction, Weber n'hésite pas à affirmer que la pensée magique implique une forme de rationalité qui n'est pas fondamentalement distincte de celle de la science, parce qu'elle ne cesse d'opérer elle aussi à partir d'« imputations causales »*[16]*. Mais il ne s'en tient*

*pas là. À l'opération de « réhabilitation » qui le porte à proclamer l'égale dignité rationnelle de la magie et de la science, comme le fera plus tard Lévi-Strauss[17], il ajoute immédiatement un geste supplémentaire de vigilance. Il repère le tropisme qui porte à penser une dignité de la magie en référence à une norme « supérieure » qui serait celle de la pensée scientifique et de sa posture de connaissance. C'est pour résister à un tel réflexe de savant que Weber s'empresse d'affirmer, en contrepoint, la parenté entre science et magie du point de vue de la pratique : ce n'est pas parce que la science est à même d'« expliquer » certains phénomènes, par exemple la production d'une flamme, que la logique des actions de ceux qu'on appelle les « civilisés » se distingue d'une quelconque façon de celle des « sauvages ». Le « civilisé » raisonne absolument comme le « sauvage », ainsi que*

*Weber le souligne encore dans la conférence sur la science :*

> *« Disons clairement pour commencer ce que signifie de fait, en pratique, cette rationalisation intellectualiste opérée par la science et par une technique à laquelle la science donne ses orientations. Cela signifie-t-il que, de nos jours, tous ceux qui sont assis dans cette salle, par exemple, sont mieux informés que l'Indien ou que le Hottentot des conditions qui régissent leur propre vie ? Pas du tout. À moins d'être physiciens de profession, ceux d'entre nous qui prennent le tramway ignorent tout des raisons qui le font se mettre en marche. Nous n'avons d'ailleurs pas besoin de le savoir. Il nous suffit de pouvoir "compter" sur le fonctionnement du wagon de tramway.*

*Nous orientons notre comportement en fonction de cette donnée ; mais nous ne savons absolument pas comment on construit des tramways capables de se déplacer. En ce qui concerne ses outils, le sauvage est incomparablement mieux instruit de ces questions. Admettons que nous dépensions de l'argent aujourd'hui : je fais le pari que, même si des collègues économistes sont dans cette salle, presque tous donneront une réponse différente quand on leur demandera pourquoi l'argent permet de faire des achats, et pourquoi l'importance de ces derniers varie. » [SPV, p. 27-28].*

*Un glissement s'opère dans cette démonstration : du constat que le non-scientifique ne fait pas intervenir une logique scientifique dans sa pratique, même lorsqu'une*

*telle logique existe, et s'appuie sur une forme de raisonnement qui correspond parfaitement au raisonnement magique (avec l'association d'une cause et d'un effet sans connaissance des éléments intermédiaires), le propos dérive vers les pratiques des scientifiques eux-mêmes. Weber livre dans la conférence sur la science plusieurs observations qui mettent l'accent sur les éléments irrationnels à l'œuvre dans la pratique d'une science rationnelle : la coexistence de propositions rationnelles contradictoires, qui ne peuvent rendre compte que très hypothétiquement, lorsqu'elles les prennent pour objet, des logiques de la pratique (voir le passage qui précède[18]), ou encore le caractère imprévisible et contingent de « l'inspiration » [SPV, p. 20-25]. Ces constats, au demeurant, ne sont en rien destinés à jeter la suspicion sur la validité des résultats scientifiques, ni à alimenter un quelconque relativisme ; ils illustrent simplement la vision*

*sans schématisme que Weber se faisait des rapports entre le rationnel et l'irrationnel, selon lui non indistincts, mais constamment entrelacés.*

*L'un des postulats de la sociologie wébérienne des religions est justement que celles-ci ont été un des principaux creusets de l'élaboration de la pensée scientifique. Weber ne regardait pas la pensée religieuse comme irrationnelle, non seulement dans ses développements les plus intellectualisés (les théologies), mais aussi, d'emblée, dans les formes de magie tenues pour les plus primitives. Il faut se délivrer une fois pour toutes, en abordant ces textes, ou grâce à eux, de la représentation d'un « stade scientifique » ayant succédé à un « stade religieux », et de toutes les connotations péjoratives associées à un terme comme celui de « superstitions »*[19].

*« Le sacré est ce qui, spécifiquement, ne peut changer »*

*« Même des actions telles que les sacrifices humains, qui présentent un caractère extraordinaire [...], ne sont accomplies, dans les cités maritimes phéniciennes, qu'en l'absence d'une quelconque attente placée dans l'au-delà », écrit Weber dès les premières lignes de la Sociologie de la religion. En d'autres termes, magie et religion instaurent un rapport toujours paradoxal entre le « quotidien » et « l'extraquotidien », une « contradiction » primordiale « entre l'habitus quotidien et l'habitus religieux extraquotidien » [infra, p. 329]. Les actes magiques et religieux présentent un caractère « extraquotidien » plus ou moins prononcé (dont les crimes ou suicides religieux constituent pour Weber la forme la plus radicale : sacrifices humains, guerres saintes, enterrement vivant, etc.), mais cette*

*singularité ne vise cependant jamais qu'à entraîner un effet qui est le rétablissement et la perpétuation du quotidien. Le culte des ancêtres a pour premier objectif d'obtenir que les morts ne perturbent pas le cours de l'existence des vivants ; les actes religieux ont pour fin d'autoriser la reprise du quotidien lorsqu'il est menacé (écarter les fléaux, guérir les maladies, permettre les récoltes). L'extraquotidienneté de la magie et de la religion est une extraquotidienneté appliquée au maintien du quotidien et de sa stabilité, et l'une et l'autre doivent aussi, pour remplir cette fonction, posséder un caractère de permanence et de fixité. « Le sacré est ce qui, spécifiquement, ne peut changer », note ici Weber [infra, p. 93].*

*La magie et la religion tendent au stéréotype ; elles se stéréotypent elles-mêmes et stéréotypent les conduites. « L'effet premier, et fondamental, des sphères de représentation "religieuses" sur la conduite de vie et*

*sur l'économie est, de façon générale, un effet de stéréotypisation » [ibid.]. Elles ont ainsi partie liée avec l'ordre naturel, ordre de la reproduction et de la répétition, et l'ordre artisanal qui en reste proche : tout doit se répéter comme cela a toujours été. La stéréotypisation de la magie et de la religion mime la sauvegarde du même devant l'intrusion de l'autre, qui menace de changer le cours des choses. Weber observe que les formes de la magie sont la répétition, le mime, la copie, la formule, l'analogie, tous les procédés d'exorcisme analogique qu'il appelle « homéopathiques, mimiques et apotropaïques » [voir infra, p. 92 et la note qui explique ces termes]. Elles constituent par là, au demeurant, « le plus ancien mode de constitution d'un style » et une des premières modalités de la production artistique*[20].

*Il s'ensuit, comme l'observe Weber, que les religions sont par définition profondément*

*conservatrices et que, de façon conséquente, elles admettent plus volontiers les révolutions d'idées que les seuls changements proprement dits, ceux qui affectent les pratiques. Le dogme peut varier plus facilement que le rite :*

> *« Le plus infime écart par rapport à la forme éprouvée peut en annuler les effets. Toutes les sphères de l'activité humaine sont intégrées dans ce cercle de la magie symbolique. C'est ce qui explique que, même au sein des religions rationalisées, les conflits les plus criants entre des conceptions purement dogmatiques soient plus facilement tolérés que les innovations symboliques, qui mettent en danger l'efficacité magique des actes ou peuvent même [...] éveiller la colère du dieu ou de l'âme de l'ancêtre. La question de savoir s'il fallait se*

*signer avec deux ou trois doigts fut encore le motif principal du schisme que connut l'Église russe au XVII^e^ siècle [...]. Dans les rituels de danse chantée des magiciens indiens, les fausses notes entraînaient la mort immédiate du musicien en question, pour écarter le mauvais sort ou apaiser la colère du dieu. » [infra, p. 91].*

*Permanence de la « magie symbolique »*

*Comme on le voit ici, l'action de ce que Weber appelle la « magie symbolique » s'exerce selon lui dans toutes les formes de religions, anciennes et modernes, occidentales et extra-occidentales, « primitives » ou « rationalisées ». L'expression « magie symbolique » est un raccourci : Weber entend par là qu'entre « l'animisme » ou même le « préanimisme » de la « croyance aux esprits », qui voient dans les choses plus que les*

*choses, un « quelque chose » sur lequel la magie est censée être en mesure d'agir, et la « pensée symbolique », qui a atteint un degré supérieur d'abstraction, la frontière reste toujours fluide. La pensée symbolique est encore magique et la magie est déjà une pensée symbolique. Weber explique cette idée en prenant l'exemple du Méditerranéen qui, un jour de malchance, trouve un exutoire dans le geste de cracher sur une image pieuse. Il s'agit là d'une pratique de la « religiosité populaire », mais sa « simplicité n'est qu'apparente » :*

> *« Lorsqu'il n'obtient pas le succès escompté en dépit des manipulations d'usage, l'Européen du Sud, aujourd'hui encore, en rend responsable l'image du saint elle-même et lui crache dessus. Au demeurant, ce qui s'accomplit là est le plus souvent déjà une abstraction, dont la simplicité n'est*

*qu'apparente : on a affaire à la représentation d'entités qui se cachent "derrière" l'attitude des objets naturels, des artefacts, des animaux et des hommes dotés de la qualification charismatique, et qui déterminent cette attitude d'une manière ou d'une autre. C'est la croyance aux esprits. "L'esprit", dans un premier temps, n'est ni âme, ni démon, ni même Dieu, mais ce quelque chose qui est pensé comme indistinctement matériel et pourtant invisible, comme impersonnel et cependant doté d'une sorte de vouloir qui confère seul à l'être concret sa puissance d'action spécifique, qui est entrée en lui et qui peut aussi en ressortir d'une façon ou d'une autre – de l'outil devenu inutilisable, du magicien dont le charisme ne fonctionne*

> *plus – pour se perdre dans le néant, entrer dans un autre homme ou dans un autre objet. » [infra, p. 82-83[21]].*

*Il existe toute une gradation de la pensée abstraite, depuis les conceptions « animistes » jusqu'à la symbolisation proprement dite[22], puis à l'analogie en général et à la « subsomption rationnelle ». Ces formes ne sont pas stables : chacune d'entre elles peut osciller vers un surcroît d'abstraction ou, au contraire, vers une activation de la magie animiste. Parmi les exemples livrés par Weber, on peut retenir celui de la « danse guerrière » : celle-ci est d'abord une technique orgiaque qui permet de faire accéder les corps à « l'extase héroïque » en produisant une « excitation » fondée sur « un mélange de rage et de peur ». En ce sens, « cette danse n'est pas symbolique », elle est plutôt une préparation directe au combat ; pourtant, et indissociablement, elle*

*symbolise déjà la victoire en la représentant, elle « l'anticipe en la mimant ». C'est parce que les limites ne sont jamais clairement marquées que Weber peut également parler d'une « magie rationalisée de type symbolique[23] » [infra, p. 94].*

*L'irrationalité de la religion : un produit tardif*

*Le moindre paradoxe de cette conception des liens entre religion et magie n'est pas de voir Weber définir l'irrationalité de la religion comme un produit second, qui n'apparaît qu'au terme du travail de systématisation conceptuelle accompli par les théologiens. Le « processus d'évolution spécifique » des religions, note-t-il, a « pour caractéristique une ambiguïté particulière » :*

> *« D'un côté, une systématisation rationnelle toujours plus poussée des concepts de dieu, ainsi que de*

*la pensée des relations possibles entre l'homme et le divin. D'un autre côté, cependant, pour ce qui est du résultat, un recul – partiel mais caractéristique – de la forme originelle de rationalisme dont il a déjà été question, le rationalisme pratique et calculateur. En effet, avec cette rationalisation de la pensée, le "sens" de l'attitude spécifiquement religieuse est de moins en moins recherché dans des avantages purement extérieurs du quotidien économique ; par suite, la finalité de l'attitude religieuse est "irrationalisée", jusqu'à ce que, pour finir, ces objectifs "extramondains", c'est-à-dire en premier lieu extraéconomiques, soient tenus pour le trait spécifique de l'attitude religieuse. » [infra, p. 124].*

*L'émergence d'une logique religieuse partiellement autonome n'intervient donc, selon Weber, qu'au terme d'un processus qu'il ne décrit pas seulement comme un mouvement de spécialisation et de création de corps professionnels des agents religieux (magiciens, prêtres, etc.) mais aussi, et surtout, comme un tournant intellectualiste : ce n'est pas dans l'exercice du rite, ni même dans la production de dogmes appelant la foi plutôt que la compréhension, mais dans l'existence d'une activité spécifique d'élaboration de systèmes religieux rationnels que Weber situe l'irrationalité propre de la religion. Celle-ci est dès lors le théâtre de l'affrontement entre deux types de rationalité concurrentes, la rationalité pratique et la rationalité intellectuelle des théologiens.*

*Bien que l'extrait qui vient d'être cité puisse sembler inspiré par un schème évolutionniste, lorsqu'il décrit le processus d'intellectualisation de la religion et son*

*détachement progressif par rapport à la magie, il faut se garder de l'isoler et d'en conclure que, pour Weber, la concurrence de ces deux types de rationalité se résout au profit de la seconde. En réalité, il n'en est rien. « L'évolution » qui conduit à la production d'un corpus théologique visant la systématisation rationnelle est certes irréversible, et, sur un segment de temps donné, elle peut apparaître comme gouvernée par une logique toujours identique, à l'œuvre dans différentes religions et différentes cultures. Mais ce processus se distingue sans équivoque possible de tout modèle téléologique, dans la mesure où le « moment théologique » ne constitue en rien le point d'aboutissement de l'histoire d'une religion, une finalité dans laquelle celle-ci trouverait son achèvement. La production de systèmes religieux peut représenter une finalité pour les agents professionnalisés que sont les prêtres, les moines et les théologiens, mais*

*cet objectif spécialisé n'est jamais que celui d'une fraction de la population concernée par une religion. Dans tous les cas, les laïcs et leurs exigences distinctes de celles des professionnels de la religion sont, comme l'écrit Weber dans Hindouisme et Bouddhisme [H&B, p. 389], « l'élément moteur » de la poursuite de l'histoire des religions une fois qu'elles ont été « intellectualisées » et qu'elles sont devenues des « religions d'intellectuels » (c'est-à-dire, au sens wébérien, des religions dont les dignitaires les plus puissants sont des hommes de savoir, mais non des religions dont tous les fidèles seraient des intellectuels). Non seulement l'histoire des religions ne s'arrête pas avec l'institutionnalisation de la production de théories religieuses, mais les révolutions religieuses, qu'elles soient ou non menées par des prophètes, émanent ensuite de laïcs et de profanes extérieurs à ces institutions*[24].

*L'abstraction progressive à laquelle sont soumises les représentations des dieux, dès lors qu'elles font l'objet d'un travail de systématisation qui tend par exemple à leur attribuer des qualités permanentes et universelles, n'empêche jamais la perpétuation, plus ou moins ouverte ou plus ou moins cachée, selon les lieux et les époques, d'entités davantage accessibles à la prise d'influence escomptée par les laïcs. La partition entre les produits de l'élaboration intellectuelle de la notion de dieu et les divinités qui lui préexistent et lui survivent peut prendre la forme d'une opposition entre les dieux et les « esprits » ou les « démons » ; dans tous les cas, le sociologue des religions doit écarter le « voile théologique » qui pourrait lui dissimuler le rôle actif de toutes sortes de créatures divinisées dont l'importance, dans les pratiques religieuses, ne peut être mesurée à l'aune de la dignité que leur reconnaissent les porteurs du savoir sacré. Weber va*

*même jusqu'à affirmer que le monothéisme n'existe jamais vraiment, hormis peut-être dans le judaïsme*[25] *:*

> *« L'évolution vers le monothéisme strict, qui s'amorça presque partout sous une forme ou sous une autre, se heurta en pratique à des obstacles qui relativisèrent dans tous les cas la possibilité de son imposition dans la religion quotidienne, hormis dans le judaïsme, l'islam et le protestantisme. Ces obstacles tenaient manifestement, d'une part, aux puissants intérêts idéels et matériels des corps de prêtres, qui avaient intérêt à l'existence des cultes et des lieux de culte de dieux particuliers ; ils tenaient, d'autre part, aux intérêts religieux des laïcs, qui avaient quant à eux intérêt à l'existence d'un objet religieux qui fût à*

*leur portée, qui fût proche, qui pût être rapporté à leur situation de vie concrète et à un cercle de personnes concrètes à l'exclusion de certaines autres, et, surtout, qui fût accessible à l'influence de la magie. En effet, la sécurité apportée par la magie, une fois qu'elle a fait ses preuves, est bien plus grande que les effets produits par la vénération d'un Dieu soustrait à l'influence de celle-ci, parce que doté d'une puissance supérieure. » [infra, p. 119-120].*

*La perpétuation de la magie, qui répond structurellement aux intérêts des laïcs, n'induit cependant pas l'existence d'une frontière univoque entre prêtres et laïcs, entre religieux et profanes, qui recouperait une hypothétique limite entre religion et magie. Dans le processus de systématisation dogmatique et théologique des religions, les*

*prêtres jouent un rôle ambigu, qui les place dans une position intermédiaire entre les laïcs qui forment leur « clientèle » et les autorités religieuses habilitées à l'élaboration intellectuelle du dogme. Ce que Weber appelle la « cure des âmes », c'est-à-dire l'ensemble des services religieux fournis par les prêtres aux fidèles, constitue un laboratoire situé à l'interface entre les pratiques des laïcs et les productions intellectuelles des théologiens. L'influence des prêtres s'exerce sur les unes comme sur les autres, et ils assurent l'articulation entre les unes et les autres, en répercutant par exemple auprès des théologiens le caractère intolérable d'un dogme comme celui de la prédestination*[26] *et, inversement, en contribuant à infléchir les pratiques des laïcs dans le sens du dogme systématisé par l'institution. En effet, comme le résume Weber dans L'Éthique protestante, « l'expérience religieuse en tant que telle est évidemment irrationnelle*

*comme toute expérience ; [...] mais cette irrationalité [...] n'empêche pas qu'il soit de la plus haute importance, en pratique, de savoir quel type de système de pensée confisque pour ainsi dire le "vécu" religieux immédiat et lui impose ses schémas » [EP, p. 188, note].*

*Une remarque livrée par Weber dans cette Sociologie de la religion au sujet des panthéons semble pouvoir être transposée à l'échelle plus vaste d'une sociologie générale des formes de domination. Le dieu qui détient le primat au sein du panthéon, note Weber, celui qui se voit reconnaître la position la plus haute au terme du travail de différenciation des compétences divines opéré par les porteurs du savoir religieux, le dieu le plus universel, en d'autres termes, n'est pas nécessairement celui qui joue le rôle le plus décisif dans une religion. Le pouvoir suprême, en un sens, est un pouvoir vide. Il est honoré, mais, comme le dit*

*Weber, il l'est « par politesse ». Les dieux des règles et des régularités absolues, les dieux du ciel et des étoiles, les dieux créateurs, sont des dieux que menace l'oubli.*

> *« Les divinités dont l'action est plus particulièrement associée à des règles fixes, à savoir les dieux du ciel et des étoiles, sont généralement celles qui ont les plus grandes chances de voir leur primat reconnu. Ces divinités ne jouent généralement pas un rôle très important dans la religiosité du quotidien : parce qu'elles exercent une influence sur des phénomènes naturels très universels, et sont par suite considérées, dans la spéculation métaphysique, comme de très grandes divinités, parfois même comme les dieux créateurs du monde, justement parce que le cours de ces phénomènes naturels*

*ne varie guère, il n'est pas nécessaire, dans la pratique quotidienne, d'avoir recours aux outils des magiciens et des prêtres pour les influencer. » [infra, p. 114].*

*La permanence de la magie, sur laquelle Weber ne cesse d'insister dans l'ensemble de sa sociologie religieuse, n'implique pas que celle-ci puisse se voir reconnaître un prestige social égal à celui des formes de religion davantage intellectualisées. Les dieux, et surtout les dieux les plus universels, ne peuvent déchoir au niveau des « démons » et des autres figures adorées dans les cultes auxquels les porteurs de savoir dédaignent de prendre part. Ces derniers déploient des efforts constants pour « refouler » la magie [infra, p. 275]. Les hiérarchies ne sont en aucun cas réversibles. Ces divinités lointaines, pourtant, un peu comme les détenteurs du mystérieux pouvoir de « spéculation » qui sont parfois leurs seuls*

*interlocuteurs humains*[27]*, conjuguent un extrême prestige et une extrême marginalisation. Les formes de domination spirituelle les plus élevées excluent de l'exercice d'un pouvoir temporel. Comme le résume Weber : « Selon un modèle tout à fait conforme à la réalité des choses de la vie, le protecteur de l'ordre juridique n'est en aucun cas nécessairement le dieu le plus fort » [infra, p. 135].*

## *II. TYPOLOGIES ET* SYSTEMES DE POLARITES RELIGIEUSES

*La Sociologie de la religion a recours, pour analyser les phénomènes religieux, à deux outils sociologiques principaux : la typologie ou « l'idéal-type », d'une part, et, d'autre part, le système de polarité, organisé comme une interaction entre deux notions, celles de « prêtre » et de « prophète », par exemple. Dans un cas comme dans*

*l'autre, ainsi que le résume Catherine Colliot-Thélène, il s'agit là d'instruments scientifiques « résolument constructivistes », qui « s'opposent à toute conception de la connaissance comme reflet, et, plus généralement, à toute interprétation réaliste (on dit aussi : substantialiste) de la valeur cognitive des concepts et des modélisations théoriques ». « Qualifiés de "tableaux de pensée" ou d'"utopies" [ETS, p. 180], les concepts développés en idéal-types sont reconnus pour n'être que des moyens élaborés par la pensée afin d'ordonner un donné empirique foisonnant dans lequel ce sont les questions du théoricien qui découpent les objets*[28] *».*

*Cette deuxième partie a pour but de décrire, à partir d'exemples puisés dans la Sociologie de la religion, quelques modalités de cette « construction » du réel religieux par le sociologue : d'abord, la typologie des propagandistes religieux proposée dans la section*

*VII, puis trois systèmes de polarité « binaire » auxquels Weber attache une importance centrale dans ce texte, les oppositions entre « magicien » et « prêtre » (section II), « prêtre » et « prophète » (section IV), « prophète » et « magicien » enfin.*

### *Typologie des propagandistes religieux*

*Le passage qui suit est peut-être, dans l'ensemble de l'œuvre de Weber, un de ceux qui portent à son comble ce que la démarche typologique peut avoir de déconcertant, dans son apparence de schématisme :*

> *« Si l'on voulait résumer d'un mot qui furent les porteurs et les propagandistes de ce qu'on appelle les "religions mondiales", on pourrait dire que ce fut, pour le confucianisme, le bureaucrate qui ordonne le monde ; pour l'hindouisme, le magicien qui ordonne le monde ; pour*

*le bouddhisme, le moine mendiant qui erre de par le monde ; pour l'islam, le guerrier qui soumet le monde ; pour le judaïsme, le marchand voyageur ; mais, pour le christianisme, le compagnon artisan itinérant. Il ne faut pas voir en eux les représentants de leur métier ou d'"intérêts de classe" matériels, mais les porteurs idéologiques d'une éthique ou d'une doctrine de la délivrance qui s'accordaient particulièrement bien avec leur situation sociale. » [infra, p. 285-286].*

*Weber qualifie l'idéal-type, on vient de le noter, de « tableau de pensée » ou d'« utopie » ; ce qui ressort ici, c'est également son caractère de « vignette » ou de « type » littéraire (au sens, par exemple, des personnages typiques des comédies). L'idéal-type du propagandiste religieux est*

*défini par sa fonction permanente et, le cas échéant, par son action plus spécifique.*

*En même temps, Weber le précise immédiatement, ces figures ne sont pas une simple retraduction de configurations d'intérêts matériels qu'elles se contenteraient de personnifier ; il faut plutôt penser à un « accord » entre des « situations sociales » et des « porteurs idéologiques », sans figer la représentation de la relation de causalité qui les unit. Weber ne conçoit pas celle-ci comme unilatérale mais comme réciproque : les intérêts matériels exercent bien des effets sur les options religieuses, qui sont en ce sens « idéologiques » (un terme qu'il emploie peu[29]), mais celles-ci infléchissent également les « conduites de vie » et les pratiques économiques. L'essentiel, pour lui, n'est pas de faire valoir le primat de tel type de cause sur tel autre – une affirmation invariablement démentie par l'observation historique – mais de souligner que, dans le*

*domaine des actions humaines, les formes de causalité sont rarement directes, qu'elles s'exercent non sur un point de jonction unique, mais dans une zone pourvue d'une épaisseur – la zone de la pratique – sans pour autant cesser de constituer des « causes » à proprement parler*[30].

*L'un des exemples choisis par Weber pour illustrer sa conception de la causalité est celui des succès économiques des marchands jaina, en Inde*[31]. *Si l'on s'en tenait à l'idée d'un rapport d'effectivité directe, on comprendrait difficilement pourquoi la réussite matérielle des jaina se conjugue avec une forme de religiosité résolument ascétique : loin de s'adapter aux intérêts de profit de ceux qui exercent la profession de marchand, cette confession leur impose des contraintes extrêmement strictes, y compris dans leurs déplacements et dans l'usage qu'ils peuvent faire des biens et de la fortune. Pourtant, en Inde, ce sont justement*

*les membres des sectes jaina, soumis à pareilles entraves, qui se signalent par une richesse proverbiale : « On prétendait autrefois que plus de la moitié du commerce indien passait entre leurs mains. » [H&B, p. 340]. La cause de cette accumulation de fortune réside, selon Weber, dans l'adéquation, ou « l'affinité », entre, d'une part, les dispositions à la rationalisation méthodique de l'action (l'ascétisme et la restriction de la dépense) inculquées par la religion et, d'autre part, les conditions sociales d'un enrichissement (qui ne sont pas réunies, par exemple, pour les membres de castes hindoues vouées à d'autres tâches que la manipulation de l'argent). Les règles religieuses peuvent dans certains cas se conformer sans médiation à des intérêts économiques (selon la règle indienne : « La main de l'artisan est toujours pure »[32]) mais le modèle de causalité le plus efficient, pour Weber, est plutôt celui d'un infléchissement*

*religieux des « conduites de vie ». Ce sont elles qui permettent d'accéder, indirectement, à une plus ou moins grande rationalisation des profits, et non le seul énoncé des impératifs (théoriques) de la rationalité économique, qui n'ont pas les moyens de s'imposer par la seule force de leur rationalité « calculable ». La causalité sociologique dont Weber cherche à saisir le modèle s'exerce en définitive par le détour des corps, elle se présente comme une forme d'inculcation des pratiques qui tient compte de l'inertie des corps, de la persistance des gestes et de leur temporalité propre. Il ne saurait y avoir, pour Weber, d'injonction directe de « l'idéel » sur le « matériel », ni du « matériel » sur « l'idéel » : les corrélations entre l'un et l'autre se nouent dans un entre-deux consistant dont sa sociologie cherche à rendre compte.*

*Dans le passage cité plus haut, l'énumération d'une série de figures idéal-typiques est*

*immédiatement suivie de considérations sur la question de « l'idéologie » et sur le lien entre croyances religieuses et « situation sociale » ou « intérêts de classe ». Tout se passe comme si, précisément parce que l'idéal-type est le produit d'une démarche « résolument constructiviste », se posait à l'instant la question de l'articulation entre cette construction de la pensée et les processus objectifs qui sont à l'œuvre dans la réalité. En d'autres termes, du point de vue de la méthode, Weber soulève le problème du rapport entre une épistémologie d'inspiration néo-kantienne et le « matérialisme historique ». À l'origine, le texte de la Sociologie de la religion devait porter le titre suivant : « Communautés religieuses. Déterminations de classe des religions. Religions civilisées et dispositions économiques »*[33]*. De fait, c'est bien là la problématique qui est au cœur de l'étude, et ce titre en laisse transparaître le plan : les six premières sections*

*sont consacrées à la question de la formation de communautés ou de groupements sociaux unis par une appartenance religieuse ; la section centrale (section VII), « Stände[34], classes et religions », analyse la façon dont les déterminations sociales orientent les dispositions religieuses ; les dernières sections, enfin, étudient à l'inverse comment les dispositions religieuses modèlent les pratiques économiques. Ainsi, c'est l'ouvrage tout entier qui cherche à répondre à la question soulevée plus haut, celle de savoir en quel sens on peut voir dans les porteurs religieux des « porteurs idéologiques ». La position de Weber consiste à proposer non pas une dialectique globale de l'histoire susceptible d'en mettre au jour les « lois » mais la description d'un système de déterminations plus partielles qui s'exercent, au sein des différentes sociétés, dans certaines constantes de la pratique. Il prend en quelque sorte le « matérialisme*

*historique » à revers en récusant le mouvement d'abstraction et d'universalisation qui le porte à concevoir une théorie générale de l'histoire, et en se focalisant au contraire sur l'examen d'une articulation décrite trop hâtivement par le marxisme, celle du « matériel » et de « l'idéel ». Ainsi, paradoxalement, « l'idéal-type » wébérien répond à une exigence « d'empirisme » en face du matérialisme historique et de ses abstractions.*

*Dans ce qui l'apparente à un « type littéraire », l'idéal-type offre un outil souple pour penser la causalité des actions humaines comme un ensemble de contraintes (la définition du rôle) et d'improvisations à l'intérieur de ces contraintes. Weber ne prend pour objet ni des « infrastructures » ni des « superstructures » mais des « personnages » qui ont à la fois des idées, des intérêts et des pratiques économiques. Et c'est justement dans le caractère fictif et*

*construit de tels personnages que réside leur pouvoir heuristique : la marge qui les sépare de véritables figures historiques est celle qui autorise ensuite le recours à de tels modèles pour aborder tel ou tel aspect de la réalité empirique et en saisir un trait pertinent, un peu comme on le fait en se référant à des héros de romans, à des personnages de théâtre ou de cinéma. C'est la raison pour laquelle, ainsi que le remarque Hans G. Kippenberg, Weber fait volontiers usage de verbes au présent, le temps des actualisations possibles*[35].

*Le tableau des propagandistes religieux se présente comme un modèle qui met en relation différentes religions et leur figure idéal-typique (fig. 1, p. 42). Encore une fois, il importe de souligner que les religions ne sont corrélées, ici, ni avec des contenus dogmatiques ou théologiques ni avec des configurations économiques, mais avec des « personnages » définis par une fonction et par*

*un type d'activité. Plus précisément, ces figures sont désignées à la fois par une « profession » et par un certain type de « rapport au monde », par un statut social et par une certaine appréhension du monde qui est indissociablement action et interprétation, une certaine façon de voir le monde et d'agir sur lui. C'est là le point crucial : l'élément pertinent, pour Weber, ne réside pas dans les « doctrines de lettrés » de chaque religion, mais dans le type de rapport actif au monde qui va de pair avec ces doctrines (la question, alors, n'étant plus d'établir lesquels, des doctrines et des rapports actifs au monde, ont commencé à influencer les autres : ils se confortent mutuellement[36]). Il s'ensuit également que toutes ces figures idéaltypiques ne sont pas pensées par Weber isolément les unes des autres : unies par un certain lien de rapport actif avec le monde, elles font système. Lorsque Weber évoquait la présente étude dans ses*

*correspondances, il parlait de son « système de la religion » (« Religionssystematik[37] ») et le schéma de la page suivante donne une idée de ce qu'il entendait par là.*

*Ce système, au demeurant, est tout entier construit autour d'une figure manquante, celle qui avait été longuement campée dans L'Éthique protestante : l'idéal-type du propagandiste puritain, l'entrepreneur capitaliste qui rentabilise le monde. Cette figure absente est au cœur de tous les travaux wébériens de sociologie religieuse postérieurs à L'Éthique, la Sociologie de la religion mais aussi tous les autres. Son portrait ne cesse d'être dessiné, en négatif, à travers chaque idéal-type, un va-et-vient permanent s'opère qui permet de préciser par contraste les contours de chacun. La démarche comparative, chez Weber, est construite comme un système de différences. Dans ce projet de comparatisme culturel, la figure première, celle de « l'entrepreneur*

*capitaliste », ne possède aucun primat ontologique ; elle n'est première qu'au sens où Weber a pris pour point de départ ses propres déterminations, où il est le « fils » du « monde culturel européen moderne », comme il l'écrit au début de la « Remarque préliminaire » de 1920 [EP, p. 49].*

*Le rapport au monde, dans cette perspective, est toujours « actif », même lorsqu'il consiste à fuir le monde dont on maudit l'indignité. Une religion peut dévaloriser fortement le monde tout en prônant d'agir sur lui et en lui (c'est le cas du puritanisme et de sa conception de l'ascèse active). À la limite, comme en témoignent les ambiguïtés du passage qui suit, l'effort de se détacher du monde est encore une façon active de prendre position par rapport à lui, et le « non-agir » une certaine modalité de l'agir*[38] *:*

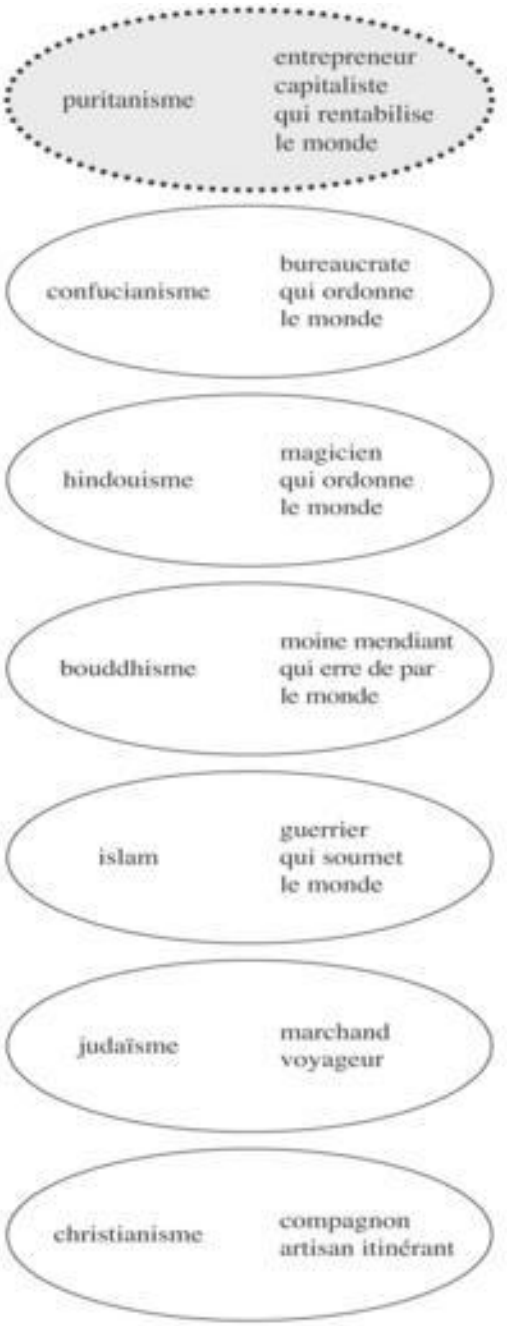
> *« L'ascèse qui rejette le monde, au sens que nous lui donnons ici, est*

*de prime abord orientée vers l'activité. Seule une activité d'un certain type aide l'ascète à acquérir les qualités qu'il aspire à posséder, et celles-ci, de leur côté, sont les qualités d'une capacité à agir donnée par la grâce de Dieu. Conscient que la force d'agir lui est donnée par la possession décisive du salut religieux, et qu'il peut ainsi servir Dieu, il ne cesse de conforter la certitude de son état de grâce. Il a le sentiment d'être le soldat de Dieu, quel que soit son ennemi et quels que soient les moyens qu'il emploie pour le combattre, et la fuite du monde elle-même n'est psychologiquement pas une fuite, mais une victoire toujours renouvelée sur des tentations toujours nouvelles contre lesquelles il doit sans cesse lutter activement. L'ascète qui*

*refuse le monde entretient au moins une relation négative et intérieure avec lui : une relation de lutte, qui est présupposée. Par suite, il est davantage approprié de parler à son sujet de “rejet du monde” que de “fuite du monde” : celle-ci caractérise bien plutôt le mystique contemplatif. La contemplation, en revanche, est d’abord la recherche d’un “repos dans le divin et uniquement en lui”. Le non-agir, ou, dans la version la plus conséquente, la non-pensée, le vide fait autour de tout ce qui, d’une manière ou d’une autre, rappelle le “monde”, et, dans tous les cas, la réduction à l’extrême de toute activité extérieure et intérieure. » [infra, p. 339].*

*Figure 1 :*

*« Porteurs et propagandistes des religions “mondiales” »*




*Weber attribue une importance fondamentale à l’antithèse entre « ascèse » et « mystique » ; dans la série idéal-typique de*

*la fig. 1, cependant, c'est un autre critère d'opposition qui est retenu. Un antagonisme est cette fois relevé entre ceux qui entreprennent de « transformer » le monde, de lui donner une forme quelconque (« l'ordre » bureaucratique du confucianisme, « l'ordre » magique et rituel de l'hindouisme, le plan de conquête du guerrier musulman) et ceux qui admettent de le laisser inchangé (ce sont eux, dans ce cas, qui se déplacent dans un monde qui ne bouge pas : moine mendiant bouddhiste, marchand juif, compagnon artisan itinérant chrétien). La figure absente, celle de l'entrepreneur capitaliste puritain, est située dans une position intermédiaire entre ces deux pôles, elle en occupe en quelque sorte le centre : l'entrepreneur puritain est à la fois étranger à toute ambition de changer le monde, qu'il juge irrémédiablement déchu, et entièrement impliqué dans le monde qu'il*

*entend plier à la rationalité de ses calculs de profit.*

*On peut ainsi retenir que l'idéal-type n'est jamais seul : loin de s'opposer au système de polarités, il le présuppose. Les différents outils sociologiques que Weber met en place sont « modulables », ils s'agencent les uns dans les autres et se complètent. La réalité construite par le biais de ces instruments n'est pas cloisonnée en catégories exclusives les unes des autres, mais vibrante de polarités qui s'animent selon l'angle et la perspective choisis pour l'aborder.*

### *Dieu de l'orage et dieux des étoiles*

*Dans un autre passage de la Sociologie de la religion, Weber décline un système complémentaire de polarité dans les rapports au monde, celui qui oppose la conception d'un ordre rationnel du monde et celle d'une irrationalité foncière du destin, sous les auspices*

*de la concurrence entre les dieux des étoiles et le dieu de l'orage :*

> *« La concurrence qui oppose les dieux des étoiles Varuna et Mitra, protecteurs de l'ordre sacré, et Indra, le dieu de l'orage aux armes puissantes, qui tue les dragons, est un symptôme de la concurrence entre le corps des prêtres, qui aspire à un ordre stable et à une maîtrise ordonnée de la vie, et le pouvoir de la noblesse guerrière, qui trouve dans le dieu héros avide d'action et dans l'irrationalité de l'aventiure et du destin, étrangers à l'ordre, une modalité adéquate de relation avec les puissances supra-terrestres. » [infra, p. 115].*

*Ce système de polarité a été représenté dans la figure 2, qui le développe à partir d'éléments fournis par Weber dans d'autres sections de l'ouvrage.*

*Dans ce modèle, Weber développe une polarité (« concurrence » ou « tension ») organisée autour de séquences parallèles : noms et fonctions des dieux, conception religieuse du destin, groupes sociaux. Le passage cité assimile l'opposition des dieux à un « symptôme » de celle des groupes sociaux ; ailleurs, il est question d'une « affinité » entre un certain type de « conduite de vie » et une certaine « idée » (de la Providence) [infra, p. 115] ; dans un autre passage encore, Weber évoque les « dispositions intérieures » associées à une appartenance sociale [infra, p. 136]. La définition du type de causalité, on l'a dit, est « lâche », par choix délibéré ; à l'inverse, le rapport de concurrence, lui, est accentué et dramatisé pour les besoins de l'analyse, même si Weber précise à chaque fois que dans la réalité, les « transitions » sont « fluides ».*

## *Magiciens, prêtres et prophètes*

*Pierre Bourdieu a relaté comment la lecture de la Sociologie de la religion avait joué un rôle décisif dans son élaboration de la notion de « champ », et comment l'idée lui était venue, en dessinant des schémas de polarité wébériens au tableau lors de séances de cours, que ces polarités ne recouvraient pas des « interactions » mais une « structure objective » :*

> *« Je me souviens que, pendant le cours, tout s'enchaînait, quand il s'agissait de traiter les différentes "vocations" religieuses et de les posi-tionner les unes par rapport aux autres, le prêtre, le prophète, le magicien et les laïcs, je dessinais un schéma sur le tableau et je cherchais à expliciter ces relations, que fait le prêtre avec le magicien, avec le prophète, il les excommunie, et que fait le prophète avec le prêtre, il le*

*menace en brandissant le pouvoir de “l’extraquotidien”, cela donnait rapidement un modèle d’interactions qui était très éclairant ; c’étaient les relations mutuelles, en tant que telles, qui faisaient à chaque fois le “type”. […] J’avais écrit l’article “Champ intellectuel et projet créateur”, qui était paru dans Les Temps modernes, un numéro sur le structuralisme, mais en fin de compte, ça n’était pas encore vraiment “structuraliste”… Ce n’est que plus tard, quand j’ai donné le cours sur la Sociologie de la religion de Weber, que mes yeux se sont dessillés, en quelque sorte : il ne faut pas penser cela sur un mode interactionniste, ce sont des relations objectives, une structure objective, qui forme l’arrière-plan*

*de l'action "typique" des agents[40]... »*

*Figure 2 :*
*La polarité du dieu de l'orage et des dieux des étoiles[39]*

*Qu'il s'agisse là de la découverte d'un Weber pré-structuraliste ou d'une adaptation « structurale » de Weber, peu importe pour ce qui nous concerne ici : on retiendra surtout que les systèmes de polarités*

*wébériens, qui sont aussi, littéralement, des systèmes de « positions » (Stellungen) et de « dispositions » (Gesinnungen) pouvant être qualifiées, les unes par rapport aux autres, de « dominantes » (herrschend) ou de « dominées » (beherrscht), parce qu'elles dessinent dans tous les cas des « rapports de force » (Machtbeziehungen), sont construits comme des systèmes de différences et non comme des modèles d'interaction isolés. C'est précisément parce qu'il y a système et que Weber ne pense pas seulement ce système comme le sien, mais, simultanément, comme un système de tensions effectivement à l'œuvre dans les pratiques, qu'il est possible de partager l'expérience relatée par Pierre Bourdieu à propos de son enseignement : « enchaîner » les schémas de polarité wébériens comme si on ne cessait de les réinventer, d'en produire de nouveaux. C'est aussi la raison pour laquelle la Sociologie de la religion, bien que Weber n'en ait pas*

*établi la version définitive et l'ait laissée à l'état de texte inachevé (une conclusion fait manifestement défaut[41]), semble néanmoins parfaitement répondre au projet « systématique » formulé à son sujet. Les va-et-vient de l'enseignant qui trace au tableau un schéma wébérien, retourne à son bureau puis se lève à nouveau pour enrichir et compléter le modèle illustrent une dimension que les schémas imprimés risquent d'occulter : le fait que les systèmes de polarités ne sont pas des ensembles clos de catégories mais des principes générateurs, susceptibles d'expansions et de transformations à l'infini. Ils constituent bien des structures puisqu'ils se prêtent à l'improvisation.*

*Les figures 3, 4 et 5 proposent une représentation schématique des systèmes de polarités opposant magiciens et prêtres, prêtres et prophètes, prophètes et magiciens. Toutes les mentions qui les composent*

*sont des citations de Weber extraites de la Sociologie de la religion.*

*Sur un espace à deux dimensions, il n'est possible de représenter distinctement que des polarités binaires. Or, l'espace des rapports de force sociaux tel que Weber cherche à le figurer dans sa sociologie religieuse est un espace multidimensionnel. Les antagonismes qui opposent magiciens et prêtres, prêtres et prophètes, prophètes et magiciens se situent sur des plans qui ne peuvent se superposer. Les trois figures idéal-typiques du magicien, du prêtre et du prophète ne représentent en aucun cas des « stades » successifs d'une même évolution, elles sont en un sens, du point de vue de Weber, toujours susceptibles de se réactualiser et de devenir contemporaines. Pourtant, il serait tout aussi erroné de concevoir une réciprocité indéfinie des systèmes de polarité qui ont été retracés ici. Polarité n'implique pas symétrie. Si Weber n'admet pas l'existence*

*de « lois d'évolution », il ne conçoit pas davantage une « réversibilité » des processus sociaux. Les systèmes de polarité induisent le principe de séquences d'évolution partielles dont l'ordre de succession n'a rien d'aléatoire et présente une régularité.*

*Prenons un exemple. En développant l'antagonisme des prêtres et des prophètes, Weber s'interroge sur le basculement entre l'enthousiasme charismatique de la révélation prophétique et la gestion bureaucratique de l'institution sacerdotale. Certes, on peut observer à la fois une tendance de la prophétie à s'institutionnaliser et une propension de l'institution à se renouveler en réaction à l'intrusion des prophètes*[43]*. Mais ces deux mouvements ne sont pas symétriques : ils suivent au contraire une voie parallèle, que Weber désigne comme un processus de « routinisation » ou de « quotidianisation ». L'entreprise prophétique tend à se routiniser, et l'institution*

*sacerdotale suit également la pente d'une routinisation inexorable. Les institutions religieuses, pour Weber, ne sont pas en mesure de se réformer « de l'intérieur » ; elles ont besoin, pour enrayer leur propre fossilisation, des renouveaux apportés de l'extérieur par des « prophètes » qui occupent dans tous les cas des positions d'outsiders. Les prophètes, écrit Weber, sont des « usurpateurs » qui « ne sont pas issus des rangs des prêtres » mais « presque toujours des cercles de laïcs ». L'apparition d'une nouvelle religion, le plus souvent (le bouddhisme, par exemple, dans le cas de l'hindouisme), ou d'une structure fondamentalement neuve (la secte, par opposition à l'Église, dans le protestantisme), est nécessaire pour assurer, par une intervention extérieure, la survie de l'institution et lui éviter de succomber à sa propre sclérose. Les institutions ne peuvent trouver en elles-mêmes les ressources de leur perpétuation, elles les*

*puisent paradoxalement dans leur réaction en face de mouvements de contestation externes. Dans ce modèle[44], Weber postule l'existence d'un processus qu'il regarde comme irréversible, une tendance d'évolution qui porte à la routinisation et qui ne peut s'inverser d'elle-même. La routinisation n'est pas réversible. Pour autant, elle ne marque pas davantage un terme, une fin de l'histoire, moins encore une finalité. Weber conçoit ainsi tout à la fois une régularité partielle de séquences d'évolution et l'impossibilité de prévoir en quelque façon l'orientation des processus historiques à venir. Cette pensée des légalités sociales n'est ni relativiste, ni dialectique ; elle admet des formes de causalité systématiques, mais partielles.*

*Figure 3 : Magiciens et prêtres[42]*

| MAGICIENS | | PRÊTRES* |
|---|---|---|
| Contraignent les démons par les moyens de la magie | ⟷ | Fonctionnaires de profession qui influencent les dieux par les moyens de la vénération |
| Démons<br>Malignité retorse | ⟷ | Dieux |
| Sortilèges magiques | ⟷ | Adoration |
| Interventions individuelles au cas par cas | ⟷ | Fonctionnaires d'une entreprise régulière, organisée et permanente de prise d'influence sur les dieux |
| Profession indépendante | ⟷ | Charge au service d'un groupe social |
| Pas de culte | ⟷ | Lieux de culte fixes<br>appareil de culte spécifique<br>Savoir spécifique<br>connaissance d'une doctrine |
| Dons personnels, charisme<br>« éducation au réveil »<br>noviciat | ⟷ | Qualification professionnelle<br>instruction rationnelle |
| | | « Éthique » systématisée<br>métaphysique rationnelle<br>(les deux éléments fondamentalement nouveaux par rapport à la magie) |
| Peuvent payer leur insuccès de la mort | ⟷ | En cas d'échec, peuvent rejeter la responsabilité sur le dieu |

*Figure 4 : Prophètes et prêtres*

*Figure 4 : Prophètes et prêtres (suite)*

*Figure 4 bis : Prophète exemplaire et prophète éthique*

| PROPHÈTE EXEMPLAIRE | | PROPHÈTE ÉTHIQUE |
|---|---|---|
| BOUDDHA | ⟷ | ZARATHOUSTRA |
| Indique une voie de salut par son exemple personnel | ⟷ | Devoir éthique d'obéissance. Mission divine |
| Inde, Chine | ⟷ | Asie antérieure, Iran |
| Communauté exemplaire (disciples) + éventuellement, adeptes pieux qui ne suivent pas eux-mêmes la voie de salut dans son intégralité, mais souhaitent accéder à un optimum relatif de salut en manifestant leur dévotion aux saints exemplaires. | | |
| Puissances impersonnelles supradivines | ⟷ | Dieu éthique personnel supramondain |

*Figure 5 : Prophètes et magiciens*

## *III. LES DOCTRINES RELIGIEUSES DU MAL* ET LA CAUSALITÉ SOCIOLOGIQUE

### *Péché et conduites de vie*

*Un des aspects qui rendent cette Sociologie de la religion particulièrement fascinante est le fait que la réflexion sur l'appréhension adéquate de la causalité*

*sociologique s'y trouve redoublée dans une analyse de la genèse religieuse de la notion de causalité. Pour Weber, la possibilité de penser que les actions des hommes possèdent un sens et peuvent découler les unes des autres ou s'influencer mutuellement est le produit d'une évolution tout à fait spécifique qui a porté certaines religions, à un moment de leur histoire, à inaugurer une représentation nouvelle : celle qui veut attribuer un « sens » unifié aux comportements humains. Ce moment religieux qui, selon Weber, n'intervient que dans des formes de religiosité fortement intellectualisées, est aussi celui de l'émergence d'une pensée du mal. C'est le questionnement intellectualiste sur les origines du péché (par opposition à un mal conçu comme une pure substance matérielle, le « poison » qui corrompt et dont les effets peuvent être neutralisés par une autre substance, le « sérum de*

*guérison ») qui inaugure, pour Weber, la pensée de la causalité :*

> *« La délivrance que recherche l'intellectuel est toujours une délivrance par rapport à la "misère intérieure" et, par suite, elle présente un caractère d'une part davantage étranger à la vie et, d'autre part, plus fondamental et plus systématique que la délivrance par rapport à la misère extérieure attendue par les couches non privilégiées. En empruntant des voies dont la casuistique s'étend à l'infini, l'intellectuel cherche à conférer à sa conduite de vie un "sens" permanent : en d'autres termes, il est en quête "d'unité" avec lui-même, avec les hommes, avec le cosmos. Plus l'intellectualisme refoule la croyance dans la magie, et plus les événements du monde se trouvent*

*ainsi “désenchantés”, dépouillés de leur contenu de sens magique, réduits à “être” et à “survenir”, mais sans plus rien “signifier”, plus l’exigence se fait sentir de voir dans le monde et dans la “conduite de vie”, pris chacun comme un tout, un ordre doté d’une signification et d’un “sens”. » [infra, p. 275].*

*L’idée que l’unité pertinente, pour la représentation sociologique de la causalité, est ce que Weber appelle la « conduite de vie » (Lebensführung), un ensemble de dispositions communes à un certain groupe social et d’actualisations individuelles de ces dispositions dans des pratiques possédant un degré relatif de cohérence, est donc une idée dont Weber lui-même souligne la nature fortement intellectualiste, mais aussi le caractère résolument « construit », partial et historiquement daté. Une telle idée est, de son point de vue, le produit d’une histoire*

*religieuse particulière, et elle ne s'est pas imposée dans toutes les religions, pas même dans toutes les religions « intellectualisées ». Plus précisément, Weber dévoile un lien étroit entre sa conception de la causalité sociologique, focalisée sur des unités de pratiques socialement constituées, les « conduites de vie », et l'histoire religieuse du christianisme jusqu'à l'émergence de la pensée puritaine de l'ascèse. Le puritanisme, en effet, déplace la perspective qui avait prévalu jusque là dans le christianisme, y compris après la Réforme, et fait porter pour la première fois l'accent sur les pratiques du quotidien, l'ensemble des pratiques professionnelles et domestiques, qui devient l'unité dont la cohérence et la légitimité peuvent faire l'objet d'un jugement religieux. L'échelle a changé : ce ne sont plus des actes isolés, bons ou mauvais, qui sont tenus pour décisifs, mais un ensemble plus*

*vaste de comportements, la « conduite de vie »*[45].

*Dans la Sociologie de la religion, Weber explore avec beaucoup de curiosité l'espace des représentations possibles du mal, et repère la zone spécifique dont le concept sociologique de la causalité (le sien, tout au moins) est issu. Ce système des polarités du mal est orienté en fonction de différentes variables, comme la nature humaine ou extra-humaine (naturelle, ou divine, ou diabolique, etc.) du « mal », le caractère personnel ou impersonnel de la culpabilité, l'association du mal avec un acte ponctuel ou avec des « conduites » davantage unifiées, ou encore le critère de la temporalité. Il est tout à fait possible de concevoir, par exemple, que la faute (ou la causalité) ne prend pas sens à l'échelle d'une vie humaine individuelle mais à l'échelle d'une temporalité plus longue que celle d'une vie, celle d'une famille, d'un groupe social ou d'un peuple*

*tout entier. « Les souffrances de la génération actuelle sont des conséquences des péchés de ses ancêtres, dont le Dieu lui fait endosser la responsabilité, de la même façon que la vengeance du sang s'exerce sur toute la lignée et que le pape Grégoire VII excommuniait jusqu'à la septième génération. » [infra, p. 298]. En Inde, la doctrine du karman ou de la sanction des actes traduit cette idée d'une continuité temporelle supérieure à la durée d'une vie humaine en développant la conception d'une « transmigration des âmes », qui confère à la vie individuelle une profondeur dans le passé et l'avenir :*

> *« La solution formellement la plus satisfaisante du problème de la théodicée fut l'œuvre spécifique de la doctrine du "karman", la croyance dans ce qu'on appelle la transmigration des âmes. Le monde est un cosmos sans faille de*

*sanctions éthiques. Au sein du monde, les fautes et les mérites reçoivent immanquablement rétribution, à travers les destins qui se réalisent dans une vie future ; l'âme aura à en mener une infinité, elle aura à venir au monde à nouveau et à vivre d'autres existences, animales, humaines ou même divines. [...] Les souffrances de la vie présente, qui peuvent paraître injustes du point de vue de la rétribution, expient les péchés d'une vie passée. L'individu est, au sens le plus strict, l'auteur exclusif de son propre destin. La croyance dans la transmigration des âmes se rattache à des représentations animistes très répandues, selon lesquelles les esprits des morts s'introduisent dans des objets de la nature. Elle les rationalise et, à*

*travers elles, rationalise le cosmos en le soumettant à des principes purement éthiques. La "causalité" naturaliste qui correspond à nos habitudes de pensée fait place, dans ce cas, à un mécanisme de rétribution universelle dans lequel aucun acte pertinent d'un point de vue éthique ne se perd. » [infra, p. 306-307].*

*La théorie du karman présente, aux yeux de Weber, l'intérêt spécifique de proposer une formalisation cohérente du problème de la responsabilité individuelle dans la genèse du mal. Elle renvoie à la fois l'individu à lui-même et à un au-delà de lui-même. La faute est endossée par un être particulier, et répond bien, par là, aux implications de la notion de « faute », mais la doctrine de la transmigration des âmes, en élargissant les limites de cette individualité particulière, permet de surmonter l'obstacle théorique*

*soulevé par la représentation d'une responsabilité absolue, instantanée et totale de l'individu. La détermination de la faute, comme celle de la « cause » de tel ou tel phénomène social, semble en permanence se dérober à une élucidation dépourvue d'ambiguïté : les actes humains ne sont pas soumis au même régime de causalité que les phénomènes naturels, ils n'obéissent pas à des lois univoques ou susceptibles de le devenir, comme les lois physiques.*

*Le grand tableau des doctrines du mal brossé dans la Sociologie de la religion permet de mieux appréhender la représentation wébérienne du rapport entre individualité et contrainte collective. À la différence de la théorie indienne du karman, la conception wébérienne de la causalité sociologique n'ancre pas seulement son approche de l'individualité dans une ligne diachronique (celle des « réincarnations », que l'on peut identifier à des formes de filiation*

*traditionnelles), mais aussi, de façon tout à fait résolue, dans un espace synchronique de pratiques religieuses et professionnelles qui ne sont pas les pratiques d'un seul, mais celles d'un groupe exerçant une contrainte extrêmement pesante sur l'individu. Les « conduites de vie » marquent une conformité de Stand bien davantage qu'elles ne singularisent. Le modèle que Weber a en tête est ici celui de l'entrepreneur ou du travailleur puritain, qui représente, tout à la fois, une individualité absolue (séparée de toutes les autres créatures par le dogme de la prédestination, qui réserve à chacun l'absolue singularité d'un destin d'élection ou de damnation) et un agent social obsédé par une quête de conformisme éthique et soumis au contrôle constant de ses coreligionnaires. Dans ce modèle, individualisation et contrainte sociale ne sont pas pensés comme antithétiques mais comme complémentaires. L'investissement de l'individu*

*dans sa vocation professionnelle – c'est une des thèses de L'éthique protestante – peut conjuguer une forme radicale de représentation de la « responsabilité » individuelle et la recherche éperdue d'une obéissance à la norme collective. À travers cette association spécifique, et sans doute à travers toute son entreprise de sociologie des croyances religieuses, Weber cherche à fixer le regard sociologique sur un objet précis : les pratiques, on l'a dit plus haut, mais les pratiques d'un agent social qui croit à ses pratiques, même s'il n'est pas nécessairement à même d'énoncer les « raisons » pour lesquelles il les accomplit. Cet agent vit son individualisation sur le mode tragique du tourment : il est en permanence torturé par la quête de sa propre conformité ; il est personnellement responsable de tout écart éventuel. Weber voit une continuité entre la pensée religieuse de la damnation (ou de la peur de la damnation) et cette forme d'individualisation*

*exclusivement négative, celle qui impose au travailleur, en régime capitaliste, de devenir le contremaître de lui-même*[46].

*L'article « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », conçu par Weber comme un complément à L'Éthique protestante, précise les conditions sociales dans lesquelles un tel individualisme a pu être amené à se développer. Selon un paradoxe qui n'est qu'apparent, il ne devient de fait possible que dans le cadre contraignant d'un groupe doté d'une très forte cohésion. Cette structure est celle de la secte. Elle contribue plus puissamment qu'une Église à conforter la morale capitaliste du travail intensif en faisant du respect constant de celle-ci la condition de l'admission dans le groupe et du maintien de sa sélectivité. Chaque individu doit avoir fait ses preuves et passé avec succès une sorte d'examen de moralité et d'ardeur au travail avant d'être autorisé à entrer dans la secte ; plus encore,*

*il doit, une fois qu'il y est admis, les faire en permanence sous le contrôle des autres membres et soumettre à son tour ces derniers à un contrôle du même type. L'individualisme conforté dans un tel cadre apparaît ainsi comme principalement négatif : il ne prend en aucun cas la forme d'une individualisation des comportements sociaux, mais seulement celle d'une individualisation des responsabilités et des devoirs du travailleur, qui doit répondre personnellement de chacun de ses actes et les soumettre en permanence à l'approbation du groupe, sous peine d'en être exclu et de devenir un « paria ». Ce qui s'individualise, en somme, c'est la part de contrainte assumée par chacun, et en aucun cas la « personnalité » de l'individu. Cette configuration survit à la remise en cause des contenus religieux qui l'ont dans un premier temps motivée : la figure du salut social par le travail finit, comme le dit Weber, par « se couper de sa*

*base religieuse », mais sans cesser d'être agissante. « L'idée du "devoir professionnel" erre dans notre vie comme un fantôme des croyances religieuses d'autrefois. » [EP, p. 301].*

*C'est là un point sur lequel l'analyse de Weber diverge considérablement d'un modèle prédominant dans la sociologie de son époque, aussi bien en Allemagne qu'en France, et dont Ferdinand Tönnies avait livré en 1887 une première formalisation, dans Communauté et société, avant qu'il ne fût repris par Georg Simmel et que l'école durkheimienne ne développât un schéma comparable. Dans ce modèle, le moment moderne de la « société », opposé au moment traditionnel de la « communauté », se caractérisait par une dissolution des liens contraignants des groupes traditionnels et par une dynamique de différenciation des trajectoires individuelles, associée à une atomisation des individus. Les traits d'anti-*

*modernisme sous-jacents d'un tel modèle ont souvent été soulignés. Le monde moderne était regardé comme le lieu d'une disparition des liens de fraternité et de solidarité qui avaient assuré la cohésion des communautés anciennes. Chez Weber, tout se passe comme si le modèle se trouvait coupé en deux, et par là même délesté de ses accents nostalgiques et antimodernistes : Weber intègre dans sa sociologie les considérations sur la « communauté » et les structures traditionnelles, mais ne reprend pas à son compte celles qui concernent la « société », abandonnant ainsi la valorisation implicite ou explicite d'un passé « patriarcal ». Les liens qui sont à l'œuvre dans les « sociétés », et tout particulièrement dans les sociétés capitalistes, ne sont selon lui en rien moins contraignants que ceux des communautés traditionnelles. Loin d'être « atomisés », ou, selon la version positive du même schéma, portés à une*

*personnalisation de leurs trajectoires, les « individus » des sociétés modernes sont insérés dans des groupes sociaux dont la cohésion, non seulement n'est pas menacée par l'individualisation de l'investissement dans le travail, mais est directement fondée sur cette dernière, qu'elle contrôle et conforte.*

*Weber, la religion et l'homme de la mortification*

*Dans cette sociologie peuplée d'idéaux-types et de systèmes de polarités, les noms propres sont quasiment absents. À l'exception de quelques divinités (Yahwé, certains dieux de l'Inde) et de quelques grandes figures de fondateurs de religions (Jésus, Mahomet, le Bouddha, Zarathoustra), on ne rencontre dans les denses développements de la Sociologie de la religion qu'un nombre infime de noms. Les figures historiques réelles ne sont jamais au premier plan d'une*

*étude qui ambitionne pourtant d'accéder à une perspective panoramique et comparative sur la sociologie des religions dans les différentes cultures de tous les temps. Weber prend soin de signaler, dans chacune de ses études, qu'il admet parfaitement la notion d'événement, l'idée qu'une contingence soit capable de faire dévier les trajectoires et processus partiels que la sociologie tente « d'expliquer ». Dans le présent ouvrage, c'est le destin des juifs de l'Antiquité qui lui paraît ainsi tout spécialement tributaire d'un « événement » auquel il reconnaît une contingence ; dans Hindouisme et Bouddhisme, c'est la conversion au bouddhisme d'un souverain, le roi Asoka, qui constitue à ses yeux le modèle de l'événement historique, tout à la fois décisif et massif par ses conséquences et « flottant » ou anecdotique du point de vue de ses causes identifiables*[47]*. Mais ces mises au point, destinées à écarter tout malentendu sur la*

*nature du projet de la sociologie, à indiquer nettement une des limites patentes de son pouvoir explicatif et à déjouer un des pièges de la tentation « systématique » (qui n'est évidemment pas étrangère au comparatisme planétaire et universel de Weber), sont aussi là pour rappeler que l'objet de Weber ne se confond pas avec l'objet de l'historien, ou, plutôt, qu'il s'intéresse à un type d'objets historiques très spécifique à l'exclusion d'autres possibles, en privilégiant « l'idéal-type » sur les individus réels et le temps long de la construction des « conduites de vie » et des « habitus[48] » sur les fulgurances de l'« événement ».*

> *« Le désir de délivrance, quelle que soit la forme qu'il adopte, ne nous intéresse ici, pour l'essentiel, que dans la mesure où il entraîne des conséquences pour l'attitude pratique adoptée dans la vie. Il revêt tout particulièrement cette*

*tournure positive et orientée vers l'ici-bas lorsqu'il crée une "conduite de vie" spécifiquement déterminée par la religion, qui trouve sa cohérence dans un noyau de sens ou dans une finalité positive : lorsque, en d'autres termes, une systématisation de l'action pratique, inspirée par des motifs religieux, fait son apparition, et prend la forme d'une orientation de l'action en fonction de valeurs unifiées. [...] Bien entendu, la systématisation religieuse de la conduite de vie rencontre elle aussi des limites indépassables, lorsqu'elle entend exercer une influence sur le comportement économique ; les motifs religieux, en particulier l'espérance de la délivrance, n'exercent pas nécessairement et dans tous les cas une influence sur le type de conduite de*

*vie, particulièrement sur le type de conduite de vie économique, loin s'en faut ; mais il peut arriver que cette influence soit très forte. » [infra, p. 312-313].*

*Cette question est en effet celle qui se dégage avec toujours davantage d'insistance au fur et à mesure qu'on avance dans la Sociologie de la religion, et qui devient omniprésente dans les dernières sections : Weber s'intéresse avant tout au problème de la « systématisation religieuse » des « conduites de vie » ; plus précisément, il se préoccupe de savoir s'il a existé quelque part, en d'autres temps et d'autres lieux, un dispositif de croyance susceptible d'avoir produit un effet aussi spécifique que la « méthode de vie » inculquée par le puritanisme et généralisée ensuite par le capitalisme moderne. Le « fantôme » désigné par Weber à la fin de L'Éthique, la figure absente et en même temps constamment*

*présente en arrière-plan des séries idéal-typiques et des systèmes de polarité wébériens, qu'il désigne au terme de cette Sociologie de la religion comme « l'homme de la vocation au travail » (Berufsmensch), hante chaque page de cette œuvre. On pourra objecter que c'est là une perspective tout à fait partiale et biaisée, et que les phénomènes religieux auraient pu être abordés sous beaucoup d'autres angles qui ne sont aucunement explorés ici. En effet. À travers la sociologie des religions et la question de la genèse religieuse de l'habitus capitaliste, Weber cherche à esquisser quelques traits d'une figure qui, cette fois, porte bien un nom. « L'homme de la vocation au travail », ce virtuose de la mortification, dont il cherche à comprendre, une fois passé « sur l'autre rive », comment il a pu être « dressé », c'est aussi lui-même. Nulle part, peut-être, le ton de la Sociologie de la religion ne se fait aussi personnel que dans le*

*passage consacré à une comparaison entre les dispositifs raffinés de mortification individuelle développés par les juifs et par les puritains. Les uns et les autres offrent l'illustration exemplaire d'un mécanisme d'intériorisation, et d'assimilation intime d'une contrainte venue de l'extérieur et pesant comme un poids insoutenable sur l'individu. Dans le puritanisme, la terreur de ne pas compter au nombre des élus pousse les croyants à développer un autocontrôle maladif de leur propre productivité, confondue avec un gage de salut. Dans le judaïsme, la contradiction entre la désignation du peuple juif comme « peuple élu » et les violences subies dans le temps indéfiniment extensible de l'attente d'une réalisation de cette promesse ou, comme le dit Weber, « le conflit éclatant entre les prétentions sociales nées des promesses de Dieu et la situation de mépris qui est subie dans la réalité », détruit par avance non seulement la confiance de*

*l'individu dans le monde, mais aussi celle qu'il peut fonder en lui-même.*

> *« Pour le juif, qui vivait dans une tension constante à l'encontre de sa situation de classe et dans une attente permanente et une espérance stérile, c'est un tel antagonisme qui détruisit l'ingénuité du rapport au monde, et qui transforma la critique religieuse du païen impie, accueillie par un mépris cinglant, en une attention toujours vigilante et souvent amère, parce que constamment menacée par une secrète autocritique, à sa propre vertu d'obéissance à la Loi. S'ajoutaient à cela un remâchage continuel, selon une casuistique apprise tout au long de la vie, de la question de savoir si les autres juifs accomplissaient bien leurs devoirs religieux – la grâce de Jahwé*

*dépendait en fin de compte du fait que ces derniers aient été correctement remplis – et une attitude qui ressort de façon si caractéristique dans bien des produits de l'époque postérieure à l'Exil, un mélange de renoncement à trouver un sens quelconque à ce monde de vanité, d'acceptation humble des punitions divines, d'angoisse à l'idée de blesser Dieu en manifestant de la fierté, de rectitude anxieuse et de moralité ritualiste, qui imposait au juif un combat désespéré, non plus pour l'obtention du respect des autres, mais pour l'accès au respect de soi et à un sentiment de dignité. Un sentiment de dignité qui pouvait devenir toujours plus précaire – dès lors que l'accomplissement des promesses de Jahwé était l'unique critère possible auquel il*

*fallait mesurer sa valeur devant Dieu – et faire courir ainsi le risque d'un naufrage, pour l'individu, de tout le sens de sa propre conduite de vie. » [infra, p. 260-261].*

*Si une tonalité autobiographique affleure discrètement dans certaines analyses de cette Sociologie de la religion, elle ne contredit pas l'aversion de Max Weber pour les « étalages du moi ». À l'exhibitionnisme d'intellectuels en quête d'« expériences vécues », Weber oppose un usage plus secret de sa connaissance des méandres de la souffrance et de la mortification, qui n'est pas sans rappeler l'initiation du magicien, préalable caché mais irremplaçable de la capacité à voir et à déceler les ressorts des pratiques*[49].

*Isabelle* KALINOWSKI

---

[1] *Weber met par exemple l'accent, dans L'Éthique protestante et l'esprit du*

*capitalisme, sur les « relents patriarcaux que l'on perçoit encore très nettement chez nous [dans l'Allemagne luthérienne, par opposition aux pays à passé puritain, I.K.] dans certaines attitudes rétrogrades, jusque dans les cercles de l'aristocratie intellectuelle ». Il fait contraster cette tradition avec l'apport d'une secte puritaine telle que le baptisme, qui « a apporté sa contribution à l'émancipation de la femme » : selon lui, « la protection de sa liberté de conscience et l'extension de l'idée de "sacerdoce universel" aux femmes furent une première brèche dans le système patriarcal » [EP, p. 260, note]. Bien entendu, le luthéranisme, pour Weber, n'a pas le monopole des « relents patriarcaux » ; la question du regard porté par les différentes religions sur les femmes, entendue comme un indicateur de leur configuration sociologique, est abordée dans le texte qui va suivre, sur un mode comparatiste. « À l'évidence, observe-t-il, l'existence*

*de prêtresses, la vénération de femmes oracles ou de magiciennes, en un mot la dévotion extrême dont font l'objet des femmes individuelles auxquelles sont attribués des pouvoirs et des charismes surnaturels n'impliquent aucunement que soit reconnue, en tant que telle, l'égalité des femmes dans le culte. Inversement, l'égalité de principe dans la relation au divin que l'on rencontre dans le christianisme, dans le judaïsme et, sous une forme moins conséquente, dans l'islam et le bouddhisme officiel, peut coexister avec une monopolisation absolue, au profit des hommes – seuls habilités à suivre la formation professionnelle spécialisée, ou à se voir reconnaître la qualification nécessaire – de la fonction de prêtre et du droit de participer activement aux prises de décision concernant les affaires de la communauté. » [infra, p. 245].*

[2](#) *Dans la présente étude, Weber applique la métaphore du « point d'Archimède » aux*

*intellectuels « prolétaroïdes » : « Les couches situées à l'extérieur de la hiérarchie sociale ou à son extrémité inférieure se placent en un certain sens au point d'Archimède vis-à-vis des conventions sociales, aussi bien en ce qui concerne l'ordre extérieur que les opinions communes. Par suite, elles sont capables d'adopter à l'égard du "sens" du cosmos des positions originales, qui ne sont pas soumises à ces conventions, et de développer un puissant pathos éthique et religieux qui n'est pas freiné par des considérations matérielles. » [infra, p. 277].*

*3 Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild, Tübingen, Mohr, 1926, p. 255.*

*4 « L'été, recommandait Weber à son jeune collègue Robert Michels, partez vous reposer de longues semaines sans livres (sans aucun livre) dans la solitude de la forêt allemande. » [Lettre à Robert Michels, 12 mai 1909, MWG II/5, p. 124].*

5 *C'est ainsi que Weber désignait le territoire de sa « folie » : « Il est évidemment douloureux – davantage que je ne l'attendais – de ressentir aussi crûment les limites de mes propres capacités. Mais ce n'est pas nouveau, et je connais bien "l'autre rive" et cette sorte de solitude qui sépare de tous les êtres en bonne santé, même de ceux dont on est le plus proche. » [Lettre à Mina Tobler, 15 juin 1918, citée in MWG I/17, p. 16].*

6 *Sur la notion d'habitus, voir infra, p. 65-66, note 1.*

7 *Ce démantèlement demeura bien entendu très relatif. Weber ne perdit que provisoirement la maîtrise de son métier intellectuel ; dès son retour à l'écriture, qui se confondit avec son entrée dans la sociologie des religions (à partir de 1904 surtout, avec L'Éthique protestante), il ne cessa de fournir la preuve de sa capacité à traiter un matériau colossal, à construire des démonstrations dont la tension ne faiblissait pas*

*sur plusieurs centaines de pages, à brasser des univers savants entiers. Ces exhibitions de puissance intellectuelle donnent à la lecture de ses textes un caractère de performance que ses interprètes mêmes ne cessent jamais d'éprouver comme tel. L'histoire des éditions de cette Sociologie de la religion en fournit un témoignage parmi tant d'autres : la première édition, posthume, comprenait plusieurs dizaines de sous-titres ajoutés dans le texte de l'œuvre pour en « freiner », en quelque sorte, l'irrésistible et harassante progression. La première traduction française ne reprit pas ces sous-titres mais introduisit (sans les signaler) un nombre très élevé d'alinéas. La présente traduction reprend les premiers sous-titres et ajoute des alinéas (signalés par le symbole []). Ces interventions sur le texte, dont la pertinence est évidemment discutable (l'édition critique allemande parue en 2001 ne comprend ni sous-titres ni ajouts d'alinéas), traduisent en*

*tout cas une réaction de « défense » devant l'extraordinaire quantité de force intellectuelle déployée dans la Sociologie de la religion.*

*8 Dans plusieurs de ses ouvrages, Weber révèle toute l'importance qu'il attachait à la mise au jour de cet « impensé » des porteurs de culture en ayant recours, pour en décrire la teneur, à des procédés stylistiques particuliers comme le discours indirect libre. Celui-ci signale à quel point cette représentation est « présente » à l'esprit du scientifique sans qu'il en ait conscience. En faisant usage de verbes au présent dans des passages écrits dans des temps du passé, Weber suggère combien ce discours ne cesse de parler tout seul à l'insu même de ceux qui en sont les porteurs : « Comment le paysan, le forgeron, le chaudronnier pourraient-ils posséder la "sagesse" à laquelle ne peut donner accès que le loisir de réfléchir et de se consacrer à l'étude ? » [infra, p. 279] ; « Les*

*gens incultes peuvent-ils aspirer à autre chose qu'au bien-être matériel, et l'assistance matérielle n'est-elle pas le meilleur moyen de maintenir le calme et l'ordre ? » [H&B, p. 256].*

*9 On trouvera par exemple dans la Sociologie de la religion, comme dans L'Éthique protestante, une analyse du mythe du paysan « authentique » et de ses solides valeurs, qui ne sont qu'une création d'intellectuels modernes : « C'est un phénomène tout à fait moderne que la valorisation du paysan comme type spécifique de l'homme pieux et agréable à Dieu – si on laisse de côté le zoroastrisme et les exemples isolés de littérateurs hostiles à la culture urbaine et à ses conséquences, liés le plus souvent à des traits de patriarcalisme féodal ou, à l'inverse, de mal du siècle intellectualiste. » [infra, p. 211]*

*10 « De la même façon que les prêtres brahmaniques avaient monopolisé la*

*compétence de prière efficace, autrement dit de contrainte efficace des dieux, le dieu Brahma monopolise à son tour le droit de disposer de cette efficacité, autrement dit, très logiquement, s'arroge l'aspect le plus décisif de toute action religieuse ; par là, il devient finalement, sinon le Dieu unique, du moins le Dieu suprême. » [Cf. infra, p. 102]. Les dieux qui ne produisent aucun effet ne demeurent pas des dieux : ils sont « abandonnés ». « Comme le magicien doit faire la preuve de son charisme, le dieu doit faire la preuve de sa puissance. Si les tentatives de l'influencer se montrent durablement inutiles, ou bien le dieu est sans pouvoir, ou bien les moyens de l'influencer sont inconnus, et il est alors abandonné. [...] Le cas échéant, un petit nombre de déceptions cuisantes suffit à vider un temple à jamais. » [infra, p. 130-131]. Sur la notion « d'efficacité », voir aussi la longue note de L'Éthique protestante dans laquelle Weber discute les*

*objections que lui avait faites Werner Sombart [EP, p. 98 notamment].*

*11 Le terme allemand Entzauberung désigne le mouvement qui porte à « sortir » de la magie, si bien qu'on l'a parfois traduit par « dé-magification ». Remarquons cependant que cette magie-là, Zauber, est l'effet de la pratique du magicien, « l'enchantement » ; ce n'est pas le terme technique, Magie, qui est utilisé.*

*12 Weber confiait à Ferdinand Tönnies, dans une lettre du 19 février 1909 : « Il est certain que je n'ai absolument pas le sens "musical" de la religion et que je n'ai ni le besoin ni la capacité d'ériger en moi de quelconques "édifices" spirituels à caractère religieux – ce n'est tout simplement pas possible, ou plutôt, je le refuse. Mais, à l'examen, je ne suis précisément ni antireligieux ni irreligieux. » [MWG II/6, p. 65]. Il est probable que Weber, s'il avait eu à se « convertir », aurait plutôt été porté à*

*retourner vers les Églises chrétiennes traditionnelles, que, tout à la fin de la conférence sur la science, il exhorte les intellectuels sensibles au religieux à rejoindre sans hésitation : « À ceux qui ne peuvent assumer virilement ce destin de notre temps, on ne peut que dire : "Retournez plutôt sans mot dire, en vous abstenant de l'habituelle réclame à laquelle se livrent publiquement les renégats, retournez en toute simplicité dans les vieilles Églises, qui vous ouvrent tout grands les bras avec miséricorde." » [SPV, p. 58].*

*13 Weber n'hésite jamais à avoir recours à la notion de « besoin » (plusieurs dizaines de fois dans le présent texte), ce qui fait souvent tiquer ses lecteurs sociologues d'aujourd'hui : ignorait-il que les « besoins » sont le produit de dispositions sociales différenciées, qu'ils ne sont pas « naturels » ? Il fut l'un des premiers à le démontrer ; mais comme son usage du*

*concept de « charisme », qui lui a valu là encore d'être suspecté bien à tort d'avoir « naturalisé » un phénomène social [cf. SPV, p. 138 sq.], celui qu'il fait du concept de « besoin » aurait à être réévalué : on pourrait montrer qu'il s'en sert tout spécialement pour heurter « l'honneur social » spécifique des intellectuels, comme lorsqu'il assimile le « besoin rationnel » à une constante anthropologique (et non à une prérogative particulière des intellectuels) ou, inversement, évoque les « besoins » les plus prosaïques des classes qui se veulent « à l'abri du besoin ».*

*14 En latin, « je donne pour que tu donnes ».*

*15 Sur cette dimension de « provocation » inhérente à la référence au marxisme chez Weber, voir I. Kalinowski, Leçons wébériennes sur la science et la propagande (chapitre IV, « Un savant très politique »), Marseille, Agone, 2005.*

*16 « Ce n'est que de notre point de vue, en fonction de notre vision actuelle de la nature, que nous pouvons distinguer là, objectivement, des imputations causales "justes" et "fausses", regarder les dernières comme irrationnelles et identifier les actions qui leur correspondent à de la "magie". À l'origine, celui qui réalise l'acte magique n'opère lui-même une distinction qu'entre des phénomènes plus ou moins quotidiens. » [infra, p. 81].*

*17 Frédéric Keck a montré que, dans l'histoire des théories anthropologiques de la magie en France et en Angleterre, il faut attendre Lévi-Strauss pour que la magie se voie reconnaître comme une « façon de structurer le monde qui a la même dignité que la science moderne » (« La magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française », Methodos 2, 2002, p. 197). Il cite un passage de La Pensée sauvage dans lequel Lévi-Strauss observe que le principe*

*de causalité et l'idée du déterminisme ne sont aucunement étrangers à la magie : « La pensée magique, cette "gigantesque variation sur le thème du principe de causalité", disaient Hubert et Mauss, se distingue moins de la science par l'ignorance ou le dédain du déterminisme que par une exigence de déterminisme plus impérieuse et plus intransigeante. [...] Entre magie et science, la différence première serait donc, de ce point de vue, que l'une postule un déterminisme global et intégral, tandis que l'autre opère en distinguant des niveaux dont certains, seulement, admettent des formes de déterminisme tenues pour inapplicables à d'autres niveaux. Mais ne pourrait-on aller plus loin, et considérer la rigueur et la précision dont témoignent la pensée magique et les pratiques rituelles comme traduisant une appréhension inconsciente de la vérité du déterminisme en tant que mode d'existence des phénomènes*

*scientifiques, de sorte que le déterminisme serait globalement soupçonné et joué, avant d'être connu et respecté ? Les rites et les croyances magiques apparaîtraient alors comme autant d'expressions d'un acte de foi en une science encore à naître. » (C. Lévi-Strauss, La Pensée sauvage, Plon, 1962, p. 23 sq.). Pour un commentaire, voir aussi F. Keck, Lévi-Strauss et la pensée sauvage, PUF, 2004.*

*18 L'exemple des économistes (au nombre desquels Weber s'incluait lui-même) et des théories de la monnaie n'est évidemment pas choisi au hasard : le domaine où le capitalisme a installé le maximum de « calculabilité » rationnelle reste tributaire de facteurs incalculables.*

*19 Weber décrit ainsi cette relation dialectique entre religion et savoir profane : « La problématique religieuse des prophètes et des prêtres est le sein maternel qui nourrit la philosophie sans prêtres, lorsque celle-*

*ci peut se développer ; ce n'est que dans un second temps que la religion doit se confronter à cette philosophie, qui est l'une des composantes très importantes de l'évolution des religions. » [infra, p. 173].*

*20 « La stéréotypisation religieuse des produits des arts plastiques, qui est le plus ancien mode de constitution d'un style, est conditionnée à la fois directement, par des représentations magiques, et indirectement, par l'apparition d'un mode de production professionnel, qui découle de l'importance magique du produit, et qui substitue déjà à lui seul une création d'après modèle à la création d'après l'objet naturel. » [infra, p. 91].*

*21 On trouvera un commentaire de ce passage dans la perspective de la théorie du charisme dans les Leçons wébériennes sur la science et la propagande, op. cit., p. 140 sq.*

22 *Les « représentations animistes » postulent l'existence d'entités qui « séjournent » auprès des choses ou des êtres, et les « possèdent ». « Dans d'autres cas, ces entités peuvent "s'incarner" provisoirement dans des choses – des plantes, des animaux ou des hommes –, ce qui correspond à un degré supérieur d'abstraction, auquel on n'accède que très progressivement. Enfin, il arrive encore qu'elles ne soient plus que "symbolisées" par des choses – c'est là le degré ultime d'abstraction, qui n'est que très rarement maintenu – et qu'elles soient conçues elles-mêmes, en quelque sorte, comme des êtres qui vivent selon leurs propres lois, mais demeurent normalement invisibles. Entre ces différentes tendances, il existe naturellement les formes de transition et les combinaisons les plus variées. » [infra, p. 85-86].*

23 *En ce sens, on peut discuter l'affirmation de Catherine Colliot-Thélène relative à*

*l'absence d'une théorie du symbolique chez Max Weber : « S'il manque quelque chose à la compréhension wébérienne de l'action, ce n'est pas la reconnaissance de l'effectivité d'un social toujours prédonné à l'individu, mais la thématisation d'une forme quelconque d'inconscient, c'est-à-dire d'un niveau de production et d'effectivité du sens qui soit irréductible au sens assumé ou assumable de façon réfléchie par un sujet conscient : une théorie du symbolique, en d'autres termes, qui permette de rompre avec l'alternative manifestement insuffisante du pathologiquement déterminé et du rationnellement motivé, du non-sens et de l'intentionnel », (Catherine Colliot-Thélène, « Max Weber et la sociologie compréhensive allemande : critique d'un mythe historiographique », in : De la société à la sociologie, 2002, p. 149-181, ici p. 177). Il est vrai que cette théorie du symbolique n'est encore*

*qu'esquissée, et assez peu articulée avec le reste de l'œuvre ; mais elle aurait pu l'être.*

*24 C'est là ce que Weber entreprend de démontrer dans Hindouisme et Bouddhisme : même une religion aussi exceptionnellement figée que l'hindouisme, dans lequel les porteurs du pouvoir religieux sont aussi les porteurs du savoir religieux (les brahmanes), est contrainte à des changements structurels dès lors qu'elle se trouve concurrencée par un courant religieux (le bouddhisme) qui, issu de cercles laïcs, opère un rapprochement avec les laïcs et trouve la clé de son succès dans ce rapprochement, en devenant une religion de mission. Pour survivre et connaître une « restauration », l'hindouisme doit alors se résoudre à faire des concessions aux « attentes » des laïcs. Paradoxalement, ce sont ainsi les agents les plus dominés de l'espace religieux qui se trouvent en position d'arbitrer le devenir des religions. Voir Isabelle Kalinowski,*

*« Introduction » [H&B, p. 46 sq.], et « Frontière du sacré et frontière du savoir dans Hindouisme et Bouddhisme de Max Weber », in : Denis Pelletier, Charles Suaud et Nathalie Viet-Depaule (dir.), Corps d'Église, corps rebelles. Les religions face aux contestations internes : des conflits de fidélité, à paraître.*

25 *« Les seules religions fondamentalement "monothéistes" au sens strict sont le judaïsme et l'islam. Ce dernier ne l'est même qu'avec des restrictions, étant donné l'introduction ultérieure du culte des saints. » [infra, p. 295]. « Dans l'hindouisme aussi bien que dans le christianisme, la position du ou des êtres divins suprêmes n'est qu'un voile théologique dissimulant le fait qu'un intérêt religieux très important et très spécifique fait obstacle à un monothéisme strict : l'intérêt à la délivrance par un dieu fait homme. » [infra, p. 112]. Pour Weber, les différentes doctrines de « l'incarnation »*

*sont, en un sens, une concession de la théologie au besoin de « sauveurs » manifesté par les laïcs. L'élaboration de ces théories est seconde par rapport au développement de pratiques de dévotion à l'égard de sauveurs vivants ou divinisés.*

*26 Sur ce point, voir infra, p. 383 sq.*

*27 Dans Hindouisme et Bouddhisme, Weber observe que cet ésotérisme peut aller, dans certains cas, jusqu'à l'éviction pure et simple des dieux : « Les grands dieux védiques, notamment les deux plus grands [Indra et Varuna], [...] ont pratiquement disparu du tableau de l'hindouisme, ne font pas l'objet d'un culte et vivent essentiellement une vie historique, par la grâce de quelques érudits versés dans le Veda » [H&B, p. 108].*

*28 Catherine Colliot-Thélène, La Sociologie de Max Weber, La Découverte, coll. « Repères », 2006, p. 41.*

29 *Dans L'Éthique protestante, Weber proscrit semble-t-il délibérément la notion d'« idéologie » ; dans Hindouisme et Bouddhisme, il n'y a recours qu'une seule fois, dans un sens négatif et avec des guillemets. Dans la Sociologie de la religion, en revanche, on relève six occurrences de ce terme dont on peut malgré tout retenir qu'il suscitait de fortes réserves chez lui : le « matérialisme historique » n'avait pas rendu compte de façon suffisamment précise de l'articulation entre ce que lui-même appelait les « intérêts matériels et idéels » [SR, p. 349].*

30 *Max Weber se range sans ambiguïté du côté des promoteurs de l'explication causale, en dépit de tous les malentendus auxquels a pu donner lieu la notion de « sociologie compréhensive », qui figure, par exemple, dans le sous-titre d'Économie et société. La sociologie de Weber n'admet pas comme pertinente l'opposition entre*

*l'« expliquer » et le « comprendre ». En écrivant, dans les premières pages d'Économie et société, que la sociologie est « une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale et par là de fournir une explication causale de son déroulement et de ses effets », Weber récuse l'idée que l'action humaine soit par définition inaccessible à l'imputation causale et rejette explicitement l'acception herméneutique d'un « comprendre » qui serait irréductible à « l'explication ». Pour saisir la relation spécifique qui se noue, chez lui, entre deux paradigmes d'intelligibilité qu'on a souvent pris l'habitude de penser comme incompatibles, il importe de préciser ce qu'il entendait par « causalité ». « Loin de suggérer un usage modéré du principe de causalité dans les sciences humaines, qui marquerait la reconnaissance des distorsions introduites par la liberté humaine dans l'ordre de la nécessité causale, écrit Catherine*

*Colliot-Thélène, Weber invitait à penser la causalité dans des termes qui la délivrent de l'hypothèque nomologique » (« Max Weber et la sociologie compréhensive allemande : critique d'un mythe historiographique », in : De la société à la sociologie, textes réunis par C. Colliot-Thélène et J.-F. Kervégan, Lyon, ENS Éditions, 2002, p. 149-181, ici p. 161), c'est-à-dire de l'identification systématique opérée entre le paradigme causal et les « lois » des sciences de la nature.*

*31 Ce modèle est brièvement esquissé dans la Sociologie de la religion et sera développé dans Hindouisme et Bouddhisme (p. 328 sq.). Weber s'intéresse bien entendu aux jaina parce qu'ils fournissent un point de comparaison avec les sectes puritaines.*

*32 « On peut constater, dans ce domaine encore, les limites du pouvoir du religieux par rapport aux besoins élémentaires du quotidien : "La main de l'artisan est toujours pure" (pour la réglementation des*

*tabous des castes indiennes) ; il en va de même des mines et des ergasteria, des produits qui sont vendus dans les magasins ou de la nourriture que les novices mendiants (les disciples ascétiques des brahmanes) prennent dans leurs mains. » [infra, p. 145].*

*33 Voir Hans G. Kippenberg, « Vorwort », MWG I/22-2, p. XIX.*

*34 Sur la traduction de Stände et Stand, voir infra, p. 116, note 1.*

*35 Voir Hans G. Kippenberg, « Einleitung », MWG I/22-2, p. 2. Dans la présente traduction, j'ai moi-même éprouvé comme une forme de nécessité le choix de faire passer beaucoup de verbes à des temps du présent ; cette modification m'est souvent apparue comme une façon de rendre plus justement l'intention du texte.*

*36 Weber résume cette idée dans un passage souvent cité de l'« Introduction » à L'Éthique économique des religions*

*mondiales : « Ce sont les intérêts (matériels et idéels) et non les idées qui gouvernent directement l'action des hommes. Toutefois, les "images du monde" qui ont été créées par le moyen d'"idées" ont très souvent joué le rôle d'aiguilleurs, en déterminant les voies à l'intérieur desquelles la dynamique des intérêts a été le moteur de l'action. » [SR, p. 349-350].*

*37 Lettre de Weber à Heinrich Rickert, juillet 1913, citée in MWG I/22-2, p. 1.*

*38 Ainsi prend sens l'étonnante expression que Weber emploie parfois, en parlant de « l'éthique de l'agir actif » (par opposition à une action qui est le non-agir).*

*39 Voir infra, p. 235. Les aventuriers du capitalisme « irrationnel », c'est-à-dire, pour Weber, les promoteurs du capitalisme financier, qui prêtent aux princes et aux États les fonds nécessaires pour entreprendre des guerres, ont structurellement intérêt à l'existence de ces dernières : « Une guerre*

*perdue augmente pour eux aussi bien la demande qu'une guerre gagnée. » (Max Weber, « Les fondements économiques de "l'impérialisme" », traduction partielle par I. Kalinowski et R. Gressel, Agone 31-32, 2004, p. 213-219, ici p. 215).*

*40 Pierre Bourdieu, « Mit Weber gegen Weber », entretien avec Franz Schultheis et Andreas Pfeuffer, in : Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, édité par Stephan Egger, Andreas Pfeuffer et Franz Schultheis, Constance, Universitätsverlag Konstanz, 2000, p. 118. Une analyse des éléments « wébériens » repérables dans la genèse de la notion de champ est proposée, dans le même ouvrage, par Stephan Egger, Andreas Pfeuffer et Franz Schultheis, « Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu », ibid., p. 131-176, plus spécialement p. 164-173.*

*41 La Sociologie de la religion n'est pas un « fragment », au sens où elle comprend les douze sections initialement prévues, mais il lui manque une fin. Les conclusions, chez Weber, se distinguent par une écriture plus « littéraire » que celle du corps des textes (style soigné, citations, métaphores, références littéraires, montée en pathos et en généralité, etc.) : il n'eut semble-t-il pas l'opportunité d'écrire le « morceau de bravoure » sur lequel la Sociologie de la religion aurait dû s'achever.*

*42 Le terme de « prêtres » est, chez Weber, une notion sociologique qui recouvre tous les fonctionnaires des cultes institutionnalisés, et qui n'est nullement limitée aux « prêtres » de la religion catholique. Weber peut ainsi parler de « prêtres juifs », utiliser le même terme pour désigner des pasteurs, des brahmanes, etc.*

*43 « Le caractère sacré de la révélation nouvelle s'oppose à celui de la tradition et,*

*selon les succès rencontrés par la démagogie des uns et des autres, les prêtres peuvent conclure des compromis avec la nouvelle prophétie, recevoir sa doctrine ou surenchérir sur elle, l'écarter ou être eux-mêmes écartés. Dans tous les cas, cependant, les prêtres sont confrontés à l'obligation de fixer systématiquement la nouvelle doctrine victorieuse ou l'ancienne doctrine qui s'est maintenue contre les attaques prophétiques, de délimiter ce qui est considéré ou non comme sacré, et de l'imposer à la croyance des laïcs afin d'assurer leur propre domination. » [infra, p. 185].*

*44 Pour une description plus précise, voir le chapitre « La routinisation du charisme est-elle réversible ? », in : I. Kalinowski, Leçons wébériennes sur le charisme et les techniques du corps, Marseille, Agone, à paraître.*

*45 Les doctrines qui envisagent une « comptabilité » des actes bons ou mauvais*

*sont réunies par Weber sous l'étiquette de doctrines du « compte-courant » (dont le bilan est arrêté au moment de la mort). Le judaïsme, le catholicisme et l'orthodoxie restent selon lui très marqués par cette conception : « Le catholicisme romain et les Églises orientales restent assez proches de ce point de vue. En effet, l'intentio qui, pour la doctrine catholique du péché, est le critère d'évaluation éthique de l'action, n'est pas une qualité unifiée de la personne, dont l'action serait l'expression, mais "l'intention" qui est à l'œuvre dans chaque action. [...] La conduite de vie demeure une succession d'actes isolés, qui ne font pas intervenir une méthode éthique. » [infra, p. 321].*

*46 Le passage qui suit reprend les développements d'un article sur la théorie wébérienne du capitalisme : I. Kalinowski, « Le capitalisme et son "éthique" : une lecture de Max Weber », Agone 33, 2005, p. 247-268.*

47 « *Dans le cas le plus décisif pour l'histoire des religions, le culte de Jahwé, la monolâtrie se présente précisément comme la conséquence d'événements historiques très concrets : la formation d'une communauté de cojurés. Dans ce cas, l'universalisme fut le produit d'une politique internationale dont les interprètes pragmatiques étaient les prophètes qui avaient intérêt à l'existence du culte de Jahwé et de la morale de Jahwé – avec cette conséquence que même les actions des peuples étrangers, qui affectaient si fortement les intérêts vitaux d'Israël, commencèrent à être perçues comme des actions de Jahwé. On touche ici directement du doigt le caractère spécifiquement et éminemment historique qui est attaché à la spéculation de la prophétie juive, et qui contraste fortement avec les spéculations sur la nature développées par les corps de prêtres indiens et babyloniens.* » [*infra, p. 117*]. *Sur Asoka, voir H&B, p. 390 sq. et la transition*

*entre la deuxième et la troisième partie d'Hindouisme et Bouddhisme : « Le bouddhisme n'aurait certainement pas été en mesure d'entreprendre sa marche conquérante, du moins à l'échelle internationale, sans cette circonstance historique contingente : le fait que l'un des premiers grands rois qui régnèrent sur presque tout le territoire de culture indienne en soit devenu l'adepte passionné. » [H&B, p. 386].*

*48 Chez Weber, les deux termes sont en partie synonymes. Dans plusieurs passages de la Sociologie de la religion, et bien qu'il n'ait guère formalisé son usage de ce concept, Weber définit « l'habitus » en l'opposant aux états atteints par le biais de « l'orgie » : l'extase produite par l'orgie revêt seulement « le caractère aigu d'un moment d'absence et de possession » et non « le caractère chronique d'un habitus spécifiquement religieux ». L'habitus est un ensemble de dispositions « durables » forgées dans un*

*temps long. Comme l'observe Pierre Bourdieu dans l'entretien déjà cité (« Mit Weber gegen Weber », op. cit., p. 119), la notion d'« habitus » était d'usage courant dans la sociologie des débuts du XX^e^ siècle, à la fois chez Weber et, en France, chez certains membres de l'école durkheimienne. Marcel Mauss la résume par exemple comme suit (dans un texte de 1934) : « J'ai donc eu pendant de nombreuses années cette notion de la nature sociale de l'"habitus". Je vous prie de remarquer que je dis en bon latin, compris en France, "habitus". Le mot traduit, infiniment mieux qu'"habitude", l'"exis", l'"acquis" et la "faculté" d'Aristote (qui était un psychologue). Il ne désigne pas ces habitudes métaphysiques, cette "mémoire" mystérieuse, sujets de volumes ou de courtes et fameuses thèses. Ces "habitudes" varient non pas simplement avec les individus et leurs imitations, elles varient surtout avec les sociétés, les éducations, les*

*convenances et les modes, les prestiges. Il faut y voir des techniques et l'ouvrage de la raison pratique collective et individuelle, là où on ne voit d'ordinaire que l'âme et ses facultés de répétition. » (Marcel Mauss, « Les techniques du corps », Sociologie et anthropologie, PUF, 1999[8], p. 368-369).*

*49 L'écriture de cette introduction a été rendue possible par Maxime Catroux, Philippe Despoix et Camille Joseph. Qu'ils en soient ici remerciés.*

## *NOTE ÉDITORIALE*

*Cette Sociologie de la religion est la traduction d'une section d'Économie et société (Wirtschaft und Gesellschaft), l'ouvrage posthume et inachevé de Max Weber, édité une première fois après sa mort par Marianne Weber, en 1921-1922 (II^e partie, chapitre IV). Bien qu'ils n'aient pas été publiés de son vivant, le texte de la Sociologie de la religion et les titres de ses 12 sections sont bien de Weber : le manuscrit en a été conservé et on connaît la date de sa rédaction, qui fut achevée en 1913 ou au plus tard en 1914. La Première Guerre mondiale interrompit le vaste chantier d'écriture lancé par Weber et qui aurait dû donner naissance à Économie et société. Il le reprit peu avant sa mort (1920) mais ne put le mener à son terme. Dans cette dernière phase de rédaction,*

*le texte de la Sociologie de la religion ne fut pas retouché par Weber ; il conserva sa forme antérieure, c'est-à-dire celle d'un texte dont la rédaction était pour l'essentiel achevée, mais auquel faisait défaut une conclusion et qui aurait dû être retravaillé pour la publication. Les sous-titres, qui ne sont pas de Weber mais furent ajoutés dans plusieurs éditions ultérieures, ont été conservés dans la présente traduction afin d'aérer la présentation ; des alinéas supplémentaires ont également été introduits (ces ajouts sont signalés par le symbole []).*

*L'histoire des éditions d'Économie et société en Allemagne a pour l'instant été marquée par deux grandes tendances successives. Les éditions de Marianne Weber, dans les années 1920, puis de Johannes Winckelmann, après la Seconde Guerre mondiale (la dernière date de 1972) ont cherché à reconstituer cette œuvre inachevée (entreprise*

*rendue délicate par l'existence de phases distinctes dans l'élaboration du plan d'Économie et société, un texte qui était de surcroît conçu comme une section d'un volume collectif) ; l'édition critique allemande en cours de publication depuis 1984 a pris le parti inverse, renonçant à donner à Économie et société le caractère d'une œuvre et choisissant d'éditer séparément les textes préparés par Weber pour la publication et ceux qui étaient demeurés à l'état de manuscrits. Ainsi, la Sociologie de la religion a fait l'objet, en 2001, d'une publication en volume séparé alors qu'elle avait jusque là été insérée dans un ensemble plus vaste. Au fil de ces différentes éditions, le texte de la Sociologie de la religion est demeuré inchangé (hormis les ajouts de sous-titres qui viennent d'être évoqués).*

*Le titre « Sociologie de la religion » (Religionssoziologie) est le titre d'usage qui figure classiquement dans la plupart des éditions du texte. L'édition critique allemande de 2001 a repris le titre initial, « Les communautés religieuses » (Religiöse Gemeinschaften). Outre que le terme de « communautés » prête, en français, à toutes sortes de malentendus, le titre Sociologie de la religion a été retenu ici afin de signaler d'emblée l'intention synthétique du texte, que Weber désigna un jour comme son « système de la religion » ou, de façon plus sybilline, comme sa « casuistique empirique de la contemplation et de la religiosité active » (lettres à Heinrich Rickert, juillet 1913 et novembre 1913). Dans une lettre de fin 1913 à son éditeur, Weber résumait comme suit le projet général d'Économie et société : il entendait « élaborer une théorie et un exposé sociologique achevés qui mettent en relation toutes les grandes*

*formes de communautés avec l'économie : depuis la famille et la communauté domestique jusqu'à "l'entreprise", la lignée, la communauté ethnique, la religion (en englobant toutes les grandes religions de la terre : une sociologie des doctrines de la délivrance et des éthiques religieuses – ce qu'a fait Troeltsch, mais à présent pour toutes les religions, et en beaucoup plus bref) et, enfin, une théorie sociologique globale de l'État et de la domination. Je peux affirmer qu'il n'existe à ce jour rien de tel, ni de "modèle". » (lettre à Paul Siebeck, 30 décembre 1913).*

*La Sociologie de la religion a été traduite une première fois en français dans le tome 1 de la traduction collective de Max Weber parue sous le titre Économie et société (Plon, 1971) ; une équipe placée sous la direction de Jacques Chavy et Éric de Dampierre a rassemblé dans cet ouvrage en*

*deux tomes un choix d'extraits de Wirtschaft und Gesellschaft. L'ensemble ne comprend ni notes, ni préface, ni indications sur l'œuvre et le caractère partiel de la traduction. La traduction de la Sociologie de la religion parue dans ce cadre restitue cependant l'intégralité du texte, qui n'a fait l'objet d'aucune coupe.*

*Il existe également un recueil de textes de Max Weber intitulé Sociologie des religions, édité et présenté par Jean-Pierre Grossein, avec une préface de Jean-Claude Passeron (Gallimard, 1996). Ce florilège, dans lequel Jean-Pierre Grossein a rassemblé une sélection personnelle de textes tirés de la sociologie religieuse wébérienne, comprend une traduction des 5e et 11e sections de la Sociologie de la religion (« Le groupement communautaire », p. 167-176 ; « Les voies du salut-délivrance », p. 177-240).*

*A l'exception d'une seule (p. 223), toutes les notes sont ici des notes du traducteur, dont l'élaboration doit beaucoup aux éclairants apports de l'édition critique allemande dirigée par Hans G. Kippenberg (Tübingen, Mohr, 2001). Ce volume allemand, auquel on pourra se reporter pour approfondir la lecture de cette Sociologie de la religion, présente une qualité rare : l'érudition y est mise au service d'une élucidation du sens des textes, et non au service d'elle-même. Les emprunts à cet ouvrage ont le plus souvent été signalés. Toutes les notes relatives à la Grèce ont été composées par Frédéric Junqua. Dans le travail collectif et jamais achevé que constitue l'apprentissage de la lecture d'un texte, chaque publication constitue une étape. Celle de la présente édition ne se distingue pas par la nouveauté de ses apports érudits, mais par l'attention particulière qui a été portée, selon la méthode dite des « parallèles », à l'élucidation de*

*certains passages de l'œuvre par la mise en relation avec d'autres textes de Max Weber.*

## Liste des œuvres de Max Weber classées par leurs abréviations

*CT = Max Weber, Confucianisme et taoïsme, traduction Catherine Colliot-Thélène et Jean-Pierre Grossein, Gallimard, 1996.*

*EP = Max Weber, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, traduction Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, Collection « Champs », 2000.*

*ES = Max Weber, Économie et société, traduction sous la direction de Jacques Chavy et Éric de Dampierre, Plon, 1971 (2 tomes cités, ES I et ES II).*

*ESA = Max Weber, Économie et société dans l'Antiquité, précédé de « Les causes du déclin de la civilisation antique », traduction par un collectif, revue par Catherine Colliot-Thélène et Françoise Laroche, introduction de Hinnerk Bruhns, La Découverte, 1998.*

*GASS = Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen, Mohr, 1924, 1988².*

*H&B = Max Weber, Hindouisme et Bouddhisme, traduction I. Kalinowski, avec Roland Lardinois, Paris, Flammarion, Collection « Champs », 2003.*

*JA = Max Weber, Le judaïsme antique, traduction Freddy Raphaël, Plon, 1971, réédition Presses Pocket, 1997.*

*MWG = Max Weber Gesamtausgabe, sous la direction de Horst Baier, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Johannes Winckelmann, Tübingen, Mohr, 1984- (l'abréviation MWG est suivie du tome : le plus fréquemment utilisé est MWG I/ 22-2= Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Teilband 2. Religiöse Gemeinschaften, édité par Hans G. Kippenberg, en collaboration avec Petra Schilm, assistée de Jutta Niemeier, 2001).*

*OP = Max Weber, Œuvres politiques (1895-1919), traduction Elisabeth Kaufmann, Jean-Philippe Mathieu et Marie-Ange Roy, Albin Michel, 2004.*

*RS = Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 t., Tübingen, Mohr, 1920-1921, 1988*[8].

*SM = Max Weber, Sociologie de la musique, traduction et introduction de Jean Molino et Emmanuel Pedler, Métailié, 1998.*

*SPV = Max Weber, La Science, profession et vocation, traduction Isabelle Kalinowski, suivi de « Leçons wébériennes sur la science et la propagande », par Isabelle Kalinowski, Marseille, Agone, 2005.*

*SR = Max Weber, Sociologie des religions, choix d'extraits et traduction Jean-Pierre Grossein, Gallimard, 1996.*

*W&G = Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 5$^{e}$ édition de Johannes Winckelmann, Tübingen, Mohr, 1972.*

*WL = Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (1922), Tübingen, Mohr, 1988.*

# *SOCIOLOGIE DE LA RELIGION*

## *I. GENÈSE DES RELIGIONS*

*1.1. Le caractère originellement lié à l'ici-bas de l'action communautaire à motivation religieuse ou magique, p. 79 ; 1.2. La croyance aux esprits, p. 83 ; 1.3. Genèse des puissances « suprasensibles », p. 86 ; 1.4. Naturalisme et symbolisme, p. 88 ; 1.5. Le monde des dieux et les dieux fonctionnels, p. 94 ; 1.6. Culte des ancêtres et prêtres domestiques, p. 101 ; 1.7. Les dieux des groupements politiques et les dieux locaux, p. 105 ; 1.8. Monothéisme et religiosité du quotidien, p. 111 ; 1.9. Universalisme et monothéisme, p. 116 ; 1.10. Contrainte du dieu, magie et service du dieu, p. 119.*

### *1.1. Le caractère originellement lié à l'ici-bas de l'action communautaire à motivation religieuse ou magique*

*Il est impossible de livrer au début d'une étude comme celle-ci une définition de ce qu'« est » la religion : tout au plus pourrait-on en donner une en conclusion. Au demeurant, ce qui nous importe ici n'est absolument pas « l'essence » de la religion, mais les conditions et les effets d'un certain type d'action communautaire dont la compréhension ne peut être atteinte, une fois encore, qu'en partant du vécu subjectif, des représentations et des finalités des individus – du « sens[1] » –, étant entendu que les modalités extérieures prennent des formes extrêmement variées. Dans son état originel, l'action à motivation religieuse ou magique est orientée vers l'ici-bas. « Que tu ailles bien et que tu vives longtemps sur la terre » : voilà pourquoi il faut accomplir les actes qui sont les commandements de la religion ou de la magie. Dans les cités maritimes phéniciennes, même des actes tels que les*

*sacrifices humains, qui présentent de surcroît un caractère extraordinaire pour les peuples-cités, ne sont accomplis qu'en l'absence d'une quelconque attente placée dans l'au-delà.[]*

*En outre, et justement sous sa forme primitive, l'action à motivation religieuse ou magique est une action au moins relativement rationnelle : même si elle n'est pas nécessairement une action orientée en fonction de moyens et de fins, elle se conforme en tout cas aux règles de l'expérience. De même que le frottement fait surgir l'étincelle du bois, le mime « magique » de l'initié attire la pluie qui va tomber du ciel. Et l'étincelle allumée par le frottement est précisément un produit « magique » au même titre que la pluie née des manipulations du faiseur de pluie. L'action ou la pensée religieuse ou « magique » ne doit donc en aucun cas être dissociée du cercle des actions à finalité quotidienne, d'autant que ses finalités propres*

*sont elles-mêmes économiques dans la majorité des cas. Ce n'est que de notre point de vue, en fonction de notre vision actuelle de la nature, que nous pouvons distinguer là, objectivement, des imputations causales « justes » et « fausses », regarder les dernières comme irrationnelles et identifier les actions qui leur correspondent à de la « magie ». À l'origine, celui qui réalise l'acte magique n'opère lui-même une distinction qu'entre des phénomènes plus ou moins quotidiens. Par exemple, on ne peut pas utiliser comme fétiche n'importe quelle pierre. N'importe qui n'a pas la capacité d'entrer en extase ni de provoquer les effets météorologiques, thérapeutiques, divinatoires, télépathiques que l'on ne peut obtenir qu'à cette condition, comme l'enseigne l'expérience.[]*

*Ce sont surtout, sinon exclusivement, ces forces extraquotidiennes qui sont désignées sous des noms spécifiques*

*(magiques) – « mana », « orenda », ou « maga » chez les Iraniens[2]. Nous choisirons ici de leur donner, une fois pour toutes, le nom de « charisme ». Le charisme peut être – et c'est le seul cas où il mérite cette appellation au sens plein – un don attaché à l'objet ou à la personne qui le possède par nature, un don que rien ne peut permettre d'acquérir. Dans d'autres cas, le charisme peut et ne peut qu'être créé artificiellement par l'objet ou par la personne, en ayant recours à tel ou tel moyen, évidemment extraquotidien. Le lien qui s'établit entre le premier et le second cas est fondé sur l'idée que bien qu'il soit impossible d'éveiller les facultés charismatiques dans un objet ou chez une personne qui ne les possèdent pas en germe, ce germe reste caché si on ne l'amène pas à se développer, si on ne « réveille » pas le charisme – par l'« ascèse », par exemple[3]. Toutes les formes de la doctrine religieuse de la grâce, de la*

*gratia infusa*[4] *à la stricte doctrine de la justice par les œuvres*[5]*, sont déjà contenues en germe dès ce stade-là. Cette représentation strictement naturaliste (ou pré-animiste, comme on dit aujourd'hui*[6]*) survit obstinément dans la religiosité populaire. Les décrets de concile ont pu opérer une distinction entre « l'adoration » de Dieu et la « vénération » des images de saints comme simples instruments de piété ; ils n'ont pas empêché que lorsqu'il n'obtient pas le succès escompté en dépit des manipulations d'usage, l'Européen du Sud, aujourd'hui encore, en rend responsable l'image du saint elle-même et lui crache dessus.*

### *1.2. La croyance aux esprits*

*Au demeurant, ce qui s'accomplit là est le plus souvent déjà une abstraction, dont la simplicité n'est qu'apparente : on a affaire à*

*la représentation d'entités qui se cachent « derrière » l'attitude des objets naturels, des artefacts, des animaux et des hommes dotés de la qualification charismatique, et qui déterminent cette attitude d'une manière ou d'une autre. C'est la croyance aux esprits. « L'esprit », dans un premier temps, n'est ni âme, ni démon, ni même Dieu, mais ce quelque chose qui est pensé comme indistinctement matériel et pourtant invisible, comme impersonnel et cependant doté d'une sorte de vouloir qui confère seul à l'être concret sa puissance d'action spécifique, qui est entrée en lui et qui peut aussi en ressortir d'une façon ou d'une autre – de l'outil devenu inutilisable, du magicien dont le charisme ne fonctionne plus – pour se perdre dans le néant, entrer dans un autre homme ou dans un autre objet. []*

*Il ne semble pas possible de démontrer que certaines conditions économiques doivent nécessairement être réunies pour*

*qu'il y ait évolution dans le sens de la croyance aux esprits[7]. Ce qui favorise le plus fortement l'apparition d'une telle croyance, comme celle de toutes les autres abstractions de la même sphère, c'est le fait que les qualités charismatiques « magiques » possédées par certains hommes ne sont attachées qu'à des individus dotés d'une qualification particulière et que cette croyance devient ainsi le fondement de la plus ancienne des « professions », celle du magicien de métier. Le magicien est l'homme doté d'une qualification charismatique durable, par opposition à l'homme du quotidien, le « laïc » au sens magique du terme. Il s'est en particulier affermé[8], pour en faire l'objet d'une « entreprise[9] », l'état qui représente ou transmet spécifiquement le charisme : l'extase. Pour le laïc, l'extase n'est accessible que comme un phénomène ponctuel. La forme socialement adoptée par celui-ci, l'orgie, qui est la forme primitive de*

*constitution d'une communauté religieuse, est un acte ponctuel qui s'oppose à la magie rationnelle et à « l'entreprise » permanente du magicien dont la présence est indispensable pour superviser l'exercice de cette dernière. Le laïc ne connaît l'extase que comme une ivresse qui reste nécessairement occasionnelle par rapport aux besoins de la vie quotidienne, et il fait appel, pour la produire, à toutes les boissons alcoolisées, ainsi qu'au tabac et à d'autres narcotiques du même genre, qui étaient tous utilisés, à l'origine, à des fins orgiaques ; mais il a aussi et surtout recours à la musique*[10]*. À côté de la capacité à exercer une influence rationnelle sur les esprits, à des fins économiques, la connaissance des usages de ces produits est le second objet – un objet important, mais secondaire dans l'histoire de cette évolution – de l'art du magicien, qui devient évidemment, presque partout, une doctrine secrète. []*

*À partir de l'expérience des états atteints dans les orgies et sous l'influence – certainement forte dans tous les cas – de la pratique professionnelle des magiciens, une évolution de la pensée s'accomplit : elle conduit d'abord à se représenter « l'âme » comme une entité distincte du corps, présente derrière les objets naturels, près d'eux ou en eux, de la même façon que le corps humain recèle quelque chose qui, dans le rêve, la perte de connaissance, l'extase et la mort, sort de lui. On ne s'étendra pas ici sur les différentes relations possibles entre ces entités et les choses derrière lesquelles elles se cachent ou auxquelles elles sont liées d'une façon ou d'une autre. Elles peuvent « élire domicile » auprès d'un objet ou d'un événement concret, ou à l'intérieur de lui, de façon plus ou moins durable et exclusive. À l'inverse, elles peuvent aussi « posséder », d'une façon ou d'une autre, certains événements et certaines choses ou catégories de choses et*

*disposer à leur guise de leur comportement et de leurs effets ; ces conceptions et celles qui en sont proches sont les représentations « animistes » à proprement parler. Dans d'autres cas, ces entités peuvent « s'incarner » provisoirement dans des choses – des plantes, des animaux ou des hommes –, ce qui correspond à un degré supérieur d'abstraction, auquel on n'accède que très progressivement. Enfin, il arrive encore qu'elles ne soient plus que « symbolisées » par des choses – c'est là le degré ultime d'abstraction, qui n'est que très rarement maintenu – et qu'elles soient conçues elles-mêmes, en quelque sorte, comme des êtres qui vivent selon leurs propres lois, mais demeurent normalement invisibles. Entre ces différentes tendances, il existe naturellement les formes de transition et les combinaisons les plus variées. Les toutes premières formes d'abstraction que nous avons citées, les plus simples,*

*impliquent déjà, en principe, la représentation de puissances « suprasensibles » qui peuvent intervenir dans les destins des hommes, tout comme un homme peut intervenir dans les destins du monde qui l'entoure.*

### *1.3. Genèse des puissances « suprasensibles »*

*Les « dieux » ou les « démons » ne sont cependant eux-mêmes encore ni des entités personnelles ni des entités durables ; souvent, ils n'ont même pas de nom propre. Un « dieu » peut être conçu comme une puissance qui dispose du déroulement d'un événement concret particulier (ce sont les « dieux de l'instant » d'Usener[11]) : nul n'y pense plus ensuite, ou l'on ne se souvient de lui que lorsque l'événement en question se répète. Inversement, un dieu peut être la puissance qui, après la mort d'un grand*

*héros, sort de lui d'une façon ou d'une autre. Dans les cas concrets, il n'y a pas de rapport d'antériorité entre la personnification et la dépersonnification. On trouve aussi bien des dieux sans nom propre, qui ne sont désignés qu'en fonction de l'événement dont ils régissent le cours, et dont la désignation ne revêt que progressivement le caractère d'un nom propre, lorsque ce nom ne fait plus sens dans la langue, que le cas inverse : l'utilisation des noms propres de chefs puissants ou de prophètes pour désigner des puissances divines. De ce processus, à l'inverse, le mythe tire quant à lui le droit de puiser dans les pures désignations de dieux pour en faire les noms propres de héros divinisés. Le fait que telle ou telle conception d'une « divinité » se pérennise et que celle-ci soit dès lors invoquée, par des moyens magiques ou symboliques, chaque fois que se présentent des occasions de même type, est tributaire des facteurs les plus variés, mais en*

*premier lieu de sa réception, et de son mode de réception, par les magiciens dans leurs pratiques magiques, ou par un potentat temporel qui voue à cette divinité un attachement personnel né de certaines expériences individuelles.*

*Nous nous contenterons de constater ici que le résultat de ce processus est l'émergence de « l'âme », d'un côté, et, d'un autre côté, des « dieux » et des « démons », de puissances « surnaturelles », donc : le règne de l'action « religieuse » consiste dès lors à ordonner les relations de ces dernières avec les hommes. Dans ce contexte, « l'âme » n'est dans un premier temps ni un être personnel, ni un être impersonnel. Pas seulement parce qu'elle est pensée à bien des égards sur un mode naturaliste et identifiée avec ce qui n'est plus là après la mort, le souffle ou la pulsation du cœur dans lequel elle est installée et qu'il est par exemple possible de manger pour s'approprier le*

*courage de l'ennemi. La raison en est surtout qu'elle est souvent absolument dépourvue d'unité : l'âme qui s'extrait de l'homme quand il rêve est une chose différente de l'âme qui sort de lui par le haut dans « l'extase », quand le cœur fait battre la gorge et que le souffle est haletant, de l'âme qui habite son ombre, ou de celle qui, après la mort, séjourne dans le cadavre ou auprès du cadavre, aussi longtemps qu'il en reste quelque chose, ou, enfin, de celle qui survit encore, d'une façon ou d'une autre, sur les lieux où le mort avait habituellement vécu, qui voit, avec jalousie et colère, les héritiers jouir des biens qui étaient les siens, qui apparaît en rêve aux descendants, ou dans une vision, pour les menacer ou leur donner un conseil, ou qui peut entrer dans un animal quelconque ou dans un autre homme, un enfant nouveau-né surtout – pour leur bonheur ou pour leur malheur, c'est selon. Que « l'âme » soit conçue comme une unité*

*indépendante du corps, c'est là un résultat qui n'est pas toujours admis, même dans les religions de la délivrance – sans compter que certaines d'entre elles (le bouddhisme, par exemple) rejettent justement une telle représentation.*

### *1.4. Naturalisme et symbolisme*

*Dans toute cette évolution, le premier phénomène spécifique n'est pas l'attribution d'un caractère personnel, impersonnel ou suprapersonnel aux puissances « supra-sensibles », mais le fait suivant : désormais, ce ne sont pas seulement des choses existantes et des événements réels qui jouent un rôle dans la vie, mais aussi des choses et des événements qui « signifient » quelque chose, et justement parce qu'ils signifient quelque chose. Ainsi, la magie n'est plus seulement une force dont l'action s'exerce directement ; elle devient une symbolique. À*

*côté de la peur physique immédiate ressentie devant le cadavre d'un corps – que les animaux éprouvent eux aussi –, si souvent déterminante pour expliquer les actes funéraires (enterrement les jambes repliées, crémation), l'idée s'imposa d'abord que, pour vivre en paix avec l'âme du mort, il fallait la rendre inoffensive, en l'éloignant ou en l'enterrant, en lui assurant une existence supportable hors de ce monde, en apaisant la jalousie que lui inspiraient les possessions des vivants ou, enfin, en se ménageant ses bonnes grâces. Parmi toutes les formes de magie exercée sur les morts, dans leurs multiples avatars, la représentation qui entraîna les conséquences les plus décisives, en termes économiques, fut l'idée que le mort devait emporter dans la tombe l'intégralité de ses biens personnels. Ce principe s'assouplit peu à peu : il fallait éviter, au moins pendant un certain temps après la mort du défunt, de toucher à ses biens, et il était*

*également préférable, dans la mesure du possible, de ne pas jouir des siens propres pendant cette période, afin de ne pas éveiller sa jalousie. En Chine, les prescriptions relatives aux deuils conservent encore exactement ce sens-là, avec les conséquences qui en découlent, aussi irrationnelles d'un point de vue politique que d'un point de vue économique (même l'obtention d'une charge – c'est-à-dire d'une prébende – faisait en effet partie des biens à proscrire pendant les périodes de deuil). []*

*Cependant, dès qu'apparaît un royaume des âmes, des démons et des dieux, qui ne mènent pas une existence saisissable au sens où l'est le « quotidien », mais vivent dans un arrière-monde qui n'est généralement accessible que par la médiation de symboles et de significations – une existence qui, par suite, se présente comme nébuleuse, voire, dans bien des cas, comme directement irréelle – il en découle en retour des*

*conséquences pour le sens de l'art magique. S'il y a, derrière les choses et les événements réels, quelque chose d'autre, une entité spécifique, semblable à une âme, dont ils sont les symptômes ou même seulement les symboles, ce ne sont pas ces symptômes ou ces symboles qu'il faut chercher à influencer, mais la puissance qui s'exprime en eux ; il faut avoir recours, pour cela, à des instruments qui parlent à un esprit ou à une âme, autrement dit qui « signifient » quelque chose : à des symboles. Tout dépend ensuite de l'écho que les professionnels initiés à cette symbolique peuvent conférer à leur croyance et à son élaboration conceptuelle ; tout dépend, en d'autres termes, de la position de pouvoir qu'ils se sont ménagée au sein de la communauté, en fonction de l'importance de la magie en soi pour telle économie particulière et de la puissance de l'organisation qu'ils sont capables de mettre en place. Le naturalisme primitif se trouve ainsi englouti*

*sous un flot d'actes symboliques. Les conséquences de ce phénomène sont d'une grande portée.*

*Si l'on ne peut accéder au mort que par des actes symboliques et si le dieu ne s'exprime que par symboles, il devient également possible de l'apaiser par des symboles plutôt que par des réalités. Des pains exposés, des poupées représentant les femmes et les domestiques remplacent le sacrifice réel : le plus ancien papier-monnaie ne servait pas à payer des vivants, mais des morts. Il n'en va pas autrement dans les relations avec les dieux et les démons. De plus en plus de choses et d'événements impliquent, outre les effets réels qui leur sont effectivement inhérents, ou qu'on leur croit inhérents, des « significations », et on cherche à obtenir des effets réels en accomplissant des actes significatifs. Tous les comportements qui avaient fait la preuve de leur efficacité purement magique, au sens*

*naturaliste, étaient évidemment déjà reproduits sous une forme strictement identique à celle qui avait fait ses preuves. Ce principe est désormais étendu à tout le domaine des significations symboliques. Le plus infime écart par rapport à la forme éprouvée peut en annuler les effets. Toutes les sphères de l'activité humaine sont intégrées dans ce cercle de la magie symbolique. C'est ce qui explique que, même au sein des religions rationalisées, les conflits les plus criants entre des conceptions purement dogmatiques soient plus facilement tolérés que les innovations symboliques, qui mettent en danger l'efficacité magique des actes ou peuvent même – telle est la vision nouvelle qui apparaît avec le symbolisme – éveiller la colère du dieu ou de l'âme de l'ancêtre. La question de savoir s'il fallait se signer avec deux ou trois doigts fut encore le motif principal du schisme que connut l'Église russe au XVII^e^ siècle ; la possibilité d'offenser*

*dangereusement deux douzaines de saints en supprimant les journées qui leur sont consacrées dans l'année interdit aujourd'hui encore l'adoption du calendrier grégorien en Russie[12]. Dans les rituels de danse chantée des magiciens indiens, les fausses notes entraînaient la mort immédiate du musicien en question, pour écarter le mauvais sort ou apaiser la colère du dieu[13]. []*

*La stéréotypisation religieuse des produits des arts plastiques, qui est le plus ancien mode de constitution d'un style, est conditionnée à la fois directement, par des représentations magiques, et indirectement, par l'apparition d'un mode de production professionnel, qui découle de l'importance magique du produit, et qui substitue déjà à lui seul une création d'après modèle à la création d'après l'objet naturel. La portée considérable de l'élément religieux est cependant attestée, en Égypte par exemple,*

*par le fait que la dévalorisation de la religion traditionnelle par l'essor monothéiste d'Aménophis IV[14] ouvrit immédiatement la voie au naturalisme. L'utilisation magique des symboles dans l'écriture ; le développement de toutes les formes de mime et de danse, qui sont des symboliques de nature pour ainsi dire homéopathique, apotropaïque, ou à valeur d'exorcisme ou de contrainte magique[15] ; la stéréotypisation des séries de sons autorisées ou du moins des séries de sons fondamentales (les « râga », en Inde, par opposition à la colorature) ; le remplacement des méthodes thérapeutiques empiriques, souvent assez développées (qui, du point de vue du symbolisme et de la théorie animiste de la possession, ne sont qu'un mode de traitement des symptômes) par une méthode rationnelle (du point de vue de ces conceptions) de thérapie par l'exorcisme ou l'homéopathie symbolique, qui entretient le même rapport avec les*

*premières que l'astrologie (dont les racines sont les mêmes) avec le calcul empirique des calendriers : autant de facteurs qui participent d'un seul et même monde de phénomènes, infiniment riche de conséquences pour l'évolution de la culture, du point de vue de son contenu, mais sur lequel nous ne nous étendrons pas plus longuement ici. []*

*L'effet premier, et fondamental, des sphères de représentations « religieuses » sur la conduite de vie et sur l'économie est donc, de façon générale, un effet de stéréotypisation. Toute modification d'une coutume qui s'opère, d'une façon ou d'une autre, sous la protection de puissances suprasensibles, peut affecter les intérêts d'esprits et de dieux. Aux incertitudes et aux obstacles naturels rencontrés par tout novateur, la religion ajoute ainsi d'autres entraves puissantes : le sacré est ce qui, spécifiquement, ne peut changer.*

*Dans le détail, la frontière entre le naturalisme pré-animiste et le symbolisme est tout à fait fluide. Quand on arrache le cœur de l'ennemi qu'on a abattu, qu'on découpe ses parties viriles ou qu'on lui ouvre le crâne pour extraire son cerveau, qu'on expose ce crâne dans sa propre maison ou qu'on le vénère comme un présent nuptial particulièrement précieux, on croit vraiment s'approprier ainsi directement, sur un mode naturaliste, les forces en question. La danse guerrière est d'abord le produit de l'excitation qui précède le combat, un mélange de rage et de peur, et elle donne directement naissance à l'extase héroïque*[16] *: en ce sens, même cette danse n'est pas symbolique. Pourtant, lorsque (à la façon, par exemple, des effets de notre magie « sympathique*[17] *») elle anticipe la victoire en la mimant et qu'elle est censée par là lui donner une garantie magique, lorsque l'abattage d'animaux et d'hommes revêt la*

*forme de rites établis, lorsque les esprits et les dieux de la tribu sont conviés à participer au festin, lorsque, enfin, ceux qui prennent part à la consommation d'un animal croient entretenir entre eux une parenté particulièrement grande, parce que « l'âme » de celui-ci est entrée en eux, le passage au « symbolique » n'est pas loin.*

*On a désigné comme une « pensée mythologique » le mode de pensée qui est au fondement de la sphère de représentations symboliques lorsqu'elle a atteint son plein développement ; on a également essayé de caractériser plus en détail sa spécificité. Cela ne nous concerne pas ici. La seule chose qui nous importe, c'est, de façon générale, la spécificité majeure de ce mode de pensée, à savoir l'importance de l'analogie sous sa forme la plus efficace, celle du symbole : ses répercussions ont longtemps été déterminantes non seulement pour les formes d'expression religieuse, mais aussi pour la*

*pensée juridique, y compris pour l'art de la juridiction à son stade purement empirique et pour le traitement que cette dernière réservait au problème des préjudices subis. Cette forme de pensée n'a fait place que lentement au syllogisme et à l'élaboration de concepts par la subsomption rationnelle*[18]. *Le foyer originel de cette pensée analogique est la magie rationalisée de type symbolique, qui est entièrement fondée sur l'analogie.*

### *1.5. Le monde des dieux et les dieux fonctionnels*

*Les « dieux » eux non plus ne sont absolument pas représentés d'emblée comme des êtres « de type humain ». Ils n'adoptent évidemment la forme d'êtres pérennes, qui leur est essentielle, qu'après l'abandon de la représentation purement naturaliste, encore à l'œuvre dans les Veda, selon laquelle, par*

*exemple, le feu concret est le dieu, ou du moins le corps d'un dieu concret du feu, et une fois que s'est imposée l'idée que le dieu, désormais identique à lui-même, recèle tous les feux individuels, les produit, dispose d'eux ou s'incarne à chaque fois en eux d'une manière ou d'une autre. Cependant, cette représentation abstraite ne se fixe vraiment que par le biais d'un acte continuellement dévolu à un seul et même dieu, le « culte », et par l'établissement d'un lien rattachant ce dernier à un groupe d'hommes bien établi, une communauté permanente, pour laquelle il revêt une telle signification en tant qu'il est lui-même permanent. Nous aurons bientôt à revenir sur ce processus. Une fois que la continuité des figures divines est assurée, la pensée de ceux dont la profession est de se préoccuper des dieux peut s'employer à trouver un ordre de systématisation de ces domaines de représentation.*

*Les « dieux » forment souvent – et ce constat ne se limite absolument pas aux cas où le degré de différenciation sociale est faible – un chaos désordonné de créatures aléatoires perpétuées au hasard des cultes. Les dieux védiques sont encore bien loin de constituer un État de dieux ordonné. Mais la règle veut qu'il y ait « constitution d'un panthéon » dès que se trouvent atteints un certain degré, variable dans le détail, de systématicité dans la pensée de la pratique religieuse, d'une part, et, d'autre part, un certain degré de rationalisation de la vie en général, avec les exigences de plus en plus typiques que celle-ci implique en ce qui concerne les actes que les dieux ont à accomplir : par « constitution d'un panthéon », on entend, d'une part, la spécialisation et l'attribution de caractères permanents à certaines figures de dieux et, d'autre part, leur dotation en attributs permanents et la*

*délimitation, d'une façon ou d'une autre, de leurs « compétences » respectives. []*

*La personnification des figures de dieux et le développement de l'anthropomorphisme, cependant, ne se confondent en rien et ne vont pas nécessairement de pair avec cette délimitation et cette fixation croissantes des compétences divines. Souvent, c'est même le contraire. Les compétences des numina romains[19] étaient délimitées de façon incomparablement plus nette et univoque que celles des figures divines de la Grèce ; en revanche, l'humanisation des divinités grecques et la définition plastique et visuelle leur conférant une véritable « personnalité » étaient incomparablement plus poussées que dans la religion romaine traditionnelle. Dans ce cas, l'explication sociologique déterminante est que la représentation romaine traditionnelle du suprasensible demeura très largement, dans sa structure générale, celle d'une religion*

*nationale de paysans et de seigneurs patrimoniaux, tandis que la religion grecque, elle, connut une évolution qui fit d'elle une culture chevaleresque interlocale comme celle de l'époque homérique, avec ses dieux-héros*[20]*. Ces conceptions furent pour une part importées à Rome, où elles exercèrent indirectement une influence, mais elles ne modifièrent en rien la spécificité de la religion nationale, et se réduisirent pour une bonne part à des survivances esthétiques ; les caractéristiques majeures de la tradition romaine se perpétuèrent, intactes, dans les pratiques rituelles, et, pour des raisons que nous aurons à exposer plus loin, Rome se montra, à la différence de la Grèce, durablement réticente à l'égard de la religiosité des orgies, des extases et des mystères. D'un autre côté, toutes les forces dérivées d'une efficacité magique sont naturellement beaucoup moins élastiques que les « compétences » d'un « dieu » pensé comme*

*une personne. La religion romaine resta une « religio » : que l'étymologie du mot fût dérivée de religare ou de relegere[21], elle demeura en tout cas attachée à la formule de culte éprouvée et se contenta de « prendre en compte » les numina de toute espèce qui jouaient partout un rôle. []*

*La religiosité romaine, dont la tendance formaliste trouvait là son fondement, présentait encore une autre spécificité importante par rapport à la religion grecque : l'impersonnel entretient une parenté intérieure avec l'objectif et le rationnel. Toute la vie quotidienne du Romain et chacun de ses actes étaient circonscrits par la religio et la casuistique d'un droit sacré qui, d'un point de vue strictement quantitatif, requéraient autant son attention que les lois rituelles des juifs et des hindous ou le droit sacré taoïste des Chinois. Le nombre de divinités répertoriées dans les indigitamenta[22] des prêtres était infini, ainsi que*

*leurs spécialisations concrètes : non seulement toutes les actions, mais aussi toutes les étapes concrètes de chacune d'entre elles étaient soumises à l'influence de numina particuliers, et la prudence exigeait, dans le déroulement de tous les actes importants, d'invoquer et d'honorer non seulement les dii certi, les divinités dont la signification causale et la compétence étaient traditionnellement établies, mais aussi celles dont les compétences étaient ambiguës de ce point de vue (dii incerti[23]) et, enfin, celles dont le sexe, le rôle ou même l'existence étaient douteuses ; pour certaines pratiques agricoles, par exemple, il fallait ainsi honorer non moins d'une douzaine de divinités de la première catégorie. De même que, pour le Romain, l'extase des Grecs (qualifiée en latin de superstitio) était une abalienatio mentis (une aliénation mentale) contraire à l'ordre, cette casuistique de la religio romaine (et celle de la religion étrusque, qui*

*allait encore plus loin dans ce domaine) était pour les Grecs une deisidaimonia[24] de non-libres. Le souci de satisfaire les numina contraignait à segmenter mentalement toutes les actions en une série de manipulations partielles, entre lesquelles des distinctions abstraites pouvaient être établies, et à attribuer à chacune d'entre elles un numen sous la protection de laquelle elle était placée. Des pratiques analogues se rencontrent en Inde et ailleurs encore, mais nulle part le nombre des numina repertoriés par l'analyse purement conceptuelle, autrement dit par la pensée abstraite, ne fut aussi important que chez les Romains – dans leurs pratiques rituelles, leur attention était entièrement concentrée sur ce point. []*

*Les traits spécifiques qui en découlèrent pour les pratiques quotidiennes des Romains – c'est là ce qui oppose les effets des rituels romains à ceux des rituels juifs ou asiatiques – furent l'exercice continuel d'une*

*casuistique du droit sacré qui était rationnelle (en pratique), l'existence d'une sorte de jurisprudence cautélaire sacrée[25] et l'habitude de traiter ces questions, en quelque sorte, comme des problèmes posés à un avocat. Le droit sacré devint ainsi le foyer de la pensée juridique rationnelle, et même l'historiographie d'un Tite-Live, par exemple, ne renie pas ce trait spécifique et distinctif de la vie romaine, conditionné par la religion : par opposition à l'orientation pragmatique des rites juifs, par exemple, l'objectif central de Tite-Live est toujours de démontrer le caractère « correct » de chaque innovation institutionnelle par rapport au droit sacré et au droit public : il ne parle ni de péché, ni de châtiment, ni de pénitence, ni de délivrance, mais de questions d'étiquette juridiques.*

*Pour ce qui est des représentations des dieux dont nous avons à traiter ici dans un premier temps, cependant, il est vrai que les*

*processus à la fois parallèles et divergents que nous avons évoqués, anthropomorphisation d'un côté, délimitation des compétences de l'autre, prennent appui sur les types de divinités déjà existantes, mais ils recèlent tous deux une tendance à la rationalisation toujours plus poussée des formes de culte des dieux, ainsi que des notions mêmes de dieux.*

*Étant donné les finalités qui sont les nôtres, passer en revue les différents types de dieux et de démons ne présente guère d'intérêt, bien que ces types soient évidemment conditionnés, ou plutôt justement parce qu'ils sont très directement conditionnés, tout comme le vocabulaire d'une langue, par la situation économique et par les destins historiques des différents peuples concernés. Ces derniers se perdent pour nous dans les limbes : par suite, il n'est plus possible, dans bien des cas, de savoir pourquoi certaines espèces de divinités se sont*

*imposées et non pas d'autres. Ce phénomène peut parfois être rapporté à l'importance que revêtent, pour l'économie, certains objets naturels, à commencer par les astres, ou bien des processus organiques possédés ou influencés, provoqués ou entravés par les dieux ou les démons : la maladie, la mort, la naissance, le feu, la sécheresse, la pluie, les orages, l'issue des récoltes. Selon que tel événement revêt une importance décisive pour l'économie, tel dieu peut s'arroger le primat au sein du panthéon, par exemple le dieu du ciel, plutôt conçu, dans certains cas, comme le seigneur de la lumière et de la chaleur ou, comme cela arrivait fréquemment chez les peuples d'éleveurs, comme le seigneur de la reproduction. Il est évident que le culte des divinités chtoniennes (la Terre Mère) présuppose en général une importance relativement forte de l'agriculture, mais ce n'est pas toujours le cas. On ne peut pas davantage affirmer que les dieux du ciel*

*– qui sont les représentants de l'au-delà des héros, très souvent projeté dans le ciel – aient partout été les dieux nobles par opposition aux dieux paysans de la terre. Encore moins que la « Terre Mère » soit une divinité attachée à l'ordre des lignages matriarcaux[26]. Cependant, les divinités chtoniennes qui déterminent l'issue des récoltes semblent posséder un caractère local et populaire plus fortement affirmé que les autres. Le primat des dieux du ciel, ces dieux personnels qui résident dans les nuages ou sur les montagnes, sur les divinités de la terre, semble très souvent conditionné par le développement de la culture chevaleresque ; la tendance veut d'ailleurs que même les divinités qui étaient à l'origine des divinités terrestres s'élèvent peu à peu jusqu'à rejoindre les résidents du ciel. À l'inverse, dans les cultures à dominante agricole, les divinités chtoniennes combinent en général deux significations : elles déterminent l'issue*

*des récoltes et prodiguent ainsi la richesse, mais elles règnent aussi sur les morts ensevelis sous la terre. Par suite, les deux intérêts pratiques les plus décisifs, la richesse et le destin dans l'au-delà, dépendent souvent d'elles ; c'est le cas, par exemple, dans les mystères d'Éleusis. D'un autre côté, les dieux du ciel régissent le cours des astres. Les règles fixes auxquelles celui-ci est manifestement soumis font que les dieux qui l'établissent règnent également sur tout ce qui est soumis à des règles fixes ou devrait l'être : ainsi, notamment, sur la constitution du droit et sur les bonnes mœurs.*

### *1.6. Culte des ancêtres et prêtres domestiques*

*Parce que les composantes et les formes typiques de l'action ainsi que les réflexions subjectives qu'elles suscitent revêtent une importance objective toujours plus grande,*

*une spécialisation de fait tend à s'introduire. Soit une forme très abstraite de spécialisation, comme, en Inde, chez les dieux de la « poussée[27] » et bien d'autres semblables, soit une spécialisation qualitative liée au contenu de chaque action et à l'orientation qui est la sienne, par exemple la prière, la pêche, le labour. L'exemple classique de cette forme déjà relativement abstraite de constitution de divinités est l'entité suprême du panthéon des dieux de l'Inde ancienne : Brahma, le « seigneur de la prière ». De la même façon que les prêtres brahmaniques avaient monopolisé la compétence de prière efficace, autrement dit de contrainte efficace des dieux, le dieu Brahma monopolise à son tour le droit de disposer de cette efficacité, autrement dit, très logiquement, s'arroge l'aspect le plus décisif de toute action religieuse ; par là, il devient finalement, sinon le Dieu unique, du moins le dieu suprême. À Rome, sous une forme beaucoup plus*

*discrète, Janus, le dieu du bon « commencement », qui décide de tout, acquiert une importance relativement universelle. []*

*Mais il n'est pas d'acte de la communauté, pas davantage que d'acte individuel, qui n'ait son dieu spécial et qui n'ait besoin de lui pour garantir durablement la sociétisation[28]. Chaque fois qu'un groupement ou une société constituée ne se confondent pas avec la position de pouvoir personnelle d'un détenteur unique du pouvoir, mais prennent la forme d'un « groupement[29] », justement, ils ont besoin d'un dieu particulier. C'est le cas, en premier lieu, des groupements de la maisonnée et de la lignée. Le lien qui rattache aux esprits des ancêtres (réels ou fictifs) est alors le donné premier, auquel viennent s'ajouter les numina et les divinités du foyer et du feu domestique. Le degré d'importance attribué au culte qui doit leur être rendu par le chef de la maison ou de la « gens[30] » a beaucoup varié*

*historiquement ; il dépend de la structure de la famille et de l'importance qui revient en pratique à celle-ci. En règle générale, un fort degré de développement du culte domestique, en particulier celui des ancêtres, va de pair avec une structure patriarcale de la communauté domestique, seule à même de faire de la maison le centre d'intérêt majeur, y compris pour les hommes. Cependant, ces deux phénomènes ne sont pas nécessairement liés, comme le montre à lui seul l'exemple d'Israël : il peut arriver que, avec l'appui de prêtres en position de pouvoir, les dieux d'autres groupements, notamment de groupements politiques ou religieux, supplantent pour une large part ou fassent même entièrement disparaître le culte domestique et le rôle de prêtre domestique du chef de famille. []*

*Lorsque ces cultes conservent leur pouvoir et leur importance, ils ont naturellement pour effet de créer des liens*

*strictement personnels extrêmement forts, qui fondent une cohésion durable et absolument exclusive de la famille et de la gens vis-à-vis de l'extérieur, et qui exercent également l'influence la plus décisive sur l'organisation économique interne des communautés domestiques. Toutes les relations juridiques régissant la famille, la légitimité de l'épouse et de l'héritier, la position des fils par rapport au père et la position des frères les uns par rapport aux autres, sont déterminées à partir de là, et stéréotypées. Si la religion condamne l'adultère, c'est parce que, du point de vue de la famille et de la lignée, un non-consanguin se trouve dès lors en situation de sacrifier aux ancêtres de la lignée et d'éveiller ainsi leur colère contre les consanguins. Car les dieux et les numina d'un groupement strictement personnel méprisent les sacrifices apportés par ceux qui n'ont pas légitimité à les faire. L'application rigide du principe agnatique*[31]*, lorsqu'elle*

*existe, est fortement liée à cette règle. Il en va de même pour toutes les autres questions relatives à la légitimité du maître de maison en tant que prêtre domestique. Le droit d'héritage, en particulier le droit d'héritage exclusif de l'aîné ou les dispositions qui le favorisent, se rattache lui aussi en général à ces motifs sacrés, même s'il obéit également à des motifs militaires et économiques. En Extrême-Orient (en Chine et au Japon) et à Rome, pour ce qui est de l'Occident, c'est l'existence de ce fondement sacré qui explique, pour l'essentiel, que la structure patriarcale de la communauté domestique et de la lignée ait pu se maintenir en dépit de tous les changements intervenus dans les conditions économiques. []*

*1.7. Les dieux des groupements politiques et les dieux locaux*

*Lorsque la communauté domestique et celle de la lignée possèdent une telle attache religieuse, les groupements sociaux de plus grande ampleur, en particulier les groupements politiques, présentent nécessairement le caractère : 1. d'une confédération de lignées (réelles ou fictives) religieusement consacrée ; ou bien, 2. sur le modèle d'un pouvoir domestique affaibli, celui d'une grande maison (royale) exerçant un pouvoir patrimonial sur les foyers des « sujets ». Dans le second cas, la conséquence est que les ancêtres, numina, genii*[32] *ou dieux personnels de cette maison puissante entre toutes s'imposent à côté des dieux domestiques des foyers des sujets et apportent une légitimation sacrée à la position du souverain. C'est le cas en Extrême-Orient ; en Chine, ce phénomène va de pair avec la monopolisation par l'empereur – comme prêtre suprême – du culte des esprits supérieurs de la nature. Le rôle sacré de*

*« genius » du princeps romain produisit certainement des effets semblables : la personne de l'empereur, par suite, fut universellement intégrée dans le culte des Lares[33]. Dans le premier cas, en revanche, on voit apparaître un dieu spécial qui est le dieu du groupement politique en tant que tel. Jahwé était de ce type. C'était le dieu d'une confédération, en l'occurrence, à l'origine, celui de l'alliance entre les Juifs et les Madianites[34], comme le veut la tradition ; il en résulta une conséquence extrêmement importante, à savoir que sa relation avec le peuple israélite, qui l'avait adopté par serment en même temps qu'il avait accepté la confédération politique et la soumission de son ordre social à celui d'un droit sacré, fut définie comme un « berith[35] », une relation contractuelle – octroyée par Jahwé et dont la soumission du peuple impliquait l'acceptation. Il en résultait, du côté des hommes, des devoirs rituels et des obligations*

*touchant au droit sacré et à l'éthique sociale ; mais le partenaire divin devait lui aussi remplir des promesses très précises : le cas échéant, dans le respect des formes requises pour s'adresser à un dieu à la puissance colossale, les hommes pouvaient se sentir en droit de lui rappeler que ces promesses étaient sacrées. Ce fut là le premier fondement du caractère très spécifique de la religiosité israélite, son caractère de promesse, qui ne se retrouve dans aucune autre religion à un aussi fort degré, même si beaucoup d'analogies sont par ailleurs possibles. []*

*En revanche, le phénomène qui conduit un groupement politique, lorsqu'il se constitue, à se soumettre à un dieu du groupement, est un phénomène universel. Même s'il n'en est pas nécessairement la première manifestation, le « synoikismos » méditerranéen correspond ainsi à la constitution nouvelle d'une communauté de culte placée*

*sous l'autorité d'une divinité de la polis*[36]*. La polis est le porteur classique d'un phénomène important : le « dieu politique local ». Mais certainement pas le seul. Loin s'en faut : en règle générale, tout groupement politique permanent possède son dieu particulier, qui garantit le succès de son action politique. Au stade le plus développé, ce dieu est absolument exclusif vis-à-vis de l'extérieur. En principe du moins, il n'accepte de sacrifices et de prières que des membres du groupement. En tout cas, il est censé ne pas en accepter. Cependant, comme on ne peut pas être totalement sûr qu'il s'en abstienne, les traîtres qui révèlent les manières de l'influencer efficacement sont sévèrement punis. L'étranger, de fait, n'est pas seulement un non-membre du groupement politique, mais aussi un non-membre du groupement religieux. Et même s'il partage le même nom et les mêmes attributs, le dieu d'un groupement ne se confond pas avec*

*celui d'un groupement étranger. La Junon des Véiens n'est pas la Junon des Romains, de même que, pour le Napolitain, la Madone d'une chapelle n'est pas celle d'une autre chapelle : il vénère l'une, mais méprise et insulte l'autre si elle vient en aide à ses concurrents. Dans d'autres cas, il fait en sorte de détourner à son profit les faveurs de la Madone adverse. On promet aux dieux de l'ennemi de les accueillir et de les honorer dans son propre pays s'ils abandonnent les adversaires (« evocare Deos »), comme le fait par exemple Camille devant Véies*[37] *. Les dieux peuvent aussi être dérobés et conquis. Mais tous ne se laissent pas faire. L'arche de Jahwé apporte le malheur aux Philistins qui l'ont subtilisée*[38]*. En règle générale, la victoire d'une communauté est aussi la victoire de son propre dieu sur le dieu étranger, du dieu le plus fort sur le dieu le plus faible. []*

*Tous les dieux de groupements politiques ne sont pas des dieux locaux, attachés de*

*manière purement spatiale au siège de la direction du groupement. Dans le récit de la traversée du désert d'Israël[39], Dieu se déplace avec le peuple et le précède, tout comme les Lares d'une famille romaine déménagent avec elle. De plus – ce qui contredit le récit précédent – Jahvé est censé avoir la particularité d'agir « à distance », depuis le Sinaï où il réside en tant que Dieu des peuples, et de n'apparaître, dans un nuage d'orage, accompagné de ses armées (Zébaoth), que lorsque son peuple est en guerre et se trouve menacé. On suppose, à juste titre semble-t-il, que cette qualité spécifique d'« action à distance », qui résulte du fait qu'Israël a adopté un dieu étranger, contribue à favoriser l'identification de Jahvé comme le Dieu universel et tout-puissant. []*

*En règle générale, la qualité de dieu local d'un dieu et la « monolâtrie » exclusive qu'il réclame parfois à ses adeptes ne conduisent*

*absolument pas au monothéisme : bien au contraire, elles ont souvent tendance à renforcer le particularisme des dieux. À l'inverse, le développement des dieux locaux va de pair avec un renforcement considérable du particularisme politique. En particulier dans le cadre de la polis. Exclusive vis-à-vis de l'extérieur, comme une Église l'est à l'égard d'une autre Église, résolument hostile à la formation d'un quelconque corps sacerdotal unifié et transcendant les limites des différents groupements, la polis placée sous le règne d'un dieu local demeure, par opposition à notre « État » pensé comme une « institution[40] », un groupement essentiellement personnel des adeptes du culte d'un même dieu de la cité, qui se subdivise à son tour en différents groupements personnels de culte de divinités qui sont celles de telle ou telle tribu, lignée ou maison, et sont également exclusives les unes des autres dans leurs cultes spéciaux. Au demeurant,*

*ces groupements de culte sont également exclusifs vis-à-vis de l'intérieur, et ils rejettent ceux qui ne font partie d'aucun des ces groupements spéciaux des lignées et des maisons. À Athènes, ceux qui n'ont pas de dieu domestique (Zeus herkaios[41]) ne peuvent occuper de charge officielle, tout comme ceux qui, à Rome, ne font pas partie du groupement des patres. Les dignitaires plébéiens (tribuns de la plèbe), qui occupent une place à part, ne sont couverts que par un serment humain (sacro sanctus), n'ont pas d'auspices ni, par suite, d'imperium légitime : ils n'ont qu'une « potestas[42] ». L'ancrage local d'une divinité de groupement politique atteint son degré de développement maximal quand le territoire du groupement en tant que tel est considéré comme spécifiquement sacré pour le dieu. Ce fut de plus en plus le cas de la Palestine pour Jahwé, au point que, selon la tradition, ceux qui résidaient à l'étranger et voulaient*

*prendre part au groupement du culte de Jahwé et honorer ce dernier devaient aller chercher quelques pelletées de terre de Palestine*[43].

*L'émergence de divinités locales à proprement parler n'est quant à elle pas seulement tributaire de la stabilité d'un ancrage spatial, mais aussi d'autres présupposés à même de constituer le groupement local comme porteur d'un rôle politique important. Le culte du dieu local n'accède normalement à son plein développement que dans le cadre d'une ville, c'est-à-dire d'un groupement politique spécifique, doté de droits corporatifs, dont l'existence est indépendante de la cour et de la personne du souverain. Par suite, il ne se rencontre pas en Inde, ni en Extrême-Orient, ni en Iran, et seulement de manière marginale en Europe du Nord, où il se présente comme le culte d'un dieu de la tribu. En revanche, il exista en Égypte, en dehors du territoire des*

*organisations juridiques des villes, dès le stade de la religiosité zoolâtrique, pour le partage des districts. À partir des villes-États, le culte de la divinité locale se répandit dans des groupements de cojurés comme ceux des Israélites, des Aîtoliens[44], etc., formés sur son modèle. Du point de vue de l'histoire des idées, cette conception du groupement comme porteur d'un culte local représente une forme intermédiaire entre la conception purement patrimoniale de l'action politique communautaire et l'idée purement pragmatique du groupement ou de l'institution à finalité bien définie, par exemple l'idée du « corps territorial[45] » moderne.*

*Les groupements politiques ne sont pas les seuls à posséder leurs divinités spécifiques ou leurs figures de saints particulières : les sociétisations professionnelles ont aussi les leurs. Ces figures divines sont encore totalement absentes dans le ciel des*

*dieux védiques, conformément à la situation de l'économie indienne. En revanche, le dieu scribe de l'Égypte ancienne est le signe d'un essor de la bureaucratisation, de même que les divinités spécifiques et les figures de saints particulières vénérées par les marchands et par toutes sortes de métiers, qui sont répandues sur toute la terre, signalent un développement de la division entre les professions. Au XIX^e^ siècle encore, l'armée chinoise obtint la canonisation de son dieu de la guerre : un symptôme de la représentation des activités militaires comme une « profession » spécifique, parmi d'autres. Les dieux de la guerre de l'Antiquité méditerranéenne et des Mèdes*[46]*, par contre, étaient toujours de grands dieux nationaux.*

### *1.8. Monothéisme et religiosité du quotidien*

*Les figures de dieux varient en fonction des conditions d'existence naturelles et sociales et, de même, elles n'ont pas toutes les mêmes chances de conquérir la première place dans le panthéon ni, pour finir, de s'arroger le monopole de la divinité. Fondamentalement, seuls le judaïsme et l'islam sont « monothéistes ». Dans l'hindouisme aussi bien que dans le christianisme, la position du ou des êtres divins suprêmes n'est qu'un voile théologique dissimulant le fait qu'un intérêt religieux très important et très spécifique fait obstacle à un monothéisme strict : l'intérêt à la délivrance par un dieu fait homme*[47]*. Surtout, le chemin parcouru vers le monothéisme, avec plus ou moins de conséquence, n'a jamais éliminé durablement la présence d'un monde des esprits et des démons – pas même dans la Réforme – : ces derniers ont seulement été placés dans une position de subordination*

*inconditionnelle à la puissance supérieure du Dieu unique, du moins en théorie. En pratique, cependant, la question décisive était et reste de savoir qui, du Dieu théoriquement « suprême » ou des esprits et démons « inférieurs », est le plus fortement impliqué dans les intérêts de l'individu au quotidien. Si ce sont les esprits et les démons, la religiosité du quotidien est davantage déterminée par la relation qui est entretenue avec eux ; peu importe alors la nature de la notion officielle de « Dieu » de la religion rationalisée. Lorsqu'il existe un dieu politique local, c'est souvent lui, bien entendu, qui s'arroge le primat. Lorsqu'on a affaire à un ensemble de communautés sédentaires qui en sont arrivées à constituer des divinités locales, et que ce groupement politique s'élargit par la conquête, la conséquence qui en découle généralement est la sociétisation, en un ensemble unique, des différentes divinités locales des*

*communautés qui ont fusionné. Au sein de cet ensemble, on voit ressortir à des degrés divers, selon le principe de la division du travail, la spécialisation originelle de ces divinités, ou bien la spécialisation pratique ou fonctionnelle qu'elles ont acquise entretemps en faisant l'expérience nouvelle d'une sphère d'influence particulière. Le dieu local du siège suprême des souverains ou des prêtres, le Marduk de Babylone, l'Ammon de Thèbes, accèdent alors au rang de divinités suprêmes, avant de disparaître à nouveau en cas de chute du pouvoir ou de déplacement de la résidence, comme Assur avec le déclin de l'empire assyrien. En effet, lorsque la sociétisation politique en tant que telle est considérée comme un groupement protégé par la divinité, cette unité politique ne peut être garantie qu'à condition d'avoir intégré et sociétisé les dieux de chacun de ses membres, et même de les avoir réunis en un synoikos local : ce phénomène courant dans*

*l'Antiquité s'est encore reproduit lorsque les reliques de grands saints des cathédrales provinciales ont été transportées dans la capitale de l'empire russe unifié.*

*Il existe une infinité d'autres combinaisons possibles entre les différents principes de formation de panthéons et de primats au sein des panthéons, et les figures de divinités sont souvent aussi labiles dans leurs compétences que les fonctionnaires des formations patrimoniales. La délimitation des compétences se heurte à la coutume de l'attachement religieux à un dieu spécifique, qui peut à chaque fois se prévaloir de mérites avérés, ou à la coutume de traiter, par politesse envers le dieu auquel on s'adresse, celui-ci comme fonctionnellement universel, c'est-à-dire de lui attribuer toutes les fonctions possibles qui sont par ailleurs conférées à d'autres dieux : ce que Max Müller a appelé « l'hénothéisme », en le désignant à*

*tort comme un stade d'évolution particulier*[48]*. []*

*Des éléments purement rationnels jouent un rôle important dans le choix d'accorder le primat à tel ou tel dieu. Lorsqu'un degré élevé de stabilité est atteint dans des réglementations de n'importe quel type, notamment dans les rites religieux stéréotypés (le cas est fréquent), que cette régularité devient très manifeste et que la pensée religieuse rationnelle en prend conscience, les divinités dont l'action est plus particulièrement associée à des règles fixes, à savoir les dieux du ciel et des étoiles, sont généralement celles qui ont les plus grandes chances de voir leur primat reconnu. Ces divinités ne jouent généralement pas un rôle très important dans la religiosité du quotidien : parce qu'elles exercent une influence sur des phénomènes naturels très universels, et sont par suite considérées, dans la spéculation métaphysique, comme de très grandes*

*divinités, parfois même comme les dieux créateurs du monde, justement parce que le cours de ces phénomènes naturels ne varie guère, il n'est pas nécessaire, dans la pratique quotidienne, d'avoir recours aux outils des magiciens et des prêtres pour les influencer. []*

*Un dieu peut exercer une action décisive sur toute la religiosité d'un peuple (comme Osiris en Égypte), quand il répond à un intérêt religieux particulièrement fort – dans ce cas, un intérêt sotériologique – sans pour autant se voir conférer le primat dans le panthéon divin. La « ratio[49] » exige le primat des dieux universels, et, lorsqu'elle s'opère de manière conséquente, la formation d'un panthéon obéit à chaque fois, d'une façon ou d'une autre, à des principes systématiques et rationnels, parce qu'elle est toujours soumise à l'influence du rationalisme professionnel des prêtres, ou bien des aspirations de couches temporelles à*

*l'existence d'un ordre rationnel. Et surtout : l'affinité déjà mentionnée entre la régularité rationnelle du cours des astres, garantie par un ordre divin, et le caractère intangible de l'ordre sacré qui régit la terre, fait de ces dieux les gardiens par vocation de ces deux ordres, dont dépendent d'une part l'économie rationnelle et, d'autre part, la stabilité et l'ordre des normes sacrées en vigueur dans la communauté sociale. Ceux qui ont intérêt à défendre cette norme sacrée et qui la représentent sont d'abord les prêtres : voilà pourquoi la concurrence qui oppose les dieux des étoiles Varuna et Mitra, protecteurs de l'ordre sacré, et Indra, le dieu de l'orage aux armes puissantes, qui tue les dragons*[50]*, est un symptôme de la concurrence entre le corps des prêtres, qui aspire à un ordre stable et à une maîtrise ordonnée de la vie, et le pouvoir de la noblesse guerrière, qui trouve dans le dieu héros avide d'action et dans l'irrationalité de*

*l'aventiure*[51] *et du destin, étrangers à l'ordre, une modalité adéquate de relation avec les puissances supraterrestres. Nous observerons encore à de multiples reprises le rôle joué par cette importante opposition. Les ordres sacrés systématisés par l'action de propagande d'un corps de prêtres (Inde, Iran, Babylone) et l'ordre rationnel instauré dans les relations entre les sujets par les États de fonctionnaires (Chine, Babylone) favorisent le plus souvent l'ascension, dans le panthéon, des divinités célestes ou astrales. Si, à Babylone, la religiosité s'orienta de plus en plus nettement vers la croyance dans le pouvoir des astres, en particulier des planètes, sur toute chose, aussi bien sur les jours de la semaine que sur le destin dans l'au-delà, et aboutit ainsi à un fatalisme astrologique, ce ne fut là que le produit tardif de la science des prêtres : cette croyance était encore étrangère à la religion nationale de l'État politiquement libre.*

## *1.9. Universalisme et monothéisme*

*Le souverain d'un panthéon ou le dieu d'un panthéon n'est pas encore, en soi, un dieu « universel » ni international. En règle générale, cependant, il tend évidemment à le devenir. Toute pensée des dieux développée exige de plus en plus que l'existence et la qualité de dieu de tel ou tel être soit clairement établie, et que le dieu, en ce sens, soit « universel ». Les sages de la Grèce projetaient eux aussi les divinités de leur panthéon faiblement ordonné dans toutes les divinités déjà existantes qu'ils rencontraient ailleurs. Cette tendance à l'universalisation s'accroît lorsque la suprématie du souverain du panthéon se trouve confortée : lorsque, en d'autres termes, celui-ci adopte de plus en plus nettement des traits « monothéistes ». La formation d'un empire universel en Chine, l'extension du*

*Stand[52] des prêtres hindous, les brahmanes, à toutes les entités politiques particulières de l'Inde, la constitution des empires universels perse et romain ont toutes contribué à l'apparition de l'universalisme et du monothéisme – sans promouvoir dans tous les cas l'un et l'autre au même degré, mais en favorisant à des degrés divers l'un comme l'autre – même si elles l'ont fait avec des succès très variables.*

*La formation d'empires universels (ou, ce qui produit les mêmes effets, l'affirmation d'une égalité sociale sur la terre) n'a été en aucun cas le moteur unique et indispensable de cette évolution. Du moins en ce qui concerne les prémisses du monothéisme universaliste : dans le cas le plus décisif pour l'histoire des religions, le culte de Jahwé, la monolâtrie se présente précisément comme la conséquence d'événements historiques très concrets : la formation d'une communauté de cojurés. Dans ce cas, l'universalisme*

*fut le produit d'une politique internationale dont les interprètes pragmatiques étaient les prophètes qui avaient intérêt à l'existence du culte de Jahwé et de la morale de Jahwé – avec cette conséquence que même les actions des peuples étrangers, qui affectaient si fortement les intérêts vitaux d'Israël, commencèrent à être perçues comme des actions de Jahwé. On touche ici directement du doigt le caractère spécifiquement et éminemment historique qui est attaché à la spéculation de la prophétie juive, et qui contraste fortement avec les spéculations sur la nature développées par les corps de prêtres indiens et babyloniens ; on voit aussi la mission impérieuse qui découle des promesses de Jahwé : pris dans l'histoire universelle, l'ensemble de l'évolution du destin du peuple d'Israël, dont le cours est si menaçant, et si incompréhensible étant donné ces promesses, doit être interprété comme le fruit des « actes de Jahwé », autrement dit*

*des actes d'une « histoire universelle » ; c'est ainsi que l'ancien dieu guerrier de la communauté de cojurés, transformé en dieu local de la polis de Jérusalem, se voit attribuer des traits prophétiques universalistes et devient une toute-puissance sacrée, supramondaine et insondable. Le tournant monothéiste et par là même, en pratique, universaliste initié par le pharaon Aménophis IV (Akhénaton), qui se convertit au culte du soleil, est le produit de conditions toutes différentes : d'une part, là encore, chez les prêtres et certainement aussi chez les laïcs, un rationalisme poussé, dont le caractère, tout à l'inverse de celui de la prophétie israélite, est purement naturaliste ; d'autre part, le besoin pratique qu'éprouve le monarque, situé à la tête d'un État bureaucratique unifié, de briser la suprématie des prêtres eux-mêmes en éliminant la multiplicité de leurs dieux, et de rétablir l'ancienne position de pouvoir des*

*pharaons divinisés en élevant le roi au statut de prêtre suprême du Soleil. Le monothéisme universaliste proclamé par le christianisme et par l'islam et le monothéisme relatif du zoroastrisme[53] sont quant à eux historiquement tributaires de prolongements du judaïsme pour les deux premiers, d'influences extérieures à l'Iran (Asie antérieure[54]) pour le dernier. L'apparition de toutes ces formes de monothéisme est conditionnée par la spécificité de la prophétie « éthique », par opposition à la prophétie « exemplaire » – une distinction sur laquelle nous reviendrons[55]. Toutes les autres évolutions vers un monothéisme relatif et vers l'universalisme furent donc les produits de la spéculation philosophique de prêtres et de laïcs, et ces spéculations n'acquirent une importance pratique pour la religion que dans les cas où elles furent associées à des intérêts sotériologiques (de*

*délivrance). Nous examinerons ce point plus loin*[56].

### *1.10. Contrainte du dieu, magie et service du dieu*

*L'évolution vers le monothéisme strict, qui s'amorça presque partout sous une forme ou sous une autre, se heurta en pratique à des obstacles qui relativisèrent dans tous les cas la possibilité de son imposition dans la religion quotidienne, hormis dans le judaïsme, l'islam et le protestantisme. Ces obstacles tenaient manifestement, d'une part, aux puissants intérêts idéels et matériels des corps de prêtres, qui avaient intérêt à l'existence des cultes et des lieux de culte de dieux particuliers ; ils tenaient, d'autre part, aux intérêts religieux des laïcs, qui avaient quant à eux intérêt à l'existence d'un objet religieux qui fût à leur portée, qui fût proche, qui pût être rapporté à leur*

*situation de vie concrète et à un cercle de personnes concrètes à l'exclusion de certaines autres, et, surtout, qui fût accessible à l'influence de la magie. En effet, la sécurité apportée par la magie, une fois qu'elle a fait ses preuves, est bien plus grande que les effets produits par la vénération d'un Dieu soustrait à l'influence de celle-ci, parce que doté d'une puissance supérieure. Le fait que les pouvoirs « suprasensibles » en viennent à être conçus comme des dieux, ou même comme un Dieu supramondain, ne suffit pas en soi à éliminer les anciennes représentations magiques (y compris dans le christianisme) ; cependant, il découle de cette conception deux modes de relation possibles avec la magie, comme nous allons le voir à présent.*

*Une puissance qui est pensée, d'une façon ou d'une autre, par analogie avec l'homme doté d'une âme peut – c'est la première possibilité – être placée au service de l'homme*

*par la contrainte, tout comme la « force » naturaliste d'un esprit : celui qui, par l'effet de son charisme, sait employer les moyens adéquats est plus fort qu'un dieu, et il peut contraindre le dieu selon sa volonté. L'action religieuse, dans ce cas, n'est pas le « service d'un dieu » mais la « contrainte d'un dieu » ; l'invocation du dieu n'est pas la prière mais la formule magique : une base indéracinable de la religiosité populaire, en particulier de la religiosité indienne, mais qui est très universellement répandue. Ainsi, le prêtre catholique exerce encore quelque chose de cette puissance magique lorsqu'il accomplit le miracle de la messe[57] et fait usage de son pouvoir clé[58]. Les composantes orgiaques et mimiques du culte religieux, notamment le chant, la danse, le drame, ainsi que les formules de prière figées, trouvent leur origine dans cette forme de religiosité – sinon exclusivement, du moins pour l'essentiel. L'anthropomorphisation –*

*c'est la seconde possibilité – peut aussi conduire à projeter sur l'attitude des dieux celle d'un puissant seigneur terrestre, susceptible d'accorder une grâce qui peut être librement consentie, ou bien obtenue par des requêtes, des dons, des services, des tributs, des flatteries, des pots-de-vin ou, enfin, plus spécialement, être dictée par la bonté de sa propre attitude et s'accorder à sa volonté ; selon cette analogie, les dieux sont pensés comme des êtres puissants, et la supériorité de leur force n'est d'abord que quantitative. C'est alors qu'un « service du dieu » devient nécessaire.*

*Bien entendu, les éléments spécifiques du « service du dieu », la prière et le sacrifice, sont eux aussi d'abord d'origine magique. Dans la prière, la frontière entre la formule magique et la requête est une frontière fluide, et l'exercice techniquement rationalisé de la prière, le recours à des moulins à prière ou à d'autres appareils techniques du*

*même genre, comme les chiffons à prière suspendus dans le vent, posés sur les images des dieux ou celles des saints, ou encore les récitations de chapelet, mesurées en termes purement quantitatifs (il s'agit là, dans presque tous les cas, de produits de la rationalisation indienne de la contrainte du dieu), sont partout plus proches de la première que de la seconde*[59]*. Pourtant, des religions par ailleurs indifférenciées connaissent aussi la prière individuelle proprement dite, la prière comme « requête », le plus souvent sous la forme rationnelle du pur échange d'affaires : celui qui prie fait valoir devant le dieu les actes qu'il a accomplis et réclame des contreparties. Le sacrifice prend lui aussi, dans un premier temps, la forme d'un instrument magique. Il peut être directement placé au service de la contrainte du dieu : les dieux eux aussi ont besoin de boire le soma*[60] *préparé par les prêtres magiciens, qui provoque l'extase ; par suite, selon la*

*représentation ancienne des Ariens, il est possible de les contraindre par le sacrifice. Cependant, il est également possible de conclure avec eux un pacte qui impose des obligations aux deux parties : c'est la représentation en vigueur chez les Israélites, notamment, lourde de conséquences. Le sacrifice peut encore être un moyen magique de détourner, une fois qu'elle s'est manifestée, la colère du dieu en la faisant porter sur un autre objet, bouc émissaire ou (surtout) victime humaine. []*

*Mais une autre motivation est plus importante et sans doute aussi plus ancienne : le sacrifice, en particulier le sacrifice d'animaux, doit instaurer entre les sacrifiants et le dieu une « communio », une communauté de nourriture semblable à une fraternisation. Une signification nouvelle était ainsi attribuée à une représentation plus ancienne encore : celle qui voulait qu'en dépeçant et en mangeant un animal fort,*

*plus tard un animal sacré, ceux qui se nourrissaient de lui puissent s'approprier sa force. Un sens magique de ce type, ou d'autres encore – il existe en effet un grand nombre de possibilités – peut aussi être attaché à l'acte de sacrifice alors même que des représentations proprement « cultuelles » infléchissent fortement sa signification. Ce sens magique peut aussi redevenir dominant par rapport au sens strictement cultuel : les rituels de sacrifice de l'Atharva Veda, déjà, mais surtout ceux des Brâhmana, sont presque de la magie pure, à la différence des sacrifices nordiques anciens. En revanche, la représentation du sacrifice comme un tribut, par exemple celui des premiers fruits cueillis, en échange desquels la divinité accorde le reste de la récolte aux hommes, ou encore et surtout son identification à un « châtiment » que l'on s'impose à soi-même pour détourner à temps la vengeance du dieu (sacrifice de*

*pénitence) impliquent quant à elles une rupture avec la magie. Ces types de sacrifices ne présupposent pas encore une « conscience des péchés » ; ils sont d'abord accomplis (en Inde par exemple) avec la froideur d'une relation d'affaires. L'essor des représentations du dieu comme dieu puissant, qui lui confèrent le caractère d'un seigneur personnel, implique une prédominance croissante des motifs non magiques. Le dieu devient un grand seigneur qui peut aussi se dérober selon son bon vouloir et que l'on ne peut donc pas circonvenir en ayant recours à des mesures de contrainte magique, mais seulement en formulant des requêtes et en offrant des présents. []*

*Cependant, tout ce que ces motifs apportent de nouveau par rapport au simple « sortilège », ce sont d'abord des éléments rationnels aussi pragmatiques que les motifs de la magie elle-même. Le trait majeur est toujours le « do ut des*[61] *». Ce caractère*

*est attaché à la religiosité du quotidien et à la religiosité de masse de tous les temps et de tous les peuples, et il se retrouve dans toutes les religions. Détourner le mal extérieur dans « l'ici-bas » et obtenir des avantages extérieurs dans « l'ici-bas » est le contenu de toutes les « prières » normales, même dans les religions les plus tournées vers l'au-delà. Tous les traits qui vont au-delà de ce modèle sont l'œuvre d'un processus d'évolution spécifique, qui a pour caractéristique une ambiguïté particulière. D'un côté, une systématisation rationnelle toujours plus poussée des concepts de dieu, ainsi que de la pensée des relations possibles entre l'homme et le divin. D'un autre côté, cependant, pour ce qui est du résultat, un recul – partiel mais caractéristique – de la forme originelle de rationalisme dont il a déjà été question, le rationalisme pratique et calculateur. En effet, avec cette rationalisation de la pensée, le « sens » de l'attitude*

*spécifiquement religieuse est de moins en moins recherché dans des avantages purement extérieurs du quotidien économique ; par suite, la finalité de l'attitude religieuse est « irrationalisée », jusqu'à ce que, pour finir, ces objectifs « extramondains », c'est-à-dire en premier lieu extraéconomiques, soient tenus pour le trait spécifique de l'attitude religieuse. C'est justement pour cela que cette évolution « extraéconomique », au sens que nous venons d'indiquer, doit d'abord être portée par des personnes spécifiques.*

*Il est possible de distinguer, en les désignant comme la « religion » et le « culte », les formes de relation avec les puissances suprasensibles qui s'expriment dans la requête, le sacrifice et la vénération, d'une part, et, d'autre part, la « magie » comme contrainte magique ; par suite, on peut donner l'appellation de « dieux » aux êtres qui font l'objet de la vénération religieuse et des*

*prières, et celle de « démons » aux êtres qui font l'objet de la contrainte et des sortilèges magiques. Cette distinction, cependant, n'est presque jamais entièrement opérante, dans la mesure où le rituel du culte « religieux » entendu en ce sens-là contient lui-même presque toujours une masse de composantes magiques. Très souvent, l'évolution historique de cette distinction a simplement été la suivante : l'éviction d'un culte par un pouvoir temporel ou sacerdotal au profit d'une nouvelle religion n'empêchait pas les anciens dieux de se perpétuer sous la forme de « démons ».*

---

*1 Max Weber renvoie ici au principe fondamental énoncé dans la première page d'Économie et société : « Nous appelons sociologie [...] une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets. Nous entendons*

*par “activité” un comportement humain (peu importe qu’il s’agisse d’un acte extérieur ou intime, d’une omission ou d’une tolérance), quand et pour autant que l’agent ou les agents lui communiquent un sens subjectif » [ES I, p. 28]. Pour une interprétation de ce passage clé, voir Catherine Colliot-Thélène, « Expliquer/comprendre : relecture d’une controverse », EspacesTemps 84-85-86/2004, p. 6-23.*

*2 Weber se réfère ici à la notion de mana des Mélanésiens (Robert Henry Codrington, The Melanesians, Oxford, 1891), à l’orenda iroquois (John Hewitt, « Orenda and a Definition of Religion », The American Anthropologist, 4, 1902) et au maga dont il est question dans les Gathas de Zarathoustra. Dans Les Formes élémentaires de la vie religieuse (1912), Durkheim met en parallèle les mêmes notions (chapitre VI).*

*3 Voir aussi CT, p. 177. Pour un commentaire de ce passage, voir I. Kalinowski,*

*« La voix et la genèse du charisme », Leçons wébériennes sur la science et la propagande, Agone, 2005, p. 134-142, qui opère un rapprochement entre le présent texte et la notion de « charisme héréditaire » (et les considérations sur son mode de transmission) développée par Weber dans Hindouisme et Bouddhisme (1916-1917). Voir aussi I. Kalinowski, Leçons wébériennes sur le charisme et les techniques du corps, Agone (à paraître).*

*4 Dans le vocabulaire de la scolastique, la gratia infusa est la grâce de Dieu, « déversée » sur l'homme par l'intermédiaire des sacrements.*

*5 La doctrine catholique de la « justice par les œuvres » est opposée par Luther à celle de la « justification par la foi ».*

*6 La théorie « pré-animiste » est développée pour la première fois en 1900 par Robert Ranulph Marett dans la revue Folk-Lore : en réaction contre Edward Burnett*

*Tylor, qui définissait « l'animisme » ou les « religions primitives » à partir de la croyance dans des êtres surnaturels, Marett regardait comme logiquement antérieure la terreur (« pré-animiste ») éprouvée en face de puissants phénomènes naturels.*

*7 À plusieurs reprises, dans sa Sociologie de la religion, Weber récuse l'idée d'un primat systématique du facteur économique et rejette comme non pertinent le modèle explicatif du « matérialisme historique ». Sa sociologie religieuse n'a cependant aucunement pour objectif de « substituer à une interprétation causale unilatéralement "matérialiste" des faits culturels et historiques une interprétation causale tout aussi unilatéralement spiritualiste » [EP, p. 303]. Certains passages du présent texte insistent à la fois sur l'autonomie relative de la logique religieuse et sur sa subordination relative à des logiques économiques.*

*8 Le terme est ici entendu au sens où on l'utilise, par exemple, dans le domaine de la fiscalité : par la « ferme » fiscale, la perception des impôts est déléguée à des « fermiers généraux ». Comme ces derniers, les magiciens tendent à s'approprier l'exercice de l'extase alors que ce monopole, à l'origine, leur est seulement délégué.*

*9 Le terme « entreprise » (Betrieb) qui est employé ici est défini ailleurs par Weber comme une « activité continue dotée d'une finalité » [ES I, p. 94, traduction revue], mais il va déjà dans le sens de « l'entreprise capitaliste » dont Weber avait exposé la genèse dans L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme : tout au long de la présente étude, Weber garde en tête une question clé, celle de savoir pourquoi et comment les différentes religions ont ou non favorisé l'émergence d'une forme d'activité professionnelle rationalisée.*

*10 Le lien que Weber établit ici entre musique et orgie, avant de tracer plus loin un parallèle entre « ivresse toxique », « ivresse musicale » et « ivresse érotique » [infra, p. 324] est à mettre en regard avec ses considérations sur la rationalisation musicale dans la Sociologie de la musique (1911).*

*11 La notion de « dieux de l'instant » était définie comme suit dans Les Noms des dieux de Hermann Usener (Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, 1896, p. 280) : « Le phénomène isolé est divinisé, dans sa pure immédiateté, sans qu'intervienne aucune notion d'espèce, aussi limitée soit-elle : c'est la chose que tu vois devant toi qui est le dieu même et rien d'autre. »*

*12 Le métropolite russe et patriarche Nikon édicta en 1653 un décret stipulant que le signe de la croix devait être fait avec trois doigts ; l'adoption ou le refus de ce geste devint le point d'achoppement de sa réforme*

*de l'Église orthodoxe, qui conduisit à un schisme. Le calendrier grégorien fut adopté en Russie en 1918.*

*13 Voir SM, p. 81. Selon MWG I 22/2, cette idée se retrouve dans l'anthropologie des Indiens Kwakiutl et de leurs danses d'hiver : un faux pas était puni de mort (Franz Boas, The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians, 1895 ; Heinrich Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, 1902 ; Kurt Breysig, Die Geschichte der Menschheit I. Die Amerikaner des Nord-westens und des Nordens, 1907). Weber se réfère lui-même plus loin aux Kwakiutl [cf. infra, p. 128].*

*14 Voir infra, p. 118 et 170. Au XIV^e^ siècle, le pharaon égyptien Aménophis IV ou Akhénaton, grand mystique, exclusivement préoccupé de religion, introduisit le culte monothéiste du Soleil et se fit appeler le « Serviteur du disque solaire ».*

15 *Chez Weber, les adjectifs « mimique », « homéopathique » et « apotropaïque » sont en partie synonymes et généralement employés en série : ils renvoient à des pratiques qui ont en commun de mettre en scène « en petit » ce qui est désiré ou craint à une échelle plus vaste. Dans le détail, les rites « homéopathiques » désignent plutôt, chez Weber, des rites à visée positive (par exemple la fertilité, comme les « rituels orgiaques homéopathiques » évoqués dans H&B, p. 474 et 476), tandis que les rites « apotropaïques » (du grec apotropein, « détourner ») ont valeur d'exorcisme.*

16 *Voir aussi H&B, p. 167 : chez les Marathes de l'Inde, soldats et éléphants partagent l'ivresse préparatoire au combat.*

17 *La notion de « magie sympathique » est empruntée à James George Frazer (The Golden Bough, 1911-1915 ; trad. fr. Le Cycle du rameau d'or, Paris, Geuthner, 1925-1935 ; rééd. Le Rameau d'or, Paris,*

*Laffont, 1981-1984, 4 vol.) et désigne un effet qui se produit à distance sur les choses, en vertu d'une « sympathie » secrète liée, par exemple, à une forme d'analogie (« homéopathique »).*

*18 Voir Max Weber, Sociologie du droit, traduction Jacques Gros-claude, PUF, 1986.*

*19 Le terme latin numen (pl. numina) signifie « volonté divine », « puissance agissante de la divinité ».*

*20 La religion joue dès lors un rôle d'unification culturelle en l'absence d'une organisation politique unifiée, comme l'observe Weber à propos du rôle des brahmanes dans la constitution de la culture du nord de l'Inde : « La puissance des prêtres a été le porteur de la culture indienne, et non les formations politiques fluctuantes. À l'origine – tout comme dans l'époque "homérique" de la Grèce ancienne –, les rsi et les chanteurs sacrés avaient porté l'unité de la culture religieuse et poétique des*

*Aryens dans les régions gouvernées par les rois des citadelles aryennes ; de la même façon, à l'époque où les chevaliers, les kshatriya, résidaient dans les villes et les places fortes, les brahmanes furent les porteurs de l'unité de la culture du nord de l'Inde, dans un périmètre nouveau et élargi. » [H&B, p. 273].*

*21 Le verbe latin religare signifie « lier, relier » et relegere « examiner à nouveau, examiner avec soin ». Selon MWG I/22-2, cette étymologie était discutée, à l'époque de Weber, chez Max Müller (Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 1880) et Walter F. Otto (« Religio und Superstitio », Archiv für Religionswissenschaft, 4, 1909).*

*22 Indigitamenta : en latin, recueils répertoriant les noms et attributions des divinités, ainsi que les occasions et manières de les invoquer.*

23 *Les « dieux certains » (certi, un terme figurant chez Varron), par opposition aux dieux « incertains » (incerti), étaient ceux dont l'origine et la fonction étaient connues.*

24 *Deisidaimonia, du grec, « sentiment de crainte à l'égard de la puissance divine » (Théophraste, Caractères, XVI).*

25 *La jurisprudence cautélaire (cf. CT, p. 158) vérifie le bon déroulement des actes juridiques, notamment celui de la conclusion des contrats.*

26 *Dans ce passage, Weber fait sans doute allusion aux théories de Johann Jakob Bachofen sur le matriarcat (Das Mutterrecht, 1897), qui postulaient une corrélation entre trois domaines, économique (l'agriculture), religieux (le culte de la Terre Mère) et juridique (le matriarcat). En février 1904, Weber assista à Heidelberg à une conférence de son collègue philologue Albrecht Dieterich sur le thème du culte de la « Terre Mère » (Mutter Erde. Ein Versuch über*

*Volksreligion, 1905), qui était pour lui le plus ancien de tous les cultes, mais n'était pas nécessairement associé à un primat du matriarcat (voir MWG I/22-2, p. 138, note 34).*

*27 Selon MWG I/22-2, Weber découvrit semble-t-il les dieux de la « poussée » en lisant les travaux de Hermann Oldenberg sur les Veda (Die Religion des Veda, 1894) : il y est question du dieu Savitar, « Celui qui fait pousser », « dont le nom exprime l'être : il étend ses bras d'or pour faire pousser tout mouvement ».*

*28 Les termes Vergemeinschaftung (constitution d'une communauté) et Vergesellschaftung (constitution d'une société, sociétisation) sont définis par Weber dans la section I.9 des « Catégories de la sociologie » (premier volet d'Économie et société, ES I, p. 78-82). La notion de « communauté » induit la référence au « sentiment subjectif (traditionnel ou affectif) des participants*

*d'appartenir à une même communauté », alors que celle de « société » évoque un « compromis d'intérêts obéissant à une motivation rationnelle (une valeur rationnelle ou une finalité rationnelle) ». Les néologismes divers imaginés pour traduire l'aspect de « processus » des termes Vergemeinschaftung et Vergesellschaftung ne doivent pas faire oublier la simplicité de cette opposition première, empruntée à Ferdinand Tönnies (Communauté et société, 1887), ni le fait qu'elle n'est pas exclusive : une communauté, comme dans le présent passage, peut aussi être désignée, sous un autre aspect, comme une société. « La grande majorité des relations sociales ont en partie le caractère d'une communalisation, en partie celui d'une sociation. » [ES I, p. 79].*

*29 Weber définit le « groupement » (Verband) comme suit : « Nous dirons d'une relation sociale close ou limitée par*

*réglementation vis-à-vis de l'extérieur qu'elle constitue un groupement lorsque le maintien de l'ordre est garanti par le comportement de personnes déterminées, instituées spécialement pour en assurer l'exécution : un dirigeant ou éventuellement une direction administrative. [...] Toutes les communalisations ou sociétisations closes ne constituent pas un "groupement" : par exemple une relation érotique ou une communauté de lignée sans chef n'en sont pas. » [ES I, p. 88-89, traduction révisée].*

*30 Gens : en latin, la famille.*

*31 Le principe agnatique (du latin agnatus, pour natus ad, « né auprès de ») fait primer les relations de descendance du côté masculin.*

*32 En latin, le genius (pl. genii) est le génie ou dieu particulier d'un homme, d'un lieu, d'une chose : il naît et disparaît avec eux.*

33 *Le culte des Lares, à Rome, est le culte domestique : les Lares sont les dieux du foyer.*

34 *Exode 2 et 3. Le beau-père de Moïse est issu des tribus nomades des Madianites.*

35 *Le concept de berith est plus longuement évoqué dans Le Judaïsme antique. En hébreu, il signifie « l'alliance » : soit l'alliance entre un puissant et des partenaires qui le sont moins, soit l'alliance entre Jahwé et le peuple d'Israël.*

36 *La notion grecque de synoikismos se réfère littéralement à un « rassemblement de maisons », qui peut préluder à la constitution d'une cité ou polis autonome.*

37 *Cf. Tite-Live, Histoire romaine V, 21. Juste avant la prise de Véies, le dignitaire romain Camille prononce une prière à Junon : « Et toi, Junon Reine, qui habites encore Véies, je t'en conjure, suis-nous, après la victoire, dans notre ville qui sera bientôt la tienne, et qui te recevra dans un temple*

*digne de ta majesté. » Les dieux (dei) sont appelés (vocare) à quitter (e-) la cité ennemie.*

*38 I, Samuel, 5. « Les Philistins dirent : “Renvoyez l’arche du Dieu d’Israël et qu’elle retourne à l’endroit où elle était et qu’elle ne me fasse pas périr, moi et mon peuple.” Il y avait en effet une panique mortelle dans toute la ville, où la main de Dieu s’était lourdement abattue. Les gens qui n’étaient pas morts avaient été frappés de tumeurs et le cri de détresse de la ville monta jusqu’au ciel. »*

*39 Exode, 15 sq.*

*40 Weber définit « l’institution » (Anstalt) à partir de la polarité institution / association : « L’association et l’institution sont toutes deux des groupements comportant des règlements établis rationnellement (méthodiquement). Ou, plus exactement, c’est dans la mesure où un groupement dispose de règlements établis de façon*

*rationnelle qu'il constitue une association ou une institution. Forment une institution avant tout l'État, conjointement avec ses groupements hétérocéphales, et aussi l'Église – pour autant que ses règlements sont établis rationnellement. Les règlements d'une institution prétendent être valables pour tout individu qui répond à certains critères (naissance, domicile, mise à contribution d'institutions déterminées), sans qu'il importe que l'individu en question y soit entré de son propre chef – comme dans le cas de l'association – et en outre qu'il ait participé à l'établissement des statuts. » [ES I, p. 94-95].*

*41 Le « Zeus herkaios » est celui qui « protège la maison ».*

*42 L'opposition entre « potestas » et « imperium » semble s'établir, ici, comme l'opposition entre un simple pouvoir d'exécution et un pouvoir de décision fondé sur une légitimation religieuse. Selon MWG*

*I/22-2, on peut se référer aux travaux de Theodor Mommsen sur le droit politique romain (Römisches Staatsrecht, t. 1, 1887, p. 90) pour éclairer le lien entre la pratique religieuse des auspices et la possession d'un pouvoir temporel : « L'examen des signes et le pouvoir du magistrat, auspicium et imperium ne sont rien d'autre que la désignation de la même notion sous des aspects différents, d'un côté la relation au ciel, de l'autre la relation à la terre. »*

*43 Selon MWG I/22-2, il est peut-être fait allusion ici à l'histoire de la guérison de Naamân le lépreux par le prophète Élisée (2, Rois, 5). Naamân, un chef d'armée araméen, est guéri de la lèpre par Élisée, qui lui ordonne de plonger sept fois dans le Jourdain ; il se convertit au culte de Jahvé et emporte « la charge de terre de deux mulets ».*

*44 Les Aîtoliens sont évoqués à plusieurs reprises dans l'Iliade.*

45 *Selon MWG I/22-2, le concept de « corps territorial » (Gebietskörperschaft), forgé par Otto von Gierke (Das deutsche Genossenschaftsrecht, t.2, 1873) et Hugo Preuß (Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften, 1889), se réfère à un corps exerçant sa souveraineté sur une partie délimitée du territoire d'un État et formé par les habitants qui y vivent.*

46 *Les Mèdes étaient un peuple de l'Iran ancien, voisin des Perses.*

47 *Cf. infra, p. 243 et 360.*

48 *Dans Hindouisme et Bouddhisme, Weber définit « l'hénothéisme » au sens de Max Müller comme « la coutume qu'avaient les chanteurs anciens de désigner le dieu auquel ils s'adressaient comme le plus puissant des dieux ou comme le dieu unique, afin de gagner ses faveurs » [H&B, p. 108]. Pour Max Müller, ce n'était ni le polythéisme ni le monothéisme qui étaient le fait premier, mais cet « hénothéisme » ou « monothéisme*

*de l'affect » : au moment où le dieu est vénéré, tout se passe comme s'il était le dieu unique et suprême (cf. MWG I/22-2, p. 149, note 62). Weber conteste quant à lui, de façon générale, l'idée que l'évolution des religions soit passée par une succession de « stades d'évolution ».*

*49 Ratio : en latin, la raison.*

*50 Au sujet de l'opposition entre Indra et Varuna, Weber écrit dans Hindouisme et Bouddhisme : « Les grands dieux védiques, notamment les deux plus grands et les plus caractéristiques dans leur opposition, Indra, le dieu de l'orage et, par suite, le dieu guerrier et héroïque, aux actions passionnées (comme Yahwé), qui est donc aussi le dieu du destin héroïque irrationnel, et Varuna, le dieu fonctionnel de l'ordre éternel et surtout de l'ordre juridique, qui est sage et qui voit tout, ont pratiquement disparu du tableau de l'hindouisme, ne font pas l'objet d'un culte et vivent essentiellement une vie*

*historique, par la grâce de quelques érudits versés dans le Veda. » [H&B, p. 108].*

*51 Aventiure : terme du moyen-haut-allemand pour désigner, dans une épopée, les chapitres consacrés aux aventures des héros.*

*52 La notion de Stand (pl. Stände, que l'on peut rapprocher de l'anglais standing) se définit, chez Weber, par son articulation avec la notion de classe : « Qu'est-ce qu'un Stand ? Les "classes" sont des groupes de gens dont la situation économique est identique, du point de vue de certains intérêts. La possession ou la non-possession de biens matériels ou de qualifications professionnelles d'un certain type sont constitutifs de la "situation de classe". Le "Stand" est une qualité d'honneur ou de privation d'honneur social et, pour l'essentiel, il est à la fois conditionné et exprimé par un certain type de conduite de vie. L'honneur social peut être directement attaché à une*

*situation de classe et il est le plus souvent tributaire du statut moyen de classe des membres du Stand. Mais ce n'est pas nécessairement le cas. L'appartenance à un Stand, d'un autre côté, influence par elle-même la situation de classe, dans la mesure où la conduite de vie conforme à un Stand privilégie certains types de possession ou d'activité professionnelle et en récuse d'autres. » [H&B, p. 123].*

*53 Le zoroastrisme est la religion dualiste fondée par le prophète Zarathoustra, auteur de l'Avesta, qui vécut dans l'Iran ancien au VI^e^ siècle (Afghanistan ou Ouzbekistan actuels).*

*54 L'Asie antérieure correspond au Proche-Orient antique : Mésopotamie, Asie mineure, Arménie, Perse, Syrie et Arabie.*

*55 Cf. infra, p. 167 sq.*

*56 Cf. infra, p. 281 sq.*

*57 Il est remarquable que Weber n'ait pas une seule fois recours, dans cette Sociologie*

*de la religion, à la notion « technique » d'« eucharistie », qu'il utilise ailleurs ; il arrive que percent çà et là quelques pointes polémiques dans les passages où il est question du catholicisme.*

*58 Dans la théologie catholique, le « pouvoir clé » est le pouvoir de pardonner les péchés (cf. MWG I/22-2, p. 154, note 72).*

*59 Weber évoque également la « mécanisation du culte des formules de prière » dans H&B, p. 464.*

*60 Le soma, en Inde, est une boisson préparée à partir du jus de la plante soma et utilisée dans certains sacrifices et rites à tendance orgiaque : sa consommation est réservée aux prêtres et interdite aux laïcs (« Seul le prêtre boit le soma », H&B, p. 249 ; « Ceux qui connaissent le Veda, qui boivent le soma (les brahmanes ritualistes) rejoignent le ciel d'Indra et ses joies finies dans le temps », H&B, p. 325). La Sociologie de la musique atteste que Weber s'était*

*intéressé à des travaux relatifs à l'accompagnement musical du sacrifice du soma en Inde [SM, p. 81].*

*61 En latin, « je donne pour que tu donnes ».*

## *II. LE MAGICIEN ET LE PRÊTRE*

*D'un point de vue sociologique, cependant, cette séparation coïncide avec l'apparition d'un « corps de prêtres » entendu comme une entité se distinguant de celle des « magiciens ». Dans la réalité, l'opposition est très fluide, comme pour presque tous les phénomènes sociologiques. Même au niveau des concepts, les traits distinctifs ne sont pas identifiables de façon univoque. Conformément à la distinction entre « culte » et « magie », on peut désigner comme des « prêtres » les fonctionnaires de profession qui influencent les « dieux » par les moyens de la vénération, et les opposer aux magiciens qui contraignent des « démons » par des moyens magiques. Dans beaucoup de grandes religions, cependant, y compris la religion chrétienne, la notion de prêtre*

*implique justement la qualification magique. On peut aussi appeler « prêtres » les fonctionnaires d'une entreprise régulière, organisée et permanente de prise d'influence sur les dieux, et les opposer alors aux magiciens et à leurs interventions individuelles au cas par cas. Cette opposition recouvre toute une échelle progressive de cas intermédiaires, mais dans ses types « purs », elle est univoque, et on peut alors considérer comme un trait caractéristique des prêtres la présence de lieux de culte fixes, quels qu'ils soient, associée à celle d'un appareil de culte spécifique, quel qu'il soit. []*

*On peut encore considérer que la notion de prêtre implique, de manière décisive, que les fonctionnaires – qu'ils aient obtenu leur charge héréditairement ou individuellement – travaillent au service d'un groupe social constitué en société, quel qu'il soit, qu'ils en sont par suite les employés ou les organes et ne travaillent que dans l'intérêt*

*de ses membres, à la différence des magiciens, qui exercent une profession indépendante. Là encore, cette opposition claire au niveau des notions est évidemment fluide dans la réalité. Il n'est pas rare que les magiciens soient rassemblés dans une corporation délimitée, ou bien, comme c'est parfois le cas, qu'ils forment une caste héréditaire, qui peut avoir, dans certaines communautés, le monopole de la magie. Le prêtre catholique, de son côté, n'est pas toujours « employé » : à Rome, par exemple, c'est souvent un pauvre vagabond, qui vit des aumônes recueillies ici et là dans les quelques messes qu'il cherche à se faire confier. On peut également considérer que les prêtres sont accrédités par un savoir spécifique, la connaissance d'une doctrine établie et la possession d'une qualification professionnelle, et les distinguer à ce titre de ceux qui agissent en vertu de dons personnels (charisme) attestés par des miracles et une*

*révélation personnelle, autrement dit des magiciens d'un côté, des « prophètes » de l'autre. Cette distinction entre magiciens et prêtres soulève cependant des difficultés, dans la mesure où les premiers sont le plus souvent tout aussi instruits et parfois davantage, tandis que les seconds ne semblent pas toujours l'être beaucoup. Il faudrait trouver, dans un cas comme dans l'autre, une différence qualitative, dans la disparité des types d'enseignement généralement reçus. De fait, nous aurons plus tard à distinguer (dans l'analyse des formes de domination[1]), d'une part, « l'éducation au réveil », qui a recours à des moyens irrationnels pour provoquer finalement une renaissance, ou encore l'apprentissage des magiciens charismatiques, qui consiste à acquérir un savoir-faire purement empirique, et, d'autre part, l'instruction rationnelle et la discipline des prêtres, même si, là encore, les frontières sont fluides dans la réalité. []*

*Si l'on tient en revanche pour un trait spécifique de la « doctrine » – comme caractéristique distinctive des prêtres – le développement d'un système rationnel de pensée religieuse et, ce qui importe davantage encore de notre point de vue, le développement d'une « éthique » systématisée spécifiquement religieuse, sur la base d'une doctrine tenue pour une « révélation », fixée d'une façon ou d'une autre et associée à cette éthique, de la même façon que l'islam, par exemple, distingue les religions du Livre et le simple paganisme, cette notion de prêtre ne permet d'inclure ni les prêtres shinto japonais ni, par exemple, les puissantes hiérocraties[2] des Phéniciens ; elle revient à prendre pour un élément caractéristique une fonction des prêtres qui est au demeurant d'une importance fondamentale, mais qui n'est pas universelle.*

*Étant donné les objectifs qui sont les nôtres, la meilleure façon de tenir compte de*

*ces différentes possibilités de distinction, qui ne sont jamais parfaitement tranchées, est de retenir comme trait essentiel le fait qu'un cercle de personnes séparées est employé à l'entreprise régulière du culte, associée à des normes, des lieux et des moments déterminés, et exercée à l'usage de groupements déterminés. Il n'y a pas de prêtres sans culte, mais il existe des cultes sans prêtres séparés : en Chine, par exemple, où le culte des dieux officiellement reconnus et celui des esprits des ancêtres sont assurés exclusivement par les organes de l'État et par le père de famille. D'un autre côté, les purs « magiciens » typiques connaissent le noviciat et une doctrine, comme c'est le cas, par exemple, dans la fraternité des Hametz chez les Indiens*[3] *et dans d'autres groupes du monde entier, qui peuvent disposer de pouvoirs très étendus et dont les cérémonies essentiellement magiques occupent une place centrale dans la vie du peuple, mais*

*qui n'exercent pas pour autant une entreprise de culte, et que, par suite, nous ne désignerons pas comme des « prêtres ». Ce qui fait généralement défaut, cependant, aussi bien dans le culte sans prêtre que chez le magicien sans culte, c'est une rationalisation des conceptions métaphysiques, ainsi qu'une éthique spécifiquement religieuse. L'une et l'autre ne sont développées de façon tout à fait conséquente que par un corps de prêtres professionnels indépendant et doté de la formation nécessaire pour prendre en charge durablement le culte et les problèmes pratiques posés par la direction des âmes. Il s'avère en effet que, dans les formes de pensée chinoise classiques, l'éthique a évolué vers quelque chose de bien différent d'une « religion » rationalisée dans une métaphysique. Il en a été de même de l'éthique du bouddhisme ancien, qui ne connaissait ni culte ni prêtres. La rationalisation de la vie religieuse, comme on*

*l'expliquera plus loin, a été interrompue ou entièrement abandonnée partout où les prêtres ne sont pas parvenus à former leur propre Stand ni à acquérir une position de pouvoir, comme dans l'Antiquité méditerranéenne. Elle a emprunté des voies très spécifiques lorsqu'un Stand d'anciens magiciens et de chanteurs sacrés a rationalisé la magie sans pour autant développer un régime de prêtres proprement fonctionnarisés, comme ce fut le cas chez les brahmanes indiens. Ce ne sont cependant pas dans tous les cas les corps de prêtres qui ont développé l'élément fondamentalement nouveau par rapport à la magie : une métaphysique rationnelle et une éthique religieuse. Cette innovation a bien plutôt présupposé en règle générale – cette règle admet des exceptions – l'intervention de puissances extérieures au corps sacerdotal. D'une part, celle d'un porteur de « révélations » métaphysiques ou éthico-religieuses : le*

*prophète. D'autre part, la contribution des adeptes du culte qui n'exercent pas la fonction de prêtre : les « laïcs ». Avant d'examiner comment, par l'effet de ces facteurs extracléricaux, les religions poursuivent leur développement après avoir dépassé les stades de la magie, qui présentent partout sur la terre de grandes analogies, il importe de constater l'existence de certaines tendances d'évolution typiques, dont l'apparition est favorisée par la présence des prêtres et l'intérêt qu'ont ces derniers à l'existence des cultes.*

---

*1 La Sociologie de la domination à laquelle renvoie ici Max Weber, et qui fait partie du recueil Économie et société [WG, p. 760 sq. ; MWG I/22-4] n'est à ce jour pas traduite en français.*

*2 La « hiérocratie » désigne le pouvoir des prêtres.*

3 *Les Hametz formaient une société secrète chez les Indiens Kwakiutl. Ils sont évoqués (cf. supra, p. 91, note 2) par Franz Boas, Heinrich Schurtz (Altersklassen und Männerbunde, p. 394-399) et Kurt Breysig (Geschichte der Menschheit, p. 312-317).*

## *III. LA NOTION DE DIEU.*
## L'ÉTHIQUE RELIGIEUSE. LE TABOU.

*3.1. Les divinités éthiques. Les divinités de la juridiction, p. 133 ; 3.2. Signification sociologique des normes de tabou. Le totémisme, p. 138 ; 3.3. Tabouisation, constitution de communautés et stéréotypisation, p. 142 ; 3.4. Éthique magique – éthique religieuse : conscience du péché, idée de la délivrance, p. 148.*

*La question la plus simple, celle de savoir s'il faut avoir recours, de façon générale, à la contrainte ou à la requête pour chercher à influencer tel dieu ou tel démon, n'est d'abord qu'une question de réussite. Comme le magicien doit faire la preuve de son charisme, le dieu doit faire la preuve de sa puissance. Si les tentatives de l'influencer se*

*montrent durablement inutiles, ou bien le dieu est sans pouvoir, ou bien les moyens de l'influencer sont inconnus, et il est alors abandonné. En Chine, aujourd'hui encore, un petit nombre de succès éclatants suffisent à assurer à une image de dieux la réputation de posséder un pouvoir (shen-ling[1]) et à lui garantir ainsi de trouver fréquemment des adeptes. En tant que représentant des sujets devant le ciel, l'empereur décerne aux dieux, dans les cas où ils ont fait leurs preuves, des titres et d'autres distinctions. Le cas échéant, cependant, un petit nombre de déceptions cuisantes suffit à vider un temple à jamais. Le hasard historique qui, au mépris de toute vraisemblance, fit effectivement se réaliser la croyance indéfectible du prophète Esaïe – celui-ci avait prédit que si le roi tenait bon, son Dieu ne laisserait pas Jérusalem tomber aux mains des Assyriens[2] –, fut le fondement dès lors inébranlable de la position de ce Dieu et de celle de*

*ses prophètes. Il en va de même, déjà, du fétiche pré-animiste et du charisme de l'individu possédant un don magique. Il peut arriver que le magicien paie son insuccès de la mort. Par rapport à ce dernier, les corps de prêtres ont l'avantage de pouvoir, en cas d'échec, se décharger de toute responsabilité personnelle et rejeter celle-ci sur le dieu. Si ce dernier perd son prestige, cependant, ils perdent aussi le leur. À moins de trouver une interprétation convaincante de ces échecs, qui n'en impute plus la responsabilité au dieu mais au comportement de ses adeptes. Il est possible de le faire, là encore, parce qu'une distinction est opérée entre le « service du dieu » et la « contrainte du dieu ». Les fidèles n'ont pas suffisamment honoré le dieu, ils n'ont pas suffisamment satisfait son désir de boire le sang des sacrifices ou le jus du soma, peut-être même l'ont-ils fait passer après d'autres dieux. Voilà pourquoi il fait la sourde oreille. Dans*

*certains cas, cependant, il ne sert à rien de recommencer à honorer le dieu ni de le célébrer davantage : les dieux des ennemis restent les plus forts. Alors, c'en est fait de sa réputation ; on se tourne vers les dieux qui sont plus forts que lui. À moins qu'on trouve encore un moyen de justifier son attitude récalcitrante : dans ce cas, le prestige du dieu, loin d'être diminué, en sort même grandi. Certains corps de prêtres sont parfois parvenus à imaginer des justifications de ce genre. L'exemple le plus éclatant est celui des prêtres de Jahwé, qui, pour des raisons que nous aurons à expliquer plus loin, noua avec son peuple une relation toujours plus étroite au fur et à mesure que celui-ci subissait des maux toujours plus grands. Mais cela ne devint possible qu'avec l'émergence d'une série de nouveaux attributs du divin.*

*Les dieux et les démons anthropomorphisés ne se voient concéder, en réalité, qu'une supériorité relative de qualité par rapport*

*aux hommes. Leurs passions sont sans mesure comme celles des hommes forts, et leur appétit de jouissance l'est également. Mais ils ne sont ni omniscients, ni tout-puissants – auquel cas ils ne pourraient être plusieurs –, ni même nécessairement éternels, à Babylone comme chez les Germains : cela dit, ils savent garantir la durée de leur splendide existence en consommant des aliments ou des boissons magiques qu'ils réservent à leur usage exclusif, tout comme la boisson magique de l'homme de médecine prolonge la vie des hommes. D'un point de vue qualitatif, on distingue entre elles les puissances utiles pour les hommes et celles qui leur nuisent ; bien entendu, les premières, identifiées aux « dieux » bons et supérieurs, que l'on adore, sont opposées aux secondes, les « démons » inférieurs qui, souvent porteurs de tous les raffinements imaginables d'une malignité retorse, ne sont pas adorés mais soumis à des sortilèges*

*magiques. Cependant, la distinction ne s'opère pas toujours sur cette base, et, surtout, la forme qu'elle adopte ne revient pas nécessairement à dégrader au statut de démons ceux qui règnent sur les puissances maléfiques. Le degré de vénération dont les dieux font l'objet dans le culte n'est pas proportionnel à leur bonté, ni même à leur universalité. Souvent, les très grands dieux célestes, les dieux bons, sont justement privés de tout culte, non parce qu'ils sont « trop éloignés » des hommes, mais parce que leur action est trop régulière et que cette régularité assurée semble garantie sans qu'une intervention particulière ne soit nécessaire. À l'inverse, les puissances qui présentent un caractère diabolique relativement marqué, par exemple Rudra, le dieu indien des épidémies, ne sont pas toujours plus faibles que les dieux « bons » ; elles peuvent au contraire être revêtues d'immenses pouvoirs.*

### *3.1. Les divinités éthiques. Les divinités de la juridiction*

*Outre la différenciation qualitative entre les bonnes puissances et les puissances diaboliques, qui peut être importante dans certains cas, on constate aussi – et c'est là ce qui nous intéresse ici – l'émergence, au sein du panthéon, de divinités à qualification spécifiquement éthique. La qualification éthique de la divinité n'est en aucun cas une spécificité du monothéisme. Au sein de ce dernier, ses conséquences sont d'une plus grande portée, mais elle peut exister, en soi, aux stades les plus divers de la formation d'un panthéon. On compte évidemment très souvent au nombre des divinités éthiques le dieu fonctionnel spécialisé dans la juridiction et celui qui a pouvoir sur les oracles.*

*L'art de la « divination » est d'abord un produit direct de la magie de la croyance*

*aux esprits. Comme tous les autres êtres, les esprits n'agissent pas de façon totalement déréglée. Si l'on connaît les conditions de leur action, il est possible de déduire leur attitude de symptômes – les omina[3] – qui indiquent, d'expérience, les dispositions qui sont les leurs. Le choix d'un emplacement pour les tombeaux, les maisons et les routes, l'engagement dans des actions économiques et politiques doivent se faire dans des lieux et à des moments que l'on sait être favorables, en vertu d'expériences antérieures. Lorsqu'une couche de population, par exemple en Chine les prêtres dits taoïstes, vit de l'exercice de cet art de la divination, sa technique (le fengchouei) peut acquérir un pouvoir inébranlable. Toute rationalité économique échoue alors devant l'opposition des esprits : pas de chemin de fer ni d'usine qui n'ait été construit sans lutter pied à pied avec eux. Seul le capitalisme parvenu à la plénitude de sa force a été*

*capable de venir à bout de cette résistance*[4]. *Dans la guerre russo-japonaise encore, l'armée japonaise perdit semble-t-il certaines bonnes occasions parce que la divination était défavorable – alors même que, dans la bataille de Platées, Pausanias, déjà, savait à l'évidence « styliser » habilement le caractère favorable ou défavorable des signes en fonction des besoins tactiques de son armée*[5]. *Lorsque le pouvoir politique s'engage dans la voie juridique, lorsqu'il substitue, dans les conflits de clans, un arbitrage contraignant au simple arbitrage ponctuel ou impose, dans les cas de sacrilèges religieux ou politiques, une procédure ordonnée à la place de l'ancienne justice de lynchage exercée par le groupe menacé, c'est presque toujours une révélation divine (un jugement divin) qui énonce la vérité. Lorsqu'un corps de magiciens réussit à s'arroger la maîtrise des oracles, des jugements*

*divins et de leur préparation, sa position de pouvoir est souvent durablement écrasante.*

*Selon un modèle tout à fait conforme à la réalité des choses de la vie, le protecteur de l'ordre juridique n'est en aucun cas nécessairement le dieu le plus fort : ce n'est le cas ni de Varuna en Inde, ni de Maat en Égypte, moins encore de Lykos en Attique, et pas davantage de Dikè, Thémis ni Apollon. Ils ne se distinguent que par leur qualification éthique, conformément au sens de la « vérité » que l'oracle ou le jugement de dieu est toujours censé proclamer d'une manière ou d'une autre. Cependant, si le dieu « éthique » protège l'ordre du droit et les bonnes mœurs, ce n'est pas parce que c'est un dieu – les dieux anthropomorphes n'ont de prime abord rien à voir de particulier avec « l'éthique », en tout cas moins que les hommes – mais parce qu'il a pris sous sa protection cette forme particulière d'action. Les exigences éthiques auxquelles les dieux*

*doivent répondre s'élèvent 1. au fur et à mesure que les groupements politiques importants, lorsqu'ils sont pacifiés, acquièrent un pouvoir plus grand et développent par suite des exigences plus grandes en ce qui concerne la qualité de la juridiction ordonnée ; 2. lorsque, sous l'influence de l'orientation météorologique de l'économie, tend à s'imposer une conception rationnelle du cours de l'univers soumis aux lois de la nature, entendu comme un cosmos ordonné en fonction d'un sens durable ; 3. lorsque se développe la réglementation de types toujours nouveaux de relations humaines, par l'imposition de règles conventionnelles, et lorsque les hommes deviennent de plus en plus dépendants entre eux du respect de ces règles ; mais surtout 4. lorsque la fiabilité de la parole donnée acquiert une importance sociale et économique croissante : la parole de l'ami, du vassal, du fonctionnaire, du partenaire d'échange, du créancier ou de*

*n'importe qui d'autre – en un mot, lorsque s'accroît l'importance du lien éthique qui rattache l'individu à un cosmos de « devoirs » qui font de son comportement un objet de calcul. Même les dieux auxquels on s'adresse pour obtenir protection doivent désormais, à l'évidence, soit être soumis eux-mêmes à un ordre, soit en avoir créé un, comme les grands rois, et avoir fait de cet ordre le contenu spécifique de leur volonté divine.*

*Dans le premier cas est présente, en arrière-plan, une puissance impersonnelle qui dépasse les dieux, à laquelle ils sont soumis intérieurement et qui mesure la valeur de leurs actes, mais qui peut quant à elle être d'une autre espèce qu'eux. Les puissances impersonnelles universelles de type supradivin se présentent de prime abord comme des pouvoirs du « destin ». Ainsi, la « destinée » (moïra) des Grecs, une sorte de prédestination irrationnelle, tout*

*spécialement indifférente à la morale, fixe les grands traits fondamentaux de la destinée de chaque individu ; elle possède une élasticité, à l'intérieur de certaines limites, mais il est dangereux, y compris pour les plus grands dieux, de la contrarier de façon trop flagrante en intervenant contre la destinée (μ?περμορον[6]). C'est ce qui explique, entre autres choses, l'insuccès de tant de prières. Les dispositions intérieures normales des héros guerriers sont de cette sorte-là : la croyance rationaliste dans une « Providence » obéissant à des intérêts purement éthiques, mais pour le reste impartiale, sage et bonne leur est particulièrement étrangère. On retrouve ici une illustration de la tension profonde entre l'héroïsme et toute forme de rationalisme religieux, ou même de rationalisme purement éthique, que nous avons déjà brièvement évoquée et que nous rencontrerons sans cesse. []*

*En effet, la puissance impersonnelle des couches bureaucratiques ou théocratiques, par exemple de la bureaucratie chinoise ou des brahmanes indiens, présente un tout autre visage. C'est une puissance providentielle qui procède d'un ordre du monde harmonieux et rationnel, qui se présente, selon les cas, plutôt sous les traits d'un cosmos ou sous ceux d'une éthique sociale, mais qui recouvre en général les deux. L'ordre supradivin des confucéens, comme celui des taoïstes, présente le même caractère à la fois cosmique et spécifiquement éthico-rationnel : dans les deux cas, on a affaire à des puissances impersonnelles providentielles, qui garantissent au cours du monde une régularité et un ordre heureux. C'est là la vision d'une bureaucratie rationaliste. Le caractère éthique est encore plus fort chez la rita indienne, la puissance impersonnelle qui régit l'ordre figé des cérémonials religieux tout comme celui du cosmos et, par*

*suite, celui des actions de l'homme en général. Il s'agit là de la vision du clergé védique, qui exerçait un art essentiellement empirique, davantage tourné vers la contrainte du dieu que vers sa vénération. Mentionnons encore une puissance indienne plus tardive, le tout-un supradivin de l'être qui, seul, n'est pas soumis à l'absurdité du changement et ne possède pas le caractère passager qui caractérise l'ensemble du monde des phénomènes. Cette fois, on a affaire à la vision spéculative d'intellectuels qui regardent avec indifférence les affaires du monde. Cependant, lorsque l'ordre de la nature et, ce qui est en général considéré comme revenant au même, l'ordre des conditions sociales, et surtout celui du droit, ne sont pas situés au-dessus des dieux, mais sont assimilés à des créations divines – nous aurons plus tard à nous demander dans quelles conditions –, il est présupposé comme allant de soi que le dieu garantira*

*contre toute transgression les ordres qu'il a créés. Lorsque ce postulat est pensé jusqu'au bout, il entraîne des conséquences profondes pour l'action religieuse et, de façon générale, pour la représentation de la position des hommes par rapport au dieu. Il fournit l'occasion de développer une éthique religieuse et de distinguer les exigences du dieu envers l'homme de celles d'une « nature » souvent défaillante. Désormais, aux deux modes originels de prise d'influence sur les puissances suprasensibles, leur soumission à des objectifs humains par la magie ou la méthode consistant à gagner leurs faveurs par la satisfaction de leurs désirs égoïstes – et non, par exemple, par l'exercice de telles ou telles vertus éthiques – s'ajoute un troisième moyen spécifique de s'assurer la bienveillance du dieu : le fait de se conformer à la loi religieuse.*

### *3.2. Signification sociologique des normes de tabou. Le totémisme*

*Il est vrai que l'éthique religieuse n'attend pas le développement d'une telle conception pour faire son apparition. Une éthique religieuse, et même une éthique de type extrêmement actif, est justement déjà à l'œuvre dans les normes de comportement à motivation purement magique, dont la transgression est considérée comme une abomination du point de vue religieux. Lorsque la croyance aux esprits est développée, tous les processus de vie spécifiques, surtout ceux qui ne sont pas quotidiens, sont produits par le fait qu'un esprit spécifique est entré en l'homme : dans la maladie aussi bien, par exemple, que dans la naissance, la puberté, la menstruation. Cet esprit peut au demeurant être tenu pour « sacré » ou pour « impur » – ces qualités changent et se déterminent souvent de manière aléatoire, mais*

*elles reviennent à peu près au même dans leurs effets pratiques. En effet, il faut dans tous les cas s'abstenir de provoquer l'esprit et de lui donner ainsi l'occasion d'entrer lui-même dans celui qui a suscité la perturbation sans y avoir été invité, ou encore de faire subir à ce dernier ou à celui qui est possédé par l'esprit des nuisances magiques. Par suite, l'individu concerné fait l'objet d'un évitement physique et social, et lui-même doit éviter les autres, voire s'abstenir dans certains cas de tout contact avec sa propre personne : c'est la raison pour laquelle il doit parfois, par exemple – c'est le cas des princes charismatiques polynésiens – être alimenté avec prudence, afin d'éviter une infection magique de sa propre nourriture*[7]*. Lorsque cette représentation est établie, il est évidemment possible d'attribuer, par le biais de manipulations magiques exercées par des hommes qui possèdent le charisme magique, une qualité de « tabou » à des*

*objets ou à des personnes vis-à-vis des autres : leur contact est censé attirer le mauvais sort. Ce pouvoir de tabouisation charismatique a été exercé à bien des égards sur un mode tout à fait rationnel et systématique ; il a existé à grande échelle surtout en Indonésie et dans les mers du Sud. []*

*Beaucoup d'intérêts économiques et sociaux sont placés sous la garantie du tabou : la protection des forêts et du gibier (sur le modèle des forêts sacrées du roi au début du Moyen Âge) ; lorsque les réserves se raréfient, dans les temps de cherté, leur protection contre les consommations non-économiques ; l'instauration d'une protection de la propriété, notamment pour les biens privilégiés du clergé ou de la noblesse ; la protection du butin de guerre commun contre le pillage individuel (celle qu'impose Josué à l'encontre d'Akân[8]) ; la séparation sexuelle et personnelle des Stände[9] dans l'intérêt de la préservation de la pureté du sang*

*ou de celle du prestige du Stand. Dans l'irrationalité parfois incroyable de ses normes terriblement contraignantes, et qui le sont souvent justement pour ceux que le tabou privilégie, ce premier cas, le plus général, de soumission directe de la religion au service d'intérêts extra-religieux atteste en même temps que le religieux possède des lois extrêmement spécifiques, qui lui sont propres. La rationalisation du tabou peut conduire, le cas échéant, à la constitution d'un système de normes d'après lesquelles certaines actions sont désignées une fois pour toutes comme des crimes religieux, qui doivent entraîner tel ou tel châtiment et parfois la mort de celui qui les a commises, lorsque le mauvais sort ne frappe pas le peuple dans son ensemble ; on voit ainsi apparaître un système d'éthique garantie par le tabou : interdits alimentaires, interdit de travailler les « jours de malheur », qui sont tabous (c'était le cas du sabbat, à l'origine), ou*

*encore interdit des mariages au sein de certains cercles, en particuliers des cercles de parenté. Dans tous ces cas, ce qui est devenu coutumier devient le « sacré », que ce soit pour des raisons rationnelles ou pour des raisons irrationnelles concrètes, comme l'expérience des maladies et d'un autre mauvais sort. []*

*Pour des motifs qui paraissent difficiles à élucider, les normes du type des tabous sont spécifiquement associées à l'idée que certains esprits installés dans un objet particulier, notamment un animal, jouent un rôle décisif pour des cercles sociaux déterminés. Les incarnations animales des esprits, qui deviennent des animaux sacrés, peuvent occuper une place centrale dans les cultes de groupements locaux ou de groupements politiques : l'Égypte en est l'exemple le plus remarquable. Il peut aussi arriver que ces animaux ou d'autres objets ou artefacts se voient attribuer une place centrale*

*pour d'autres groupements sociaux, constitués de façon plus ou moins naturelle ou plus ou moins artificielle, selon les cas. Parmi les institutions sociales les plus répandues qui se développent de cette façon, on trouve ce qu'on appelle le totémisme, c'est-à-dire l'établissement d'une relation spécifique entre un objet, le plus souvent un objet naturel – un animal dans le type le plus pur – et un cercle de personnes déterminées qui voient en lui le symbole de leur fraternité et, sans doute, à l'origine, d'un état de possession par « l'esprit » de l'animal auxquelles elles accèdent collectivement en le mangeant en commun. Du point de vue du contenu, la portée de la fraternisation est variable, tout comme l'est le contenu de la relation des membres de la fraternité avec l'objet totémique. Lorsque ce type atteint son plein développement, les premières induisent tous les devoirs de fraternité d'une lignée exogame, tandis que les secondes*

*incluent l'interdit de tuer l'animal et l'interdit de s'en nourrir, hormis dans les repas de culte de la communauté et, le cas échéant, d'autres obligations supplémentaires, de type cultuel, qui se fondent sur la croyance répandue (mais pas universelle) selon laquelle la fraternité descend de l'animal totémique. Quant aux origines de ces fraternités totémiques largement répandues sur la terre, les conflits d'interprétation ne sont pas résolus. Pour ce qui nous concerne, nous retiendrons seulement, pour l'essentiel, que, dans sa fonction, le totem est le pendant animiste des dieux des communautés de culte qui, on l'a vu plus haut, sont associés aux types de groupements sociaux les plus variés parce que la pensée non « objectivée » a besoin de concevoir une « finalité » du groupement, même purement artificielle et pragmatique, pour faire de lui une fraternité personnelle et garantie par la religion. Voilà pourquoi la réglementation de*

*la vie sexuelle, notamment, au service de laquelle est placée la lignée, a partout été synonyme d'une garantie religieuse prenant la forme d'un tabou, comme celle que pouvaient offrir exemplairement les représentations du totémisme. Cependant, le rôle du totem ne se réduit pas à des finalités de politique sexuelle et ne se limite absolument pas aux besoins de la « lignée » ; il n'est pas non plus nécessairement apparu pour la première fois pour remplir ces fonctions ; le totem est une manière largement répandue de placer des fraternités sous une garantie magique. La croyance dans le règne autrefois universel du totémisme et, surtout, l'idée de faire dériver de lui presque toutes les communautés sociales et la totalité de la religion ont été largement abandonnées aujourd'hui ; elles revenaient à en surestimer considérablement l'importance. Il n'en demeure pas moins que ces motivations ont joué un rôle souvent très important pour la*

*protection et l'imposition magiques de la division du travail entre les sexes et de la spécialisation professionnelle et, par suite, pour le développement et la réglementation des échanges comme échanges mutuels réguliers (par opposition au commerce extérieur).*

### *3.3. Tabouisation, constitution de communautés et stéréotypisation*

*La constitution de tabous, en particulier les interdits alimentaires à détermination magique, apparaît de notre point de vue comme une nouvelle source de l'importance si décisive revêtue par l'institution de la communauté de repas. L'une de ces sources était, nous l'avons vu, la communauté domestique. La deuxième, conditionnée par l'idée de l'impureté taboue, est la limitation de la communauté de repas à des membres dotés de la même qualification magique. Ces deux sources de la communauté de repas*

*peuvent entrer en concurrence et en conflit entre elles. Lorsque, par exemple, l'épouse est rattachée à une autre lignée que le mari, il est fréquent qu'elle n'ait pas le droit de partager sa table ; dans certains cas, elle n'a même pas le droit de le regarder manger. De la même façon, cependant, le roi tabouisé, les Stände privilégiés tabouisés (castes) ou les communautés religieuses n'ont pas le droit de partager leur table avec d'autres ; les castes dotées de privilèges supérieurs n'ont pas le droit d'être exposées, dans leurs repas cultuels et parfois même dans leurs repas quotidiens, aux regards d'individus extérieurs « impurs ». D'un autre côté, l'établissement de la communauté de repas est très souvent un des moyens utilisés pour entraîner la fraternisation religieuse et par suite aussi, dans certains cas, la fraternisation ethnique et politique. Le premier grand tournant dans l'évolution du christianisme fut l'établissement de la*

*communauté de repas entre Pierre et les prosélytes non circoncis, à Antioche : c'est la raison pour laquelle Paul, dans sa polémique contre Pierre, attache une importance décisive à cet événement[10]. []*

*D'un autre côté, les normes de type tabou créent des entraves extrêmement fortes à la circulation et au développement d'une communauté de marché, tout comme à la constitution d'autres communautés sociales. L'impureté absolue de ceux qui sont extérieurs à une confession, par exemple au chiitisme dans l'islam[11], a entraîné pour ses adeptes des obstacles élémentaires à la circulation, jusques et y compris à l'époque moderne, où l'on a tenté d'y remédier en ayant recours à toutes sortes de fictions. Les règlements de tabous des castes indiennes ont entravé la circulation entre les personnes avec une force beaucoup plus élémentaire que le système de fengchouei associé à la croyance chinoise dans les esprits n'a opposé des*

*obstacles concrets à la circulation des biens. Bien entendu, on peut constater, dans ce domaine encore, les limites du pouvoir du religieux par rapport aux besoins élémentaires du quotidien : « La main de l'artisan est toujours pure » (pour la règlementation des tabous des castes indiennes) ; il en va de même des mines et des ergasteria, des produits qui sont vendus dans les magasins ou de la nourriture que les novices mendiants (les disciples ascétiques des brahmanes) prennent dans leurs mains*[12]*. Seul le tabou de caste sexuel a coutume d'être brisé, dans bien des cas, au profit des intérêts polygames des possédants : il est autorisé, dans certaines limites, de prendre pour secondes épouses (dans la plupart des cas) des filles de castes inférieures. De la même façon que le fengchouei en Chine, le tabou des castes devient aujourd'hui, en Inde, lentement mais sûrement, un faux-semblant, par le seul fait que la circulation par*

*les chemins de fer est en train de s'imposer. D'un point de vue formel, les règlements de tabous des castes n'auraient pas rendu impossible l'émergence du capitalisme en Inde. Mais il est évident que le rationalisme économique ne pouvait avoir pour foyer d'implantation un pays dans lequel les règlements de tabous avaient acquis un tel pouvoir. À elles seules, les entraves qu'ils auraient opposées, de l'intérieur, à la réunion dans une même entreprise, régie par la division du travail, d'ouvriers exerçant des métiers séparés, issus en d'autres termes de castes séparées, auraient été trop importantes, en dépit de toutes les simplifications possibles. L'ordre des castes continue d'exercer ses effets même s'ils ne sont pas inscrits dans des règlements positifs ; conformément à son « esprit » et à ses présupposés, ces effets vont toujours dans le sens d'une spécialisation du travail artisanal toujours plus étendue. Et les effets*

*spécifiques que produit la sacralisation religieuse de la caste sur « l'esprit » de la gestion économique vont dans le sens directement opposé à la rationalisation. Dans la mesure où il en fait le critère de distinction des différentes castes, l'ordre des castes transforme chacune des activités issues de la division du travail en une « vocation » qui échoit pour des motifs religieux et qui est par là même sacrée. Toute caste indienne, même la plus méprisée, voit dans l'exercice de son métier – y compris de celui de voleur – un accomplissement de vie auquel elle est tout spécialement vouée, et qui a été instauré pour elle par des dieux spécifiques ou, en tout cas, par une volonté divine spécifique ; le sentiment de sa dignité se nourrit de la perfection technique avec laquelle elle accomplit cette « mission professionnelle ». Mais cette « éthique de la vocation », du moins pour les métiers artisanaux, est en un certain sens spécifiquement*

*« traditionaliste » et non pas rationnelle. Dans le domaine de la production artisanale, elle trouve son accomplissement et sa confirmation dans la perfection qualitative absolue du produit. Elle est ainsi étrangère à l'idée de rationalisation du mode de fabrication, qui est au fondement de toute la technique rationnelle moderne, de la systématisation de l'entreprise dans le sens de l'économie de profit rationnelle et de tout le capitalisme moderne. La sacralisation éthique de ce rationalisme économique, celui de « l'entrepreneur », est le propre de l'éthique du protestantisme ascétique. L'éthique des castes transfigure « l'esprit de l'artisanat », qui ne réside pas dans la fierté de produire un rendement économique qualifié par l'élément monétaire, ni de réaliser le miracle de la technique rationnelle, confirmé par l'usage rationnel du travail, mais s'exprime dans la fierté suscitée par l'habileté du producteur, personnelle,*

*virtuose et liée à sa caste, dont la beauté et la bonne qualité du produit apportent la confirmation. Le facteur qui fut surtout décisif pour expliquer les effets de l'ordre des castes indien en particulier – il faut déjà le mentionner ici pour aller jusqu'au bout de cette comparaison – fut le lien avec la croyance dans la transmigration des âmes : l'amélioration des chances de renaissance n'était possible que dans la mesure où la confirmation était obtenue dans le cadre de l'activité professionnelle prescrite pour la caste à laquelle on appartenait. Sortir de sa propre caste, et tenter en particulier de s'introduire dans les sphères d'activité d'autres castes plus élevées apportait le mauvais sort et des chances de renaissance défavorables. C'est ce qui explique, comme cela a souvent été observé en Inde, que les castes les plus basses – auxquelles l'amélioration de leurs chances de renaissance tenait évidemment particulièrement à cœur – aient justement*

*été celles qui étaient attachées le plus fortement à leur caste et à leurs obligations et que (pour l'essentiel) elles n'aient jamais songé à bouleverser l'ordre des castes par des « révolutions sociales » ni par des « réformes ». Le principe de la Bible, sur lequel Luther mit lui aussi fortement l'accent, « Demeure dans ton métier[13] », fut élevé en Inde au rang d'une obligation religieuse et d'une vertu cardinale. Les manquements à cette règle étaient punis de sanctions religieuses lourdes.*

### *3.4. Éthique magique – éthique religieuse : conscience du péché, idée de la délivrance*

*Lorsque la croyance aux esprits est rationalisée et devient croyance aux dieux, lorsque, en d'autres termes, on cesse de contraindre les esprits par la magie pour honorer des dieux qui veulent faire l'objet de*

*cultes et de prières, l'éthique magique de la croyance aux esprits se renverse dans une autre représentation : on pense désormais que celui qui enfreint les normes voulues par Dieu encourt la désapprobation éthique de ce dernier, qui a placé ces ordres sous sa protection spéciale. Il devient désormais possible de formuler l'hypothèse que si les ennemis d'un peuple emportent la victoire sur celui-ci, ou qu'il est frappé d'un autre fléau, la raison n'en est pas le manque de pouvoir de son propre dieu, mais la colère de ce dernier, provoquée par les infractions aux ordres éthiques qu'il a placés sous sa protection : la faute en incombe, autrement dit, aux péchés du peuple lui-même et, en prenant un décret défavorable à ce dernier, le dieu a précisément voulu dresser et éduquer son peuple favori. Les prophètes d'Israël étaient capables de déceler à chaque fois de nouveaux actes mauvais, commis par la génération présente ou par celle des*

*ancêtres : c'étaient ces fautes qui avaient provoqué la réaction de colère absolument inextinguible du Dieu, et l'avaient poussé à soumettre son peuple aux attaques d'autres peuples qui ne l'adoraient même pas. Cette idée, répandue, dans toutes les variantes imaginables, partout où la conception du Dieu adopte des traits universalistes, donne forme à « l'éthique religieuse » à partir des règlements magiques, qui n'opèrent quant à eux qu'en s'appuyant sur une représentation du « mauvais sort » : les infractions à la volonté du Dieu deviennent désormais un « péché » éthique, qui pèse sur la « conscience », tout à fait indépendamment de ses conséquences immédiates. Les maux qui frappent l'individu sont des épreuves voulues par Dieu et des conséquences du péché, dont il espère être délivré en adoptant un comportement agréable au Dieu : la « piété ». Dans l'Ancien Testament encore, l'idée de la « délivrance », lourde de*

*conséquences, ne revêt guère d'autre sens que celui-là : il s'agit d'être délivré de maux tout à fait concrets. []*

*Dans un premier temps, l'éthique religieuse partage absolument avec l'éthique magique cette autre spécificité : c'est un complexe de commandements et d'interdits souvent extrêmement hétérogènes, nés des motivations et des circonstances les plus variées, et qui n'opèrent aucune distinction entre les éléments qui, de notre point de vue, sont « importants » ou « dépourvus d'importance » : leur non-respect constitue le « péché ». Une systématisation de ces conceptions éthiques peut cependant être introduite : elle peut aller du souhait rationnel de s'assurer personnellement des avantages extérieurs en accomplissant des actes agréables au Dieu à une conception qui voit dans le péché la conjonction des puissances de l'anti-divin, auxquelles l'homme succombe, mais qui voit aussi dans le « bien » la*

*réunion des capacités à entretenir un état d'esprit sacré et l'unité des actions qui en découlent ; l'espoir de la délivrance apparaît alors comme un désir irrationnel de pouvoir être « bon », qui vise seulement ou en tout cas principalement la simple satisfaction apportée par la conscience de sa propre bonté. Une échelle continue de conceptions très différentes les unes des autres, mêlées sans cesse de représentations purement magiques, conduit – même si elles sont très rarement atteintes et ne le sont, pour la religiosité populaire, que par intermittences dans toute leur pureté – jusqu'à ces formes de sublimation[14] qui font de la piété le fondement d'une conduite de vie spécifique, dont les effets s'exercent continuellement comme une motivation constante. []*

*On peut encore inscrire dans le cercle des représentations du magique la conception qui fait du « péché » et de la « piété » des puissances unifiées, et voit dans l'un comme*

*dans l'autre des sortes de substances matérielles qui contiennent l'essence de celui qui agit « bien » ou « mal », à la façon d'un poison ou d'un sérum de guérison exerçant l'effet contraire, ou encore, par exemple, d'une température du corps, comme c'est le cas en Inde : le « tapas », le pouvoir de sacré (acquis par l'ascèse) qu'un homme a dans le corps, signifie à l'origine la « chaleur » que développent en eux-mêmes l'oiseau qui couve, le créateur qui donne naissance à l'univers, le magicien qui atteint l'hystérie sacrée produite par la mortification et s'ouvre ainsi l'accès à des capacités surnaturelles*[15]*. À ces représentations, il faut ajouter celles qui conçoivent l'homme qui fait le bien comme un homme abritant en lui-même une « âme » particulière, de provenance divine, et, pour finir, celles que nous examinerons plus loin et qui impliquent la « possession » intérieure du divin : la gamme est très large. Il en va de même*

*des conceptions du « péché », entre l'idée d'un poison présent dans le corps de celui qui fait le mal, et qui peut être guéri par la magie, l'idée qu'il est possédé par un démon mauvais et, enfin, l'idée qu'il est en lutte avec le pouvoir diabolique du « mal radical » et menace d'y succomber.*

*Toutes les éthiques religieuses n'ont pas parcouru, loin s'en faut, toute la gamme de ces conceptions, jusqu'à celles qui viennent d'être énumérées. L'éthique du confucianisme ne connaît pas le mal radical, ni même, de façon générale, le pouvoir du « péché » comme unité de tout ce qui va à l'encontre du divin. L'éthique grecque et romaine ne les connaît pas davantage. Ce qui a fait défaut à chaque fois, outre un corps de prêtres organisé de façon autonome, c'est le phénomène historique qui entraîne normalement – sinon dans tous les cas – la centralisation de l'éthique sous le point de vue de la délivrance religieuse : la*

*prophétie. En Inde, la prophétie n'a pas été absente, mais, comme nous le verrons plus loin, elle a possédé un caractère très spécifique et, par suite, il en a été de même de l'éthique de la délivrance indienne, dont le degré de sublimation est très élevé. La prophétie et les prêtres sont les deux porteurs de la systématisation et de la rationalisation de l'éthique religieuse. Il faut ajouter cependant un troisième facteur déterminant pour cette évolution : l'influence de ceux sur lesquels les prophètes et les prêtres cherchent à exercer une action, les « laïcs ». Dans un premier temps, nous aurons à exposer brièvement, de façon très générale, la conjonction et les modes d'action contradictoires de ces trois facteurs.*

---

*1 Weber emprunta semble-t-il cette notion de shen-ling (« pouvoir spirituel ») à l'étude de Jacob Maria de Groot, « Die Religionen der Chinesen », in : Die orientalischen*

*Religionen, 1906, p. 174 (cf. MWG I/22-2, p. 161, note 79).*

*2 Cf. Ésaïe 36 sq.*

*3 En latin, l'omen (pl. omina) est le présage, le signe favorable ou défavorable.*

*4 Cf. CT, p. 273-274 : « Il n'était pas rare de voir de longs détours effectués durablement sur un grand nombre de kilomètres, parce que la construction d'un canal, d'une route ou d'un pont apparaissait comme dangereuse d'un point de vue géomantique ; ou encore, de voir des monastères bouddhiques, donc hérétiques, autorisés à cause du fengchouei, c'est-à-dire en tant qu'ils apportaient une "amélioration" géomantique à la nature. »*

*5 Cf. Hérodote, Histoires IX, 18-86.*

*6 L'adjectif grec hypermoron signifie « contraire aux arrêts de la Destinée ».*

*7 La référence aux princes polynésiens, selon MWG I/22-2, est sans doute empruntée par Weber à Frazer (The Golden*

*Bough II. Taboo and the Perils of the Soul, 1911, p. 138).*

*8 Cf. Josué 7. À la suite d'un vol commis par Akân, le Seigneur punit Israël d'un interdit : « Un interdit est au milieu de toi, Israël ; tu ne pourras faire face à tes ennemis jusqu'à ce que vous ayez écarté l'interdit qui est au milieu de vous. Vous vous approcherez au matin, par tribus, et la tribu que le Seigneur aura marquée s'approchera par clans, et le clan que le Seigneur aura marqué s'approchera par maisons, et la maison que le Seigneur aura marquée s'approchera homme par homme. Celui qui aura été marqué comme responsable de l'interdit sera brûlé par le feu, lui et tout ce qui est à lui, car il a transgressé l'alliance du Seigneur et commis une infamie en Israël. » Les aveux d'Akân ayant été recueillis, celui-ci est exécuté : « Tout Israël le lapida ; [...] ils élevèrent sur lui un grand monceau de*

*pierres qui existe jusqu'à ce jour. Alors le Seigneur revint de son ardente colère. »*

*9 Cf. supra, p. 116-117, note.*

*10 Épître aux Galates 2, 12. « Lorsque Céphas [Pierre] vint à Antioche, je me suis opposé à lui ouvertement, car il s'était mis dans son tort. En effet, avant que soient venus des gens de l'entourage de Jacques, il prenait ses repas avec les païens ; mais, après leur arrivée, il se mit à se dérober et se tint à l'écart, par crainte des circoncis ; et les autres Juifs entrèrent dans son jeu. [...] Nous savons que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais seulement par la foi de Jésus-Christ. » Weber propose dans Hindouisme et Bouddhisme un long commentaire de ce passage, dans lequel il explique en quoi celui-ci est porteur d'un enjeu décisif : « Dans l'Épître aux Galates II, 12, 13 sq., Paul reproche à Pierre de s'être assis, à Antioche, à la table des non-circoncis, mais de s'être ensuite isolé d'eux, sous*

*l'influence des Jérusalémites : "Et les autres juifs entrèrent dans son jeu [hypocrite]." Le fait que le reproche d'hypocrisie n'ait pas été écarté, et ce, d'autant plus qu'il est adressé spécialement à cet apôtre, montre peut-être aussi clairement que le récit lui-même quelle incidence puissante les premiers chrétiens attribuaient à cet événement. En effet, cette destruction des barrières rituelles de la commensalité signifiait la destruction du ghetto volontaire, qui exerçait des effets beaucoup plus radicaux que tout ghetto imposé : la destruction du statut de peuple paria qui était rituellement imposé aux juifs, pour les chrétiens, et l'émergence de la "liberté" chrétienne que Paul ne cesse de célébrer sur un ton triomphal, autrement dit l'instauration d'une mission universelle, dépassant les frontières des nations et des Stände. L'élimination de toutes les barrières rituelles de naissance pour la communauté de l'eucharistie, telle qu'elle était pratiquée à*

*Antioche, fut aussi [...] l'acte de naissance de la "bourgeoisie" occidentale, même si elle ne devait émerger qu'un millénaire plus tard, dans les conjurationes révolutionnaires des villes médiévales. » [H&B, p. 121].*

*11 Selon MWG I/22-2, Weber s'appuie ici sur les considérations d'Ignaz Goldziher (Vorlesungen über den Islam, 1910, p. 245) à propos des chiites : « Ils croient que le contact avec des chrétiens les rend impurs. Même une coupe dans laquelle un chrétien a bu, ou la vaisselle dans laquelle il a mangé ou qu'il a seulement utilisée pendant le repas ne sont plus jamais utilisées par eux : ils les détruisent à l'instant. »*

*12 Cf. H&B, p. 218 : « Le droit des castes s'est montré [...] indulgent à l'égard des nécessités de l'unification du travail et des services dans les bonnes maisons. Tous les employés domestiques dont les hautes castes avaient nécessairement besoin étaient, nous l'avons vu, rituellement purs. Le principe*

*selon lequel “la main de l’artisan est toujours pure dans son métier” (Baudhâyana I, 5, 9, I) impliquait, de la même façon, une concession à la nécessité d’avoir recours, pour les livraisons, les réparations et les autres travaux ou les services personnels, à des ouvriers à la tâche extérieurs à la maisonnée et à des artisans travaillant exclusivement au domicile du client. De la même façon, l’atelier (l’ergasterium) était considéré comme pur, et aucun motif rituel n’a empêché le recours simultané à différentes castes dans une même salle de travail. »*

*13 Cf. 1 Corinthiens 7.*

*14 La notion de sublimation (Sublimierung) est employée assez fréquemment par Weber, y compris au sens précis de la sublimation des pulsions sexuelles (voir infra, p. 462), mais elle n’implique pas nécessairement une référence à Freud. C’est aussi, au sens plus vague d’une « alchimie » permettant d’accéder à un état plus éthéré,*

*un terme en usage chez Nietzsche puis dans la sociologie allemande du début du XX^e^ siècle ; on en trouve par exemple plusieurs occurrences dans la Philosophie de l'argent de Georg Simmel (1900).*

*15 Cf. H&B, p. 265 : « Quand un dieu veut accomplir des actes exceptionnels, il doit lui aussi pratiquer l'ascèse. Ainsi, l'être suprême de la philosophie ancienne a dû, pour créer le monde, se plier à de puissants efforts ascétiques. Le fait que la force magique de l'ascèse (tapas) ait été tenue (comme le montre son nom) pour tributaire d'une sorte de chaleur incubatoire (hystérique) confortait cette représentation. En parvenant à un degré suffisant de performances ascétiques extraquotidiennes, il était possible d'obtenir tout simplement n'importe quel effet » ; et p. 297 : « Le "péché" était, dans la pensée populaire, une sorte de matériau magique et démonique, tout comme le tapas (l'ascèse). »*

## *IV. LE « PROPHÈTE »*

*4.1. Le « prophète » par opposition au prêtre et au magicien, p. 152 ; 4.2. Prophète et législateur, p. 157 ; 4.3. Prophète et enseignant, p. 161 ; 4.4. Mystagogue et prophète, p. 166 ; 4.5. Prophétie éthique et prophétie exemplaire, p. 167 ; 4.6. Caractère de la révélation prophétique, p. 172.*

### *4.1. Le « prophète » par opposition au prêtre et au magicien*

*Qu'est-ce qu'un prophète, en termes sociologiques ? Nous renonçons à livrer ici un exposé général sur le problème des « porteurs de salut », que Breysig a soulevé en son temps[1]. Tous les dieux anthropomorphes ne sont pas des porteurs divinisés de salut extérieur ou intérieur, et tous ces porteurs*

*de salut ne sont pas devenus, loin s'en faut, des dieux ni même seulement des sauveurs, si répandu qu'ait pu être ce phénomène.*

*Nous entendrons ici par « prophète » le porteur d'un charisme purement personnel, qui, en vertu de sa mission, proclame une doctrine religieuse ou un commandement divin. Nous ne ferons pas de distinction fondamentale entre les cas où le prophète proclame sous une forme nouvelle une révélation (réellement ou prétendument) ancienne et ceux où il a l'ambition d'apporter des révélations entièrement nouvelles, et pas davantage entre les prophètes qui se présentent comme des « rénovateurs de la religion » et ceux qui se veulent des « fondateurs de religion ». La frontière entre les uns et les autres n'est pas étanche et, surtout, ce n'est pas l'intention du prophète lui-même qui détermine la possibilité que le message qu'il proclame donne naissance à une communauté : les doctrines de*

*réformateurs non prophétiques peuvent produire le même résultat. Dans ce contexte, le fait que les adeptes soient plutôt attachés à la personne, comme dans les cas de Zarathoustra, Jésus ou Mahomet, ou plutôt à la doctrine en tant que telle, comme dans les cas du Bouddha et de la prophétie israélite, ne nous importe pas davantage. Ce qui est décisif, pour nous, c'est la vocation « personnelle ». C'est elle qui distingue le prophète du prêtre. D'abord et avant tout parce que le prêtre est au service d'une tradition sacrée, alors que le prophète revendique une autorité en vertu d'une révélation personnelle ou de son charisme. Ce n'est pas un hasard si, à quelques rares exceptions près, les prophètes ne sont pas issus des rangs des prêtres. En Inde, ceux qui enseignent le salut ne sont généralement pas des brahmanes ; en Israël, ce ne sont pas des prêtres ; seul Zarathoustra était peut-être issu de la noblesse sacerdotale. Par*

*opposition au prophète, le prêtre distribue des biens de salut en vertu de sa fonction. Bien entendu, il peut arriver que la charge de prêtre soit attachée à un charisme personnel. Cependant, même dans ce cas-là, le prêtre reste légitimé par sa fonction, en tant que membre d'une entreprise de salut sociétisée, alors que le prophète, tout comme le magicien charismatique, n'agit qu'en vertu de son don personnel. Le prophète se distingue du prêtre par le fait qu'il proclame des révélations dotées d'un contenu : le contenu de sa mission ne réside pas dans la magie, mais dans une doctrine ou dans un commandement. []*

*D'un point de vue extérieur, la frontière entre l'un et l'autre est fluide. Le magicien proclame très souvent des divinations, il peut même arriver qu'il ne fasse rien d'autre. La révélation, à ce stade, fonctionne continuellement comme un oracle ou comme une inspiration venue en rêve. Partout, il est*

*rare que de nouvelles règles puissent être imposées d'emblée dans les relations d'une communauté, sans l'avis des magiciens. Dans certaines parties de l'Australie, ce sont aujourd'hui encore les révélations inspirées en rêve à des magiciens qui décident de la réunion des assemblées des chefs de tribu, et si cette coutume a déjà largement été abandonnée aujourd'hui, c'est qu'on a affaire à coup sûr à une forme de « sécularisation ». De surcroît, ce n'est que dans des circonstances particulières qu'un prophète peut acquérir une autorité lorsqu'il est dépouvu de toute qualification charismatique, c'est-à-dire, normalement, de toute qualification magique. Les porteurs de doctrines « nouvelles », en tout cas, ont presque toujours besoin d'une telle accréditation. []*

*C'est, il ne faut jamais l'oublier, sur le charisme magique qu'il avait le sentiment de posséder que Jésus fonda avant tout sa propre légitimation, sa prétention à*

*connaître le Père et à être le seul à le connaître et son affirmation que la foi en lui était le seul chemin menant à Dieu[2] ; cette conscience de son pouvoir fut aussi, davantage que toute autre propriété, ce qui lui permit de s'engager sur la voie de la prophétie. La chrétienté de l'époque des apôtres et de l'époque post-apostolique connaît bien la figure du prophète errant. Ces prophètes devaient à chaque fois fournir la preuve qu'ils possédaient les dons spécifiques de l'esprit, certaines capacités magiques ou extatiques. La divination, tout comme la thérapeutique et les consultations magiques, était fréquemment exercée comme une « profession ». C'était le cas pour les « prophètes » (nabi, nabî'îm) mentionnés en masse dans l'Ancien Testament, en particulier dans les Chroniques et les Livres Prophétiques. []*

*Cependant, le prophète se distingue justement de ceux que l'on désigne sous ce*

*terme dans l'Ancien Testament selon un critère purement économique : par le caractère non monnayable de sa prophétie. Amos se défend avec colère d'être appelé « nabi[3] ». La même distinction sépare le prophète des prêtres. Le prophète typique propage l'idée pour elle-même, et non en échange d'une rétribution – du moins d'une rétribution officielle et réglée. Le caractère non monnayable de la propagande prophétique, par exemple le principe explicitement établi selon lequel l'apôtre, le prophète, l'enseignant du christianisme ancien ne doivent pas faire de sa proclamation un métier, ne peuvent demander l'hospitalité des fidèles que pour un temps réduit et sont tenus de vivre du travail de leurs mains, ou (à l'instar des bouddhistes) des dons qui leur sont faits sans avoir été expressément sollicités, est constamment souligné avec beaucoup d'insistance dans les Épîtres de Paul (le principe « Que celui qui*

*ne travaille pas ne mange pas non plus*[4] *» s'applique aux missionnaires) et, sous une autre forme, dans la règle monastique bouddhique ; c'est aussi là, évidemment, un des plus grands secrets du succès de la propagande prophétique elle-même.*

*L'époque de la prophétie israélite ancienne, celle d'Élie, par exemple, fut, pour toute l'Asie antérieure et même pour la Grèce, une époque fortement marquée par la propagande prophétique. La prophétie commence alors à se développer sous toutes ses formes, en Asie antérieure surtout, en lien peut-être avec la formation nouvelle des grands empires d'Asie et avec la reprise, après une interruption assez longue, d'échanges internationaux de plus en plus intenses. La Grèce est alors exposée à l'invasion du culte de Dionysos, venu de Thrace, ainsi qu'aux prophéties les plus diverses. Des réformateurs sociaux semi-prophétiques font leur apparition, mais*

*aussi des mouvements purement religieux qui bousculent le savoir-faire magique et cultuel des prêtres homériques et sa simplicité. Les cultes émotionnels, mais aussi la prophétie émotionnelle, fondée sur la « langue orale », ainsi que la valorisation des extases par l'ivresse interrompent le développement du rationalisme à tendance théologique (Hésiode) et les débuts de la spéculation cosmogonique et philosophique, des doctrines philosophiques secrètes et des religions de la délivrance ; la floraison des cultes émotionnels va de pair avec la colonisation outre-mer et, surtout, avec la formation des cités et leur transformation sur la base de l'armée de citoyens. Nous ne retracerons pas ici ces évolutions dont Erwin Rohde a fait une magnifique analyse[5], et qui s'étendirent du VIII^e^ au VII^e^ siècle, parfois même jusqu'au VI^e^ et V^e^ – et coïncidèrent ainsi dans le temps aussi bien avec la prophétie juive et la prophétie perse qu'avec*

*la prophétie indienne, et sans doute aussi avec les formes pré-confucéennes de l'éthique chinoise, qui nous sont inconnues. Ces « prophètes » grecs furent très différents les uns des autres, aussi bien par leur statut économique – activité rétribuée ou non – que par la présence ou non d'une « doctrine ». Les Grecs eux aussi (Socrate) établissaient une distinction entre la doctrine enseignée contre rétribution et la propagande d'idées non monnayable. Une distinction claire était également opérée, en Grèce, entre, d'une part, la seule vraie religiosité communautaire, la religiosité orphique, et le type de délivrance auquel elle donnait accès, caractérisée par la présence d'une véritable doctrine du salut, et, d'autre part, toutes les autres formes de prophétie et de technique de délivrance, en particulier celles des mystères. Il nous faut différencier ici les types de prophètes des autres types de sauveurs religieux ou non.*

### *4.2. Prophète et législateur*

*Dans les temps historiques, la transition entre le « prophète » et le « législateur » est souvent fluide elle aussi, si l'on entend par « législateur » une personnalité qui, dans certains cas particuliers, se voit confier la mission d'introduire un ordre systématique dans le droit ou d'en constituer un nouveau, comme ce fut le cas, notamment, des aisymnètes grecs (Solon, Charondas[6]). Dans tous les cas, les législateurs de ce type, ou l'œuvre qu'ils ont accomplie, doivent recevoir au moins a posteriori l'approbation divine. Le « législateur » ne se confond pas avec le podestà italien, ce personnage extérieur qui n'est pas convoqué pour créer un ordre social nouveau, mais pour remplir la fonction de chef avec impartialité, à l'écart des coteries, et qui appartient ainsi, dans le cas des conflits entre lignées, à la même couche*

*sociale. En règle générale, sinon dans tous les cas, les législateurs, eux, sont convoqués dans les contextes de tensions sociales. En particulier lorsque se produit ce qui est partout le premier motif typique de la planification d'une « politique sociale » : la différenciation économique des guerriers par l'enrichissement financier des uns, l'endettement et l'asservissement des autres ; à quoi s'ajoutent, le cas échéant, les aspirations politiques non régulées des couches enrichies par le profit économique, opposées à la noblesse guerrière ancienne. L'aisymnète doit instaurer un compromis entre les Stände, créer un nouveau droit « sacré », valable pour toujours, et lui donner une accréditation divine. []*

*Il est tout à fait vraisemblable que la figure de Moïse ait réellement existé. Si tel fut le cas, sa fonction faisait de lui un aisymnète. En effet, les décrets du droit sacré israélite le plus ancien présupposaient*

*l'existence d'une économie monétaire et, déjà, par voie de conséquence, de puissants conflits d'intérêts entre les cojurés, déclarés ou latents. Les compromis ou les mesures préventives adoptés pour éviter de tels conflits (par exemple la seisachtie[7] de l'année du décret) et l'organisation de la communauté de cojurés israélite, avec son dieu national unifié, furent l'œuvre de Moïse : il occupa une position à peu près intermédiaire, dans ses traits caractéristiques, entre celle de Mahomet et celle des aisymnètes antiques. Cette loi préluda en effet à la période d'expansion extérieure du peuple nouvellement unifié, tout comme, dans bien d'autres cas (notamment à Rome et à Athènes), l'instauration d'un compromis entre les Stände favorisa un mouvement d'expansion. Selon Moïse, Israël ne connut « pas de prophète qui l'ait égalé » ; autrement dit pas d'aisymnète. Il s'ensuit donc non seulement que tous les prophètes ne sont pas des aisymnètes en*

*ce sens-là, mais que ce qu'on appelle communément la prophétie n'a rien à voir avec un cas comme celui-là. Il est certain que, par la suite, les prophètes d'Israël développèrent encore des intérêts de « politique sociale ». « Malheur » à ceux qui oppriment les pauvres et les réduisent en esclavage, accumulent champ après champ[8] et détournent la législation contre des pots-de-vin, est-il dit – les formes d'expression absolument typiques de toute différenciation de classe dans l'Antiquité, renforcées comme partout par l'organisation de la polis de Jérusalem, constituée entre-temps. On ne saurait effacer ce caractère du portrait de la plupart des prophètes juifs. D'autant moins que la prophétie indienne, par exemple, ne présente aucunement une caractéristique de ce type, bien que la situation de l'Inde à l'époque du Bouddha ait été relativement analogue à celle de la Grèce du VI^e^ siècle. La*

*différence tient à des raisons religieuses que nous aurons à exposer plus loin. []*

*D'un autre côté, cependant, on ne saurait ignorer que, pour la prophétie israélite, ces argumentations relatives à la politique sociale n'étaient qu'un moyen au service d'une fin. Elles répondaient avant tout à un intérêt de politique étrangère : c'était là le champ d'action de son Dieu. La déploration de l'injustice contraire à l'esprit de la Loi mosaïque, y compris de l'injustice sociale, n'était qu'un motif parmi d'autres, en l'occurrence un motif de colère de Dieu ; elle ne constituait pas le fondement d'un programme de réformes sociales. De façon caractéristique, la seule figure du judaïsme ancien à avoir théorisé des réformes sociales, Ézéchiel, était justement un prêtre théoricien, qui ne peut plus guère être désigné comme un prophète. Quant à Jésus, il ne s'intéressait absolument pas aux réformes sociales en tant que telles.*

*Zarathoustra partage la haine de son peuple d'éleveurs contre les nomades voleurs de troupeaux, mais ses intérêts sont prioritairement religieux : il veut lutter contre les cultes d'ivresse magique et répandre la foi dans sa propre mission divine. Celle-ci entraîne des conséquences, mais elles ne sont que les aspects économiques de sa prophétie. Le terme de politique sociale n'est pertinent que dans le cas de Mahomet : celle qu'il promut, et dont Omar tira les conséquences, fut presque entièrement soumise aux intérêts de l'unification interne des croyants en vue de la lutte extérieure et du maintien d'un contingent aussi nombreux que possible de soldats de la foi.*

*Une caractéristique spécifique des prophètes est qu'ils ne remplissent pas une mission qui leur a été confiée par des hommes : ce sont des usurpateurs. Il est vrai qu'il en allait de même des « tyrans » de la*

*polis grecque, souvent très proches des aisymnètes légaux d'un point de vue fonctionnel, qui menaient eux aussi une politique religieuse spécifique (en favorisant souvent, par exemple, le culte de Dionysos, populaire auprès des masses mais non auprès de la noblesse[9]). Mais les prophètes usurpent leur pouvoir en vertu d'une révélation divine et, pour l'essentiel, à des fins religieuses ; la propagande religieuse typiquement prophétique s'oriente en outre dans la direction exactement opposée à celle de la politique religieuse typique des tyrans grecs : elle lutte contre les cultes d'ivresse. La religion de Mahomet, d'orientation fondamentalement politique, et sa position dans la Medîna, intermédiaire entre celle d'un podestà italien et, par exemple, celle d'un Calvin à Genève, découlèrent cependant avant tout d'une mission purement prophétique : ce marchand fut d'abord le chef de conventicules piétistes bourgeois de*

*La Mecque avant de réaliser qu'il pouvait trouver dans l'organisation des intérêts de butin des lignées de guerriers la justification extérieure de sa mission.*

### *4.3. Prophète et enseignant*

*D'un autre côté, le prophète se rattache, à travers certains stades intermédiaires, à celui qui enseigne l'éthique, en particulier l'éthique sociale : le maître qui, riche d'une sagesse nouvelle ou d'une compréhension renouvelée de la sagesse ancienne, réunit autour de lui des disciples et conseille des personnes privées sur des questions privées et des princes sur des questions publiques et sur les affaires du monde, en cherchant, le cas échéant, à les convaincre de créer un nouvel ordre éthique. La position du maître de sagesse religieuse ou philosophique par rapport à son disciple fait l'objet d'une réglementation extraordinairement stricte*

*et autoritaire, dans le droit sacré des pays d'Asie, notamment, et elle compte partout au nombre des relations de piété les plus figées. La doctrine magique, comme celle des héros, est en règle générale ordonnée de telle manière que le novice se voit attribuer un maître expérimenté, ou le droit d'en chercher un auquel l'attachera désormais un lien de piété personnelle, et qui surveillera sa formation – le « bleu » (« Leibfuchs ») ou « l'ancien » (« Leibbursche ») dans les corporations étudiantes allemandes. Toute la poésie de l'amour grec des garçons est née de cette relation de piété, qui existe aussi communément chez les bouddhistes et les confucéens, ainsi que dans toute éducation monastique. []*

*Ce type trouve sa réalisation la plus conséquente dans la position que le droit sacré indien attribue au « gourou », l'enseignant brahmanique, dont tous les enfants de la*

*bonne société doivent épouser pendant des années sans réserve la doctrine et la conduite de vie. Le gourou possède un pouvoir souverain, et le rapport d'obédience à son égard, qui rappelle à peu près la position du famulus à l'égard du magister en Occident, prime sur la piété familiale. De la même façon, la position du brahmane de cour (purohita) est régie par un ordre officiel qui lui confère un pouvoir bien plus grand que celui des plus puissants confesseurs occidentaux. Mais le gourou n'est qu'un enseignant qui transmet un savoir acquis, dont il n'a même pas eu la révélation ; en outre, il n'enseigne pas en vertu de son autorité propre, mais parce que la mission lui en a été confiée. []*

*Le porteur d'une éthique philosophique ou le réformateur social ne sont pas non plus des prophètes au sens où nous l'entendons, bien qu'ils puissent être très peu éloignés de ces derniers. Les plus anciens sages de la*

*Grèce, entourés de légendes, Empédocle et ses semblables, notamment Pythagore, sont justement très proches des prophètes et ils ont pour une part créé des communautés dotées d'une doctrine du salut et d'un modèle de conduite de vie qui leur étaient propres et qui leur ont survécu ; ils pouvaient aussi prétendre, pour une part du moins, à la qualité de sauveur. On peut tracer un parallèle entre ce type de maîtres de salut intellectuels et certaines figures indiennes comparables, bien que les premiers n'aient pas atteint, loin s'en faut, le même degré de conséquence dans l'orientation de leur vie et de leur doctrine en fonction d'un objectif de « délivrance ». Les fondateurs et les chefs des « écoles philosophiques » proprement dites peuvent encore moins être considérés comme des « prophètes » au sens où nous l'entendons, même s'il existe dans certains cas une grande proximité entre les uns et les autres. Entre Platon et Confucius, dont*

*l'empereur lui-même visite le temple pour accomplir le k'o-t'eou[10], la transition est progressive. Tous deux étaient exclusivement des philosophes délivrant un enseignement par le biais d'une école, et ce qui les distingue, c'est que le projet d'exercer une influence décisive sur les princes, en matière de réformes sociales, fut central chez Confucius alors qu'il resta davantage ponctuel chez Platon. L'un et l'autre se distinguent du prophète par l'absence de prédication émotionnelle inscrite dans une actualité : c'est là la spécificité du prophète, qu'elle prenne la forme de discours, de pamphlets ou de révélations diffusées par l'écrit, à la façon des sourates de Mahomet. Ce dernier est constamment plus proche du démagogue ou du publiciste politique que de « l'entreprise » permanente d'un enseignant ; d'un autre côté, l'activité de Socrate, par exemple, qui se sent lui aussi en conflit avec l'exercice professionnel de l'enseignement de la*

*sagesse, se distingue de la prophétie par sa nature : Socrate ne réalise pas une mission religieuse dont il aurait personnellement reçu la révélation. Le « daimonion[11] » de Socrate réagit à des situations concrètes, tout spécialement pour le mettre en garde et l'avertir. Limite de son rationalisme éthique fortement utilitariste, il joue à peu près le même rôle chez lui que la divination magique chez Confucius. Ne serait-ce que pour cette raison, il ne se confond pas avec la « conscience morale » d'une éthique proprement religieuse ; moins encore avec un organe prophétique. Il en va de même de tous les philosophes et de leurs écoles, telles qu'en ont connu la Chine, l'Inde, l'Antiquité grecque et le Moyen Âge juif, arabe et chrétien, sous des formes relativement analogues d'un point de vue sociologique. Ils peuvent être plus proches de la prophétie rituelle des mystagogues, comme les Pythagoriciens, ou de la prophétie de salut*

*exemplaire (au sens que nous allons définir un peu plus loin[12]), comme les Cyniques, dans la production et la propagande d'une conduite de vie. Ils peuvent révéler une affinité extérieure et intérieure avec les sectes ascétiques indiennes et orientales, comme les Cyniques, qui manifestent leur hostilité aux biens culturels temporels, mais aussi à la grâce sacramentelle des mystères. La prophétie au sens qui a été défini ici fait défaut dans tous les cas où n'est pas proclamée une vérité de salut religieuse fondée sur une révélation personnelle. Tel est le trait décisif que nous retiendrons pour définir le « prophète ». Les réformateurs religieux de l'Inde, enfin, les Sankara et Ramanuja[13], et les réformateurs du type de Luther, Zwingli, Calvin, Wesley[14], se distinguent de la catégorie des prophètes par le fait qu'ils ne prétendent pas prendre la parole en vertu d'une révélation nouvelle dans son contenu, et moins encore d'une mission divine*

*particulière, à la différence, par exemple, du fondateur de l'Église des Mormons – qui présente des similitudes avec Mahomet, d'un point de vue purement technique – mais surtout des prophètes juifs, ou encore, par exemple, de Montan et de Novatien, ou de Mani et Manu[15], dans une tonalité didactique malgré tout nettement rationnelle, ou, enfin, de George Fox, sur un mode plus émotionnel[16].*

*Si l'on écarte de la définition du « prophète » toutes les formes souvent très proches qui ont été énumérées jusqu'ici, reste encore à distinguer différents types.*

### *4.4. Mystagogue et prophète*

*D'abord, le mystagogue. Il pratique les sacrements, c'est-à-dire des actes magiques qui assurent des biens de salut. Les sauveurs de ce type ont existé partout dans le monde ; ils ne se distinguent que par degrés du*

*magicien normal, par le fait qu'ils assemblent autour d'eux une communauté particulière. Il est arrivé très fréquemment que se développent des dynasties de mystagogues, sur la base d'un charisme sacramentel qui passait pour héréditaire, et qu'elles conservent leur prestige des siècles durant, confèrent les pleins pouvoirs à certains de leurs disciples et adoptent ainsi, en quelque sorte, des positions de hiérarques. Ce fut le cas en Inde, notamment, où le titre de « gourou » est attribué à ce type de dispensateurs de salut et à ceux qu'ils ont dotés des pleins pouvoirs. De même, en Chine, où le hiérarque des taoïstes, par exemple, et quelques chefs de sectes secrètes remplissaient la même fonction et se la transmettaient héréditairement. Le type du prophète exemplaire, nous allons y venir à l'instant, se renverse très souvent dans celui du mystagogue, à la deuxième génération. Il est également représenté en masse dans*

*toute l'Asie antérieure et atteint ensuite la Grèce à l'époque prophétique, comme on l'a vu. Cependant, les lignées nobles beaucoup plus anciennes qui régissaient héréditairement les mystères d'Éleusis, par exemple, représentent elles aussi un cas limite, proche des simples lignées de prêtres héréditaires. Le mystagogue distribue le salut magique ; une doctrine éthique lui fait défaut ou ne constitue pour lui qu'un appendice secondaire. À la place, il possède un savoir-faire magique transmis surtout héréditairement. En règle générale, il souhaite également vivre de son art, très recherché. Par suite, nous distinguerons aussi la notion de mystagogue de celle de prophète, même si le mystagogue apporte la révélation de nouvelles voies de salut.*

### *4.5. Prophétie éthique et prophétie exemplaire*

*Restent dès lors deux types de prophètes au sens où nous l'entendons : le Bouddha est le représentant le plus évident du premier, Zarathoustra le modèle du second. En effet, soit le prophète est, comme dans ces deux derniers cas, un instrument au service du Dieu, dont il proclame la volonté – qu'il s'agisse d'un ordre concret ou d'une norme abstraite – et qui exige, en vertu de sa mission, l'obéissance comme une obligation éthique (prophétie éthique). Soit il est un homme exemplaire, qui indique aux autres, par son propre exemple, la voie du salut religieux, comme le Bouddha, dont les prédications ne portent trace ni d'une mission divine ni d'un devoir éthique d'obéissance, mais s'adressent à ceux qui ont besoin du salut et songent à leurs intérêts propres, en les invitant à suivre la même voie que lui (prophétie exemplaire). Ce second type se rencontre principalement dans la prophétie indienne ; il est parfois représenté dans la*

*prophétie chinoise (Lao Tseu) et dans celle d'Asie antérieure ; le premier, quant à lui, appartient exclusivement à la prophétie d'Asie antérieure, sans distinction de races. En effet, ni les Veda ni les livres classiques de la Chine, dont les parties les plus anciennes correspondent, dans les deux cas, à des chants d'éloge et de remerciement utilisés par des chanteurs sacrés, et à des formules de rites magiques et de cérémonies, ne permettent d'émettre avec quelque vraisemblance l'hypothèse qu'une prophétie de type éthique, du genre de celle que connurent l'Asie antérieure et l'Iran, ait jamais pu exister dans ces pays. La raison décisive en est l'absence d'un dieu éthique personnel supramondain, qui ne trouva place en Inde que plus tard, au sein de la religiosité hindoue populaire, et seulement, au demeurant, sous une forme sacramentelle et magique, et n'y fit son apparition que par intermittences, et toujours au prix d'une*

*réinterprétation panthéiste, dans les croyances des couches sociales qui portèrent les conceptions prophétiques décisives de Mahavira et du Bouddha ; en Chine, un dieu de ce type fit totalement défaut dans l'éthique de la couche socialement déterminante. Dans quelle mesure cette absence fut liée à la spécificité socialement conditionnée de ces couches-là, leur caractère intellectuel, c'est là une question sur laquelle nous reviendrons plus loin*[17]*. []*

*Pour autant que des facteurs internes à la religion aient joué un rôle, un élément décisif semble avoir été, pour l'Inde comme pour la Chine, le fait que la représentation d'un monde rationnellement réglé s'inspirait de l'ordre cérémoniel des sacrifices, dont la régularité immuable est la base de tout : en particulier la régularité indispensable des événements météorologiques ou, en termes animistes, le fonctionnement normal et le repos des esprits et des démons. Pour*

*garantir une telle régularité, il est nécessaire, dans la vision chinoise aussi bien classique qu'hétérodoxe, que la conduite du gouvernement se caractérise par sa rectitude éthique, conforme à l'authentique sentier de la vertu (le tao) ; sans elle, tout sombre dans le chaos, comme l'enseigne également la doctrine védique. Rita et tao sont par suite, en Inde et en Chine, des puissances impersonnelles supradivines. La conception d'un dieu éthique personnel supramondain, en revanche, provient de l'Asie antérieure. Elle correspond si fortement à celle d'un roi unique et tout-puissant sur la terre, à la tête de son régime bureaucratique rationnel, qu'il n'est pas facile de décider s'il existe entre l'une et l'autre un lien de cause à effet. Sur toute la terre, le magicien est en premier lieu un faiseur de pluie, car la récolte exige qu'il pleuve à temps, suffisamment, mais sans excès non plus. Aujourd'hui encore, l'empereur pontifical chinois a*

*conservé cette prérogative ; en effet, en Chine du Nord tout au moins, l'importance des incertitudes du climat est plus décisive encore que celle des installations d'irrigation, pourtant capitale là-bas. Les murailles et les canaux de navigation fluviale, source véritable de la bureaucratie chinoise, jouent un rôle plus crucial encore. L'empereur tente d'éviter les perturbations météorologiques en accomplissant des sacrifices, des pénitences publiques et des exercices de vertu, en réprimant les abus de l'administration, par exemple – il peut ainsi organiser une razzia contre des criminels impunis. Si les esprits entrent en émoi, si l'ordre cosmique est perturbé, la faute en incombe, pense-t-on, aux défaillances personnelles du monarque, ou bien à un désordre social. La pluie compte encore parmi les rétributions que Jahwé, dans les parties justement les plus anciennes de la tradition, fait miroiter à ses adeptes, qui*

*sont alors pour l'essentiel des paysans. Il promet qu'elle tombera en quantité suffisante et non en trop grande abondance (déluge). []*

*Dans les contrées alentour, cependant, en Mésopotamie comme en Arabie, ce n'est pas la pluie qui produit la récolte, mais l'irrigation artificielle, exclusivement. En Mésopotamie, celle-ci est à elle seule la source du pouvoir absolu du roi, de la même façon que la régulation des fleuves en Égypte : le monarque assure ses revenus en faisant construire des canaux, et, au bord de ces canaux, des villes, par des sujets capturés à cet effet. Dans les régions proprement désertiques de l'Asie antérieure, ainsi que dans la proximité des déserts, c'est là, à n'en pas douter, l'une des sources de la représentation d'un dieu qui n'a pas engendré la terre et l'homme, comme le veut l'idée la plus répandue, mais les a « créés » à partir du néant : l'économie d'irrigation*

*du roi ne crée-t-elle pas la récolte à partir du néant, dans les sables du désert ? Le roi crée même le droit en posant des lois et des codifications rationnelles – comme cela se produit, pour la première fois au monde, en Mésopotamie. Il est vrai qu'on ne rencontre pas, dans ces contrées, les couches très spécifiques qui sont les porteurs de l'éthique indienne et de l'éthique chinoise, et donnent naissance, en Inde comme en Chine, à une éthique religieuse « sans Dieu ». []*

*Cependant, sans même prendre en compte cette différence, il est très facile de comprendre que, sous l'influence d'un tel modèle, on puisse commencer à se représenter l'ordre du monde comme la loi d'un seigneur personnel, supramondain et libre dans l'exercice de son pouvoir. Plus tard, en Égypte, où le pharaon lui-même est un Dieu, à l'origine, l'élan d'Akhénaton vers le monothéisme astral se solde au demeurant par un échec, parce qu'il se heurte au*

*pouvoir déjà incontournable d'un corps de prêtres qui a systématisé l'animisme populaire. Au pays des deux fleuves, le panthéon ancien, déjà systématisé lui aussi par des prêtres pour servir des objectifs politiques, et l'ordre figé de l'État font obstacle au monothéisme comme à toute prophétie démagogique. Cependant, la royauté pharaonique, tout comme celle de Mésopotamie, produit une impression plus forte encore sur les Israélites que celle que produit sur les Grecs le roi de Perse, le « basileus » κατ? ?ξοχ?ν[18] (voir, par exemple, la Cyropédie, écrit pédagogique composé en dépit de la défaite des Perses[19]). Les Israélites ne peuvent échapper au « service domestique » du pharaon terrestre qu'avec l'aide d'un roi divin. La constitution d'un royaume terrestre est expressément identifiée à une déchéance de Jahwé, roi véritable du peuple d'Israël, et la prophétie israélite est toute entière orientée en fonction du*

*rapport avec les grandes puissances politiques : les grands rois. Dans un premier temps, ils anéantissent Israël en se faisant les instruments du châtiment divin, puis ils l'autorisent à rentrer d'exil, là encore en vertu d'une inspiration divine. La sphère de représentations de Zarathoustra semble elle aussi orientée en fonction des conceptions des pays de culture occidentale. La première genèse de la prophétie, aussi bien dualiste que monothéiste, semble par suite fortement conditionnée, dans sa spécificité, par l'impression que produisirent de grands centres d'organisation sociale stricte, relativement proches les uns des autres, sur des peuples voisins moins rationalisés, qui voyaient dans le péril constant auquel les exposaient les menées guerrières sans pitié de leurs terribles voisins un effet de la colère et de la grâce d'un roi divin.*

### *4.6. Caractère de la révélation prophétique*

*Cependant, que la prophétie possède un caractère plutôt éthique ou plutôt exemplaire, la révélation prophétique signifie toujours – c'est là le trait commun – d'abord pour le prophète lui-même, mais aussi pour ses auxiliaires, un aspect d'unification de la vie : il s'agit de conférer délibérément un sens unifié à celle-ci. La vie et le monde, les événements sociaux et cosmiques, possèdent pour le prophète un certain « sens » systématiquement unifié, et, pour accéder au salut, les hommes doivent orienter leur comportement en fonction de ce sens unifié et lui donner, en relation avec lui, une forme unifiée et dotée de sens. La structure de ce « sens » peut être extrêmement variée, et il peut combiner des motifs en apparence hétérogènes : dans cette conception, en effet, ce n'est pas la cohérence logique qui est*

*déterminante, mais des jugements de valeur pratiques. Elle implique toujours, bien qu'à des degrés divers et avec des succès variables, une tentative de systématisation de toutes les expressions de la vie, autrement dit un effort de synthèse des attitudes pratiques dans une conduite de vie, quelle qu'en soit la teneur dans le détail. De plus, elle est toujours associée à l'importante conception religieuse du monde comme « cosmos », désormais censé former un tout ordonné par un « sens », d'une façon ou d'une autre, et dont les manifestations particulières sont mesurées et évaluées en fonction de ce postulat. Les tensions intérieures les plus fortes de la conduite de vie, tout comme celles de la relation extérieure au monde, naissent ensuite du choc produit par la rencontre entre cette conception du monde comme un tout doté d'un sens, conforme à ce postulat religieux, et les réalités empiriques. []*

*La prophétie, au demeurant, n'est en aucun cas la seule instance à être confrontée à ce problème. Toutes les sagesses des prêtres et, de la même façon, toutes les philosophies sans prêtres, qu'elles soient intellectualistes ou vulgaires, ont à s'y confronter d'une façon ou d'une autre. Depuis toujours, la question ultime de toute métaphysique est celle-ci : si le monde pris comme un tout et la vie en particulier doivent avoir un « sens », quel peut-il être et à quoi le monde doit-il ressembler pour lui correspondre ? La problématique religieuse des prophètes et des prêtres est le sein maternel qui nourrit la philosophie sans prêtres, lorsque celle-ci peut se développer ; ce n'est que dans un second temps que la religion doit se confronter à cette philosophie, qui est l'une des composantes très importantes de l'évolution des religions. Par suite, il nous faut examiner plus avant les*

*relations que les prêtres, les prophètes et les non-prêtres entretiennent entre eux.*

---

*1 Pour Kurt Breysig (Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, 1905), la genèse de l'idée de Dieu ne procède pas de la personnification de puissances naturelles, mais de la divinisation de porteurs de salut personnels (cf. MWG I/22-2, p. 177, note 14).*

*2 Cf. Jean 14, 6-7, où Jésus déclare : « Je suis le chemin, la vérité et la vie. Personne ne va au Père si ce n'est par moi. »*

*3 Cf. Amos 7, 14 : « Amacya dit à Amos : – Va-t'en, voyant ; sauve-toi au pays de Juda : là-bas, tu peux gagner ton pain et prophétiser, là-bas ! [...] Amos répondit à Amacya : – Je n'étais pas prophète, je n'étais pas fils de prophète, j'étais bouvier, je traitais les sycomores. »*

*4 2, Thessaloniciens, 3, 10.*

5 *Référence à Erwin Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen, 1898 (Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs, traduction Auguste Reymond, Payot, 1928).*

6 *Dans les Agraverhältnisse im Altertum (1909) (« Le régime agraire de l'Antiquité », traduit en français sous le titre Économie et société dans l'Antiquité), Weber évoque à la fois la figure grecque de l'aisymnète et la « seisachthie » de Solon : « Dans les premières grandes réformes prédomine de façon décisive, en Grèce archaïque, le désir de parvenir à un compromis avec les paysans endettés, essentiellement dans le but politique de préserver la capacité défensive de l'État. [...] Les représentants radicaux des déclassés réclamaient une nouvelle répartition de terres et la remise des dettes : dans la mesure où, par la mise en gage, la majorité des terres était tombée entre les mains de la noblesse, la première*

*mesure n'était en fait qu'une forme accentuée de la seconde. Les aisymnètes recherchaient le compromis. Outre la fixation du taux des amendes et l'élimination ou l'adoucissement de la contrainte par corps, leur aspiration principale était de paralyser les attaques contre la propriété existante et de tarir la source de la différenciation. La mesure révolutionnaire de la seisachthie, due à Solon (remise de toutes les hypothèques pesant sur le sol et la personne) est celle qui a répondu de la manière la plus large aux souhaits des paysans. » [ESA, p. 219].*

*7 Voir la note précédente.*

*8 Cf. Ésaie 5, 8 : « Malheur ! Ceux-ci joignent maison à maison, champ à champ, jusqu'à prendre toute la place et à demeurer seuls au milieu du pays. »*

*9 Sur ce motif, voir Économie et société dans l'Antiquité : « Bien sûr, la tyrannie, même si elle s'appuie fortement au départ*

*sur les classes “dépouillées de leurs droits”, est essentiellement une usurpation politique qui travaille, comme elle, avec des moyens multiples. Dans la Grèce ancienne, une dimension théocratique y est indéniable : de même que, plus tard, les oracles seront du côté des Perses, de même, et tout comme en Orient, on trouvera du côté des “tyrans” non certes les anciens lignages aristocratiques de prêtres, mais toutes sortes de prophètes » [ESA, p. 219-220].*

*10 Le k’o-t’eou est la génuflexion devant les parents ou un supérieur. Selon MWG I/22-2, Weber avait pu lire chez Wilhelm Grube (Religion und Kultus der Chinesen, 1910, p. 10) le passage suivant : « L’empereur de Chine se prosterne jusqu’au front devant l’autel du Temple du Ciel et devant celui du Temple de Confucius, alors qu’il se contente de se pencher un peu en avant quand il passe devant les sanctuaires des autres temples. »*

*11 Daimonion est à prendre ici au sens de daimon, qui désigne d'abord, en grec, « la divinité », « l'esprit divin », « la puissance divine » – sans identification à une divinité spécifique – puis des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes – Socrate, dans l'Apologie de Platon (27d) dit qu'ils sont « ou des dieux, ou des enfants des dieux ». Le « démon » de Socrate est un « signe divin » (daimonion semeion) qui, d'après Platon (Apologie 31 c-d), s'est manifesté à lui dès son enfance sous la forme d'une sorte de voix intérieure, et intervient pour le détourner de telle ou telle action (c'est lui qui, par exemple, lui interdit de prendre part à la vie politique) ; d'après Xénophon, ce « signe », cette « voix », peut également indiquer positivement à Socrate quelle action accomplir.*

*12 Voir infra, p. 167 sq.*

13 *Sur Sankara, voir H&B, p. 306 et p. 479 ; sur Ramanuja, voir H&B, notamment p. 495-497.*

14 *Sur Zwingli, voir EP, p. 321-322 ; sur Wesley, voir EP, en part. p. 230-235.*

15 *Ces figures ne sont pas évoquées ailleurs dans l'œuvre de Weber.*

16 *Dans L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Weber évoque le rôle joué par la prédication comme « révélation continuée » : « Ce que Dieu avait révélé aux prophètes et aux apôtres n'épuisait pas la totalité de ce qu'il pouvait et voulait révéler. Au contraire : la perpétuation de la Parole sous la forme non d'un texte écrit, mais de la puissance active de l'Esprit saint dans la vie quotidienne du croyant, auquel il s'adressait directement si celui-ci voulait l'écouter, était, selon le témoignage des communautés primitives, le seul signe de reconnaissance de l'Église véritable – comme Schwenckfeld l'avait déjà enseigné contre Luther, ainsi*

*que, par la suite, Fox contre les presbytériens. […] Si l'autorité de la Bible n'était pas remise en cause, elle cessait d'être exclusive. » [EP, p. 242]. Sur ce point, voir aussi infra, p. 197 sq.*

*17 Cf. infra, p. 266 sq.*

*18 Le basileus kat'exochên, le « roi par excellence », le Grand Roi, désigne le roi de Perse. Les Grecs se contentaient de dire basileus (roi), parce qu'il représentait pour eux le roi par excellence.*

*19 La Cyropédie (Kyrou Paideia = Éducation de Cyrus) : ouvrage de Xénophon qui retrace, en l'idéalisant et en la romançant, la carrière du roi de Perse Cyrus le Grand (559-529 av. J.-C.). Cyrus y est présenté comme l'idéal du bon gouvernant et du bon chef militaire, et Xénophon se sert de lui pour exprimer ses conceptions sur l'éducation et le gouvernement. Les Grecs étaient pourtant sortis victorieux des guerres médiques (490-479) ; au moment où*

*Xénophon écrit la Cyropédie – entre 378 et 362 –, l'empire perse, déjà affaibli, est en proie à une révolte générale des satrapes (365). La fin de la Cyropédie évoque d'ailleurs la décadence de l'empire perse qui commença, selon Xénophon, « dès que Cyrus eut fermé les yeux ».*

## *V. LA COMMUNAUTÉ*

*5.1. Le prophète, sa suite et la communauté, p. 174 ; 5.2. La religiosité communautaire, p. 180 ; 5.3. Prophétie et entreprise des prêtres, p. 182.*

### *5.1. Le prophète, sa suite et la communauté*

*Lorsque sa prophétie rencontre le succès, le prophète acquiert des auxiliaires permanents : les sodales (c'est ainsi que Bartholomae traduit le terme de Gathas[1]), des élèves (dans l'Ancien Testament et en Inde), des compagnons (en Inde et dans l'Islam), des disciples (chez Ésaïe et dans le Nouveau Testament) qui, à la différence des prêtres et des devins sociétisés en corporations ou dans une hiérarchie de fonctions, sont*

*attachés personnellement à lui – une relation sur laquelle nous aurons à revenir quand nous examinerons la casuistique des formes de domination[2]. []*

*À côté de ces auxiliaires permanents, qui collaborent activement à sa mission, et sont quant à eux presque toujours également dotés, d'une façon ou d'une autre, de la qualification charismatique, il existe un cercle d'adeptes qui soutiennent le prophète en le logeant, en lui donnant de l'argent ou en lui assurant des services, et qui attendent leur salut de sa mission : par suite, ils peuvent, selon les cas, nouer entre eux des liens qui ne sont qu'occasionnels, pour une action ponctuelle, ou bien se sociétiser durablement pour former une communauté. []*

*La « communauté », dans ce sens religieux – la deuxième catégorie de communauté, à côté du groupement de voisinage sociétisé pour des raisons économiques, fiscales, ou pour d'autres raisons*

*politiques – n'apparaît, là encore, pas seulement lorsqu'il y a prophétie au sens que nous avons défini, et, d'un autre côté, toute prophétie ne donne pas naissance à une communauté. Celle-ci ne se constitue, dans les cas de prophétie, que comme un produit de la quotidianisation, lorsque le prophète lui-même ou ses élèves veulent perpétuer durablement la proclamation de la prophétie ou la délivrance de grâces et, par suite, assurer également de façon permanente les conditions économiques de la délivrance de grâces et l'existence matérielle de ceux qui les distribuent, et monopoliser ainsi des droits au profit de ceux qui se trouvent chargés de ces obligations. Par suite, il existe des communautés chez les mystagogues et chez les prêtres des religions non-prophétiques. Pour les mystagogues, la présence d'une communauté est un trait normal, alors que les simples magiciens, eux, exercent leur métier de façon*

*indépendante ou desservent, organisés en corporations, un certain groupement de voisinage ou un certain groupement politique, mais non une communauté religieuse particulière. Cependant, les mystagogues, comme les mystes d'Éleusis, en restent habituellement au stade de communalisations non fermées vis-à-vis de l'extérieur, dont la composition varie. Lorsqu'un individu a besoin de salut, il entre dans une relation qui n'est souvent que ponctuelle avec le mystagogue et ses auxiliaires. Au demeurant, les mystes d'Éleusis, par exemple, constituent malgré tout une sorte de communauté interlocale. []*

*La prophétie exemplaire représente encore un autre cas. Le prophète exemplaire indique une voie de salut par son exemple personnel. Seuls ceux qui suivent inconditionnellement son exemple – par exemple les moines mendiants de Mahavira et du Bouddha – font partie d'une communauté*

*étroite, la communauté « exemplaire », au sein de laquelle des disciples personnellement liés au prophète peuvent aussi se voir reconnaître une autorité particulière. En dehors de la communauté exemplaire, cependant, on trouve des adeptes pieux (les « upasaka » en Inde[3]), qui ne suivent pas eux-mêmes la voie de salut dans son intégralité, mais souhaitent accéder à un optimum relatif de salut en manifestant leur dévotion aux saints exemplaires. À l'exemple des upasaka bouddhiques des origines, ils peuvent ne pas constituer des communautés durables ; dans d'autres cas, cependant, ils sont eux aussi sociétisés, et se voient attribuer des droits et des devoirs bien définis, comme cela se produit généralement lorsque certains prêtres, pasteurs d'âmes ou mystagogues dotés des attributions de prêtres (les bonzes bouddhiques, par exemple) sont séparés de la communauté et chargés d'accomplir les obligations du culte*

*(que le bouddhisme des origines ne connaissait pas). []*

*La règle générale reste cependant la libre sociétisation occasionnelle, à la fois chez la plupart des mystagogues et prophètes et chez les prêtres des temples consacrés aux divinités particulières sociétisées en un panthéon. Tous trouvent leur assise matérielle dans des fondations et sont nourris par les dons de sacrifice et les cadeaux que leur apportent les laïcs chaque fois qu'ils ont besoin d'eux. On est encore loin d'une communauté de laïcs durable, et de ce que nous nous représentons comme une appartenance confessionnelle. L'individu n'est l'adepte d'un dieu qu'au sens où, par exemple, l'Italien est l'adepte d'un saint particulier. Il est vrai qu'il existe un malentendu grossier et tenace, dont il semble impossible de venir à bout : la plupart des Chinois, sinon tous les Chinois, seraient de confession bouddhique, sous prétexte qu'une grande*

*partie d'entre eux font dire des messes bouddhiques pour leurs morts, alors que l'école les a éduqués à l'éthique confucéenne, seule officiellement approuvée, qu'ils prennent conseil auprès de prêtres devins taoïstes avant de construire une maison et qu'ils portent le deuil de leurs parents morts selon le rite confucéen. Si l'on excepte ceux qui prennent part au culte du Dieu en permanence et ceux qui, le cas échéant, aspirent à faire durablement partie d'un cercle religieux étroit, il n'y a là que des laïcs occasionnels, des « compagnons de route » – si l'on peut employer ici, par analogie, l'expression technique moderne désignant ceux qui votent pour un parti sans faire partie de son organisation.*

*Bien entendu, cependant, cette situation ne répond pas, de façon générale, aux intérêts de ceux qui assurent le culte, ne serait-ce que d'un point de vue économique, et, par suite, à la longue, partout où c'est*

*possible, ces derniers cherchent à former des communautés, autrement dit des sociétisations durables de leurs adeptes, dotés de droits et de devoirs bien définis. La transformation du groupe des adeptes personnels du prophète en une communauté est, par conséquent, la forme normale qu'adopte la doctrine prophétique quand elle se quotidianise : celle-ci remplit dès lors une fonction dans une institution permanente. Les élèves ou les disciples du prophète deviennent les mystagogues, les maîtres, les prêtres ou les pasteurs d'âmes (ou tout cela à la fois) d'une sociétisation exclusivement placée au service de finalités religieuses : la communauté de laïcs. []*

*Le même résultat peut être obtenu à partir de prémisses différentes. Nous avons vu que les prêtres, dans le moment de transition entre la fonction de magiciens et celle de prêtres à proprement parler, étaient soit des lignées de prêtres possédant eux-mêmes*

*des seigneuries foncières, soit les prêtres domestiques et les prêtres de cour de seigneurs et de princes, soit des prêtres formés pour la pratique des sacrifices et organisés en un Stand, auquels les individus comme les groupements pouvaient avoir recours en cas de besoin, mais qui, le reste du temps, exerçaient éventuellement n'importe quelle activité qui ne soit pas contraire à leur statut de Stand. Dans aucun de ces cas, il n'existe de « communauté » à proprement parler, distincte des autres groupements. En revanche, une communauté peut se former quand une lignée de prêtres sacrificateurs parvient à organiser de façon exclusive les adeptes particuliers de son dieu en une communauté, et dans les cas – les plus fréquents – où un groupement politique est détruit, alors que ses membres restent des adeptes religieux du dieu du groupement et de ses prêtres, et perpétuent par là la communauté. []*

*Le premier de ces deux types se rencontre en Inde et en Asie antérieure, où existent quantités de stades intermédiaires, depuis la prophétie mystagogique ou exemplaire, ou encore les mouvements de réforme religieuse, jusqu'à l'organisation durable de communautés. Beaucoup de petits courants religieux hindous sont apparus au terme de processus de ce type. En revanche, le modèle de la transformation d'un groupement politique pourvu de prêtres en une communauté religieuse a d'abord été associé, à grande échelle, à la formation des empires universaux de l'Asie antérieure, notamment de l'empire perse. Les groupements politiques étaient détruits, la population désarmée, mais la position des corps de prêtres était quant à elle garantie, et assortie de certaines prérogatives politiques. De la même façon qu'un groupement de voisinage pouvait être transformé en communauté politique par la contrainte, afin de garantir des*

*intérêts fiscaux, la communauté religieuse était alors utilisée comme instrument de domestication des populations vaincues. C'est ainsi que, par décret, les rois de Perse, de Cyrus à Artaxerxès, firent du judaïsme une communauté religieuse reconnue par le pouvoir royal et dotée d'un centre théocratique, Jérusalem. Une victoire des Perses en Grèce aurait peut-être donné les mêmes chances à l'Apollon de Delphes et aux lignées de prêtres d'autres dieux, peut-être même aux prophètes orphiques. En Égypte, après la perte de l'indépendance politique, le clergé national développa une sorte d'organisation en « Église », la première du genre, semble-t-il, assortie de synodes. En Inde, en revanche, les communautés religieuses se constituèrent comme des communautés « exemplaires » au sens restreint que cette notion revêtait là-bas : tandis que se succédaient une multitude d'entités politiques éphémères, l'unité du Stand brahmanique et*

*les règles des ascètes se perpétuèrent ; c'est ainsi que les éthiques de la délivrance qui virent alors le jour purent se diffuser par delà les frontières politiques. En Iran, les prêtres de Zarathoustra parvinrent, au fil des siècles, à diffuser une organisation religieuse fermée, qui devint une « confession » politique sous les Sassanides (les Achéménides étaient seulement mazdanéens, et non zoroastriens[4], comme l'attestent les sources).*

### *5.2. La religiosité communautaire*

*Les relations entre pouvoir politique et communauté religieuse, qui fondent la notion de « confession », seront examinées plus loin dans la partie consacrée à l'analyse de la « domination ». Nous nous bornerons ici à un constat : la « religiosité de communauté » est un phénomène labile, qui peut revêtir différentes formes bien*

*distinctes. Nous ne ferons usage de ce terme que dans les cas où les laïcs 1. sont sociétisés dans une action communautaire durable, dont 2. ils influencent, d'une façon ou d'une autre, activement le cours. Un simple district administratif qui délimite les compétences des prêtres est une paroisse, mais non une communauté. Cependant, même la notion de paroisse fait défaut pour désigner une entité séparée de la communauté temporelle, politique ou économique, dans les religions de la Chine, de l'Inde ancienne, ainsi que, de façon générale, dans l'hindouisme. Les phratries grecques et les autres phratries de l'Antiquité, ainsi que les communautés de culte de ce genre, n'étaient pas des paroisses mais des groupements politiques ou des groupes d'un autre type, dont l'action communautaire était placée sous la protection d'un dieu. La paroisse du bouddhisme ancien, quant à elle, n'était qu'un district à l'intérieur duquel les moines*

*itinérants de passage étaient tenus de participer à des assemblées bimensuelles. La paroisse occidentale du Moyen Âge, les paroisses anglicane, luthérienne, orientale, chrétienne et islamique étaient, pour l'essentiel, des groupements passifs finançant une église et le territoire de compétence d'un prêtre. Dans ces religions, ces ensembles de laïcs ne possédaient pas, de façon générale, le caractère d'une communauté. Quelques vestiges de droits communautaires ont été maintenus dans certaines Églises chrétiennes orientales, parfois aussi dans l'Occident catholique, et dans le luthéranisme. En revanche, aussi bien le monachisme bouddhique ancien que les corps guerriers de l'islam ancien, le judaïsme et le christianisme ancien étaient des communautés, même si le degré de cohésion de ces sociétisations, que nous ne détaillerons pas encore ici, était très variable. []*

*Au demeurant, une certaine influence des laïcs dans les faits est compatible avec l'absence d'une organisation communautaire locale strictement réglée – dans l'islam, les laïcs ont une influence relativement importante, chez les chiites notamment, bien qu'elle ne soit pas assortie d'une garantie juridique : le shah ne convoque pas un prêtre sans s'assurer l'aval des laïcs locaux. La spécificité de toute « secte » – nous y reviendrons plus loin[5] –, au sens proprement technique du terme, en revanche, est de se fonder sur la sociétisation fermée de communautés locales particulières, qui en constitue la base. Il existe bien des stades intermédiaires entre ce modèle, représenté au sein du protestantisme par les baptistes et les « indépendants », puis par les « congrégationalistes », et, d'autre part, l'organisation typique de l'Église réformée, à laquelle il n'est possible d'appartenir, même lorsqu'elle se présente de fait comme une*

*organisation universelle, qu'en acceptant contractuellement d'entrer dans une communauté particulière. Nous reviendrons sur les problèmes posés par ce type de différences. []*

*Pour l'instant, notons que le développement de la religiosité de communauté proprement dite entraîne des conséquences importantes, et que l'une d'entre elles nous intéresse particulièrement : désormais, au sein de la communauté, la relation entre prêtres et laïcs revêt une importance décisive pour les effets pratiques de la religiosité. Plus l'organisation adopte le caractère spécifique d'une communauté, plus les prêtres dotés d'une position de pouvoir importante sont contraints de tenir compte des besoins des laïcs, dans l'intérêt de la préservation et de l'extension du groupe de leurs adeptes. À des degrés divers, il est vrai, les corps de prêtres de toute nature se trouvent dans une situation analogue. Ils sont souvent tenus de*

*répondre aux besoins des laïcs pour asseoir leur position de pouvoir. Cependant, les trois puissances actives dans le cercle des laïcs avec lesquels les prêtres doivent composer sont les suivantes : 1. la prophétie ; 2. le traditionalisme laïc ; 3. l'intellectualisme laïc. Face à ces trois puissances, celle de l'entreprise des prêtres, avec ses nécessités et ses tendances, joue également un rôle tout à fait décisif. Nous évoquerons d'abord ce dernier facteur, en lien avec le précédent.*

### *5.3. Prophétie et entreprise des prêtres*

*Le prophète éthique et exemplaire est le plus souvent lui-même un laïc et il fonde dans tous les cas sa position de pouvoir sur ses adeptes laïcs. Par le sens qui est le sien, toute prophétie dévalorise les éléments magiques de l'entreprise des prêtres, même si elle ne le fait pas toujours au même degré. Le Bouddha et ses semblables, tout comme*

*les prophètes israélites, ne se contentent pas d'exclure du groupe prophétique ceux qui ont reçu une formation de magicien et de devin (ils sont également qualifiés de « prophètes » dans les sources israélites), ils rejettent aussi la magie tout court, qu'ils tiennent pour inutile. Seule la relation à l'éternel, spécifiquement religieuse et dotée d'un sens, confère le salut. Pour les bouddhistes, c'est un péché mortel que de se vanter de posséder des compétences magiques[6]. L'existence en soi de telles compétences n'est au demeurant jamais remise en doute, y compris auprès des incroyants, par les prophètes indiens, ni par les prophètes israélites, ni par les apôtres chrétiens, ni par la tradition du christianisme ancien. En raison de ce rejet, ils se montrent cependant sceptiques devant toutes les entreprises des prêtres proprement dites, même si ce scepticisme est plus ou moins appuyé selon les cas. Le Dieu des prophètes*

*israélites ne veut pas de sacrifices par le feu, mais l'obéissance envers sa Loi. Pour le bouddhiste, le savoir védique et le rituel ne sont d'aucune utilité pour la délivrance, et l'honorable sacrifice du soma est une abomination pour l'Ahura Mazdâ des Gathas anciens. Il en résulte partout une tension entre les prophètes, leurs adeptes laïcs et les représentants de la tradition des prêtres ; que le prophète puisse remplir sa mission sans encombre ou soit appelé à devenir un martyre, c'est là une question de pouvoir – et parfois de politique extérieure, comme pour Israël. Zarathoustra s'appuie à la fois sur sa propre famille et sur des lignées de nobles et de princes pour combattre l'anti-prophète innommé, et il en va de même des prophètes indiens et de Mahomet, tandis que les prophètes israélites prennent appui sur le Stand moyen, bourgeois et paysan. Tous tirent cependant parti du prestige que les laïcs reconnaissent aux porteurs du*

*charisme prophétique, par opposition aux techniciens du culte quotidien : le caractère sacré de la révélation nouvelle s'oppose à celui de la tradition et, selon les succès rencontrés par la démagogie des uns et des autres, les prêtres peuvent conclure des compromis avec la nouvelle prophétie, recevoir sa doctrine ou surenchérir sur elle, l'écarter ou être eux-mêmes écartés.*

---

*1 Christian Bartholomae (Altiranisches Wörterbuch, 1904 ; Die Gatha's des Awesta. Zarathustras Verpredigten, 1905) traduisait « sodale » par « compagnon » (en allemand, Genosse) ; les sodales appartenaient aux communautés de prêtres.*

*2 Cf. supra, p. 126, note.*

*3 Cf. H&B, p. 334 : « Parmi les anciennes confessions d'intellectuels distingués, les jaina furent peut-être les premiers, et en tout cas les plus efficaces, à imposer l'organisation typiquement duelle des sectes*

*hindoues : un noyau constitué par une communauté de moines, et une communauté de laïcs (upasaka, adorateurs) placés sous leur autorité spirituelle. » Weber observe plus loin, à propos du bouddhisme ancien : « Le soutien matériel de ceux qui étaient en quête de délivrance et lui seul était en fin de compte le mérite et l'honneur suprême auquel pouvait accéder l'upasaka (le laïc "adorateur"). La seule punition que risquait de lui faire subir le moine était de refuser son aumône en retournant son gobelet de mendiant. Tous ceux qui se manifestaient en tant que tels étaient des upasaka. À l'origine, il n'existait aucune reconnaissance officielle de cette qualité. » [H&B, p. 363].*

*4 Le mazdéisme ou culte d'Ahura Mazdâ, dieu suprême du panthéon perse, fut antérieur au zoroastrisme proprement dit.*

*5 Cf. infra, p. 286 sq. et EP, p. 305 sq.*

*6 Cf. H&B, p. 392 : « Le bouddhisme ancien avait été, dans sa relation aux laïcs, au*

*moins partiellement, et peut-être même absolument hostile à la magie. En effet, le quatrième commandement auquel devaient obéir les moines, sous peine de commettre un péché mortel (quatrième vœu monastique), celui de ne pas se vanter de posséder des facultés suprahumaines, ne pouvait qu'exclure ou en tout cas dévaloriser la vision des moines comme pourvoyeurs de secours et thérapeutes magiques, même si on interprétait de façon très restrictive sa portée de principe. De la même façon, le bouddhisme ancien avait été hostile aux images, du moins partiellement. »*

## *VI. LE SAVOIR SACRÉ.*
## LA PRÉDICATION. LA CURE DES ÂMES

*6.1. Savoir sacré, canon, religion du Livre, p. 185 ; 6.2. Dogme et formation d'une communauté, p. 190 ; 6.3. Prédication et cure des âmes, p. 197.*

### *6.1. Savoir sacré, canon, religion du Livre*

*Dans tous les cas, cependant, les prêtres sont confrontés à l'obligation de fixer systématiquement la nouvelle doctrine victorieuse ou l'ancienne doctrine qui s'est maintenue contre les attaques prophétiques, de délimiter ce qui est considéré ou non comme sacré, et de l'imposer à la croyance des laïcs afin d'assurer leur propre domination. Ce n'est pas toujours le péril aigu*

*représenté par une prophétie directement hostile aux prêtres qui déclenche cette évolution. Celle-ci, en Inde surtout, s'était déjà manifestée à une époque très ancienne. Le simple intérêt que les prêtres ont à assurer leur propre position contre de possibles attaques et la nécessité de défendre, contre le scepticisme des laïcs, leurs pratiques éprouvées, peut entraîner des résultats semblables. Cependant, chaque fois que cette évolution se manifeste, elle a pour corrélat deux autres phénomènes : la production d'écrits canoniques et celle de dogmes. Les uns et les autres, notamment les seconds, à des degrés très divers. Les écrits canoniques contiennent les révélations et les traditions sacrées elles-mêmes ; les dogmes sont les doctrines élaborées par les prêtres pour définir le sens des unes et des autres. La révélation religieuse d'une prophétie ou, à l'inverse, une tradition de savoir sacré hérité peuvent être recueillies*

*sous la forme d'une tradition orale. Pendant de longs siècles, le savoir sacré brahmanique n'a été transmis que sous forme orale, tandis que la forme écrite était directement décriée – cette vision a durablement marqué la forme littéraire du savoir et elle a par ailleurs également conditionné les variations non négligeables des textes entre les différentes çakha (écoles). La raison en était que seuls les individus qualifiés, les deux-fois-nés[1], avaient le droit de posséder ce savoir. Le faire partager à ceux qui ne comptaient pas parmi les deux-fois-nés et en étaient exclus en raison de leur appartenance de caste (les sudra) était un grave sacrilège. À l'origine, l'art magique possédait partout ce caractère de savoir secret, préservé dans l'intérêt de la corporation. Partout, cependant, certaines composantes du savoir des magiciens ont pu faire l'objet d'un enseignement systématique, y compris chez les non-magiciens. Le fondement du*

*système d'éducation magique le plus ancien, partout répandu, est une hypothèse animiste : de la même façon que le magicien lui-même a besoin de renaître et de posséder une âme nouvelle pour pratiquer son art, l'héroïsme repose sur le charisme et doit par suite être éveillé, éprouvé, introduit dans le héros par des manipulations magiques ; le héros doit lui aussi renaître pour accéder à l'héroïsme. L'éducation charismatique en ce sens-là, avec ses noviciats, ses épreuves de courage, ses tortures, ses degrés d'initiation et de dignité, ses initiations des jeunes et ses prises d'armes, est une institution universelle, commune à toute socialisation guerrière, dont il subsiste presque partout des vestiges. Lorsque, par une transition progressive, les magiciens d'une corporation deviennent des prêtres, cette fonction extrêmement importante de l'éducation des laïcs n'est pas éliminée, et les prêtres aspirent partout à en conserver la maîtrise. Le*

*savoir secret en tant que tel disparaît cependant de plus en plus, et la doctrine des prêtres devient une tradition fixée par écrit, qu'ils interprètent en formulant des dogmes. Une telle religion du Livre devient dès lors le fondement d'un système d'éducation, non seulement pour les membres du corps des prêtres eux-mêmes, mais aussi et justement pour les laïcs.*

*La plupart des recueils canoniques sacrés, sinon la totalité d'entre eux, ont été composés contre des productions profanes ou sans validité religieuse, dans une lutte entre différents groupes en concurrence pour le pouvoir dans la communauté. En l'absence d'une telle lutte, ou lorsqu'elle ne menaçait pas le contenu de la tradition, la canonisation des écrits ne s'est souvent opérée que très progressivement. Ainsi, de façon caractéristique, le canon juif n'a été fixé qu'au synode de Jamnia (90 apr. J.-C.), peu après le déclin de l'État théocratique, et encore ne*

*l'a-t-il été que dans son principe – peut-être pour faire barrage à des prophéties apocalyptiques[2]. Les Veda n'ont apparemment été fixés que pour être opposés à l'hétérodoxie intellectuelle. Le canon chrétien l'a été, quant à lui, en raison du péril que la sotériologie intellectuelle des gnostiques faisait peser sur une religiosité fondée sur la piété des masses petites-bourgeoises. La sotériologie intellectuelle du bouddhisme ancien, à l'inverse, a été fixée dans le Canon pâli[3] parce qu'elle était mise en péril par la propagande du Mahayana, religion populaire de la délivrance. Les écrits classiques du confucianisme, tout comme la loi des prêtres d'Ezra, ont été octroyés par le pouvoir politique, mais, par suite, ils ne se sont pas vu reconnaître – ou seulement à une date tardive pour les seconds – la qualité proprement sacrée, une authentification qui est toujours l'œuvre des prêtres. Seul le Coran, ne serait-ce que pour cette raison, a*

*dû être rédigé sur l'ordre du calife et il a tout de suite été tenu pour sacré, parce que, aux yeux du semi-analphabète Mahomet, l'existence d'un livre sacré en tant que tel passait pour la marque du prestige d'une religion[4]. Ce phénomène était lié à des représentations de tabou très répandues, qui attribuaient une signification magique aux sources écrites ; des conceptions semblables furent en vigueur, bien avant la clôture du canon, au sujet de la Thora et des écrits prophétiques considérés comme authentiques, dont le contact « rendait les mains impures ». Ce processus ne nous intéresse pas ici dans le détail. Il ne nous importe pas davantage de savoir ce qui était retenu dans les écrits sacrés canonisés. La dignité magique des chanteurs détermina l'intégration dans le Veda, à côté des épopées héroïques, de chants comiques qui raillaient l'ivresse d'Indra, et de poèmes aux contenus les plus divers, de la même façon qu'un chant*

*d'amour fut retenu dans le canon de l'Ancien Testament ; l'importance accordée à toutes les déclarations personnelles des prophètes fut à l'origine de la reprise d'une lettre purement privée de Paul dans le Nouveau Testament[5], et, dans le Coran, de sourates manifestement liées à des querelles de famille du Prophète, on ne peut plus humaines. La clôture d'un canon est généralement justifiée par la théorie qui veut que seule telle ou telle époque passée ait reçu la bénédiction du charisme prophétique : ainsi, d'après la théorie rabbinique, l'époque qui s'étendit de Moïse à Alexandre ; d'après la doctrine romaine, l'époque des apôtres et elle seule. De façon générale, ces théories sont une expression juste de la conscience d'un conflit entre les systèmes prophétiques et les systèmes des prêtres. Un prophète systématise, au sens où il unifie la relation de l'homme au monde à partir de positions de valeur ultimes elles-mêmes unifiées. Les corps de*

*prêtres systématisent le contenu de la prophétie ou des traditions sacrées dans le sens de l'organisation d'une casuistique rationnelle et d'une adaptation aux habitudes de pensée et de vie de leur propre couche sociale et des laïcs que celle-ci domine.*

*Ce qui importe, en pratique, lorsqu'une religiosité se développe en une religion du Livre – au sens plein du terme, lorsqu'elle est attachée à un canon considéré comme sacré, ou dans un sens affaibli, lorsque des normes sacrées fixées par écrit font autorité, par exemple le Livre des Morts égyptien –, c'est le fait que l'enseignement des prêtres dépasse le stade premier, purement charismatique, pour évoluer dans le sens d'une formation lettrée. Plus les textes écrits deviennent importants, y compris pour la gestion des affaires purement temporelles, plus ces dernières adoptent, par conséquent, le caractère d'une administration bureaucratique, qui procède conformément à des*

*règlements et à des actes, plus l'éducation, y compris celle des fonctionnaires temporels et des lettrés, passe aux mains des corps de prêtres dotés de la compétence d'écriture, quand ceux-ci n'occupent pas eux-mêmes – comme dans les chancelleries du Moyen Âge – les postes supposant le recours à des procédures écrites. Le degré de probabilité de chacun de ces deux phénomènes dépend à la fois du degré de bureaucratisation de l'administration et de la mesure dans laquelle d'autres couches, en particulier la noblesse guerrière, développent et prennent en main leur propre système d'éducation. Nous reviendrons plus loin sur une des conséquences qui peuvent en résulter, la coexistence de plusieurs systèmes d'éducation, ainsi que sur les cas où le système d'éducation purement sacerdotal disparaît entièrement ou ne se développe pas, en raison de l'absence de pouvoir des*

*prêtres, de l'inexistence d'une prophétie ou de celle d'une religion du Livre.*

### *6.2. Dogme et formation d'une communauté*

*Pour le développement du contenu spécifique de la doctrine des prêtres, la formation d'une communauté religieuse n'est pas l'unique facteur favorable, mais à coup sûr le plus puissant. C'est elle qui confère aux dogmes leur importance spécifique. Avec elle se manifeste en effet le besoin déterminant de marquer des limites par rapport à des doctrines étrangères concurrentes et de conserver la suprématie par la propagande : d'où l'importance de la doctrine et de ses distinctions. Cette importance peut il est vrai être considérablement renforcée par des motifs extra-religieux. Si Charlemagne insista pour que l'Église franque conservât le filioque – l'une des causes de la*

*séparation des Églises d'Orient et d'Occident*[6] *– et s'il rejeta le canon favorable aux images, ce fut pour des raisons politiques, afin de contrer la suprématie de l'Église byzantine. Si des formules dogmatiques totalement incompréhensibles purent trouver des adeptes, comme la doctrine monophysitique*[7]*, accueillie, en Orient et en Égypte, par de larges masses de fidèles, c'est parce qu'elle fut regardée comme l'expression d'un nationalisme séparatiste anti-impérial et anti-grec ; plus tard, de la même façon, l'Église copte monophysitique préféra la souveraineté des Arabes à celle des Romains. On pourrait citer bien d'autres exemples. []*

*En règle générale, cependant, le rôle décisif attribué aux marques distinctives et aux doctrines spécifiques tient, pour l'essentiel, aux intérêts des prêtres : leur lutte contre l'indifférentisme, profondément honni, leur réaction à la menace de voir*

*faiblir la ferveur de leurs adeptes, l'importance qu'ils accordent à la profession de foi dans leur propre obédience et leur volonté de rendre difficile le passage à d'autres cultes. De ce point de vue, les tatouages à destination magique des groupements totémiques ou guerriers ont valeur de modèle. Les peintures qui permettent de distinguer entre elles les sectes hindoues sont formellement très proches de ce modèle*[8]*. Dans l'Ancien Testament, le maintien de la circoncision et du tabou du sabbat est présenté à plusieurs reprises comme un moyen de se distinguer des autres peuples ; tel fut en tout cas l'effet produit, avec un retentissement inouï. Le choix de fixer le jour férié des chrétiens le jour du dieu du Soleil fut peut-être déterminé en partie par la reprise du mythe sotériologique des doctrines mystagogiques de la délivrance, à l'œuvre dans la religion du Soleil d'Asie antérieure ; il eut en tout cas pour effet de démarquer*

*nettement les chrétiens des juifs. Si Mahomet déplaça le jour hebdomadaire de culte au vendredi, après avoir échoué à gagner les juifs, ce choix fut peut-être conditionné avant tout par le désir de se distinguer d'eux, tandis que son interdit absolu du vin présente trop d'analogies, à l'époque ancienne et moderne, depuis les Rékabites[9] et les combattants de Dieu, pour avoir nécessairement été conditionné, comme on l'a cru, par le besoin de dresser une barrière contre les prêtres chrétiens, soumis quant à eux à la nécessité de boire du vin (à la communion). []*

*Conformément au caractère de la prophétie exemplaire, les doctrines distinctives, en Inde, présentent bien davantage un caractère purement pratique et éthique, ou encore un caractère rituel, lié à leur affinité interne avec la mystagogie. Les dix points tristement célèbres qui entraînèrent la grande scission interne du bouddhisme, au*

*concile de Vaisâlî, ne concernaient que des questions relatives à la règle monastique, y compris des points qui étaient à l'évidence des points de détail, et sur lesquels l'accent n'était mis que dans l'objectif de fonder une organisation séparée, le Mahayana[10]. Les religions asiatiques ne connaissent presque pas de distinction fondée sur le dogme. Le Bouddha proclame il est vrai sa quadruple vérité, relative aux grandes illusions, pour fonder la doctrine pratique de la délivrance par le noble sentier à huit branches. Mais la saisie de ces vérités dans leurs conséquences pratiques est le but du travail de délivrance ; ce n'est pas à proprement parler un dogme au sens occidental. Il en va de même de la majorité des prophéties indiennes anciennes. Tandis que, dans la communauté chrétienne, l'un des tout premiers dogmes vraiment contraignants fut, de façon caractéristique, celui qui énonçait que Dieu avait créé le monde à partir du néant, autrement*

*dit celui qui établissait l'existence d'un Dieu supramondain pour faire pièce à la spéculation des intellectuels gnostiques[11], les spéculations cosmologiques et les autres spéculations métaphysiques restèrent, en Inde, l'affaire des écoles philosophiques ; vis-à-vis de l'orthodoxie, leur latitude n'était certes pas infinie, mais malgré tout importante. []*

*En Chine, l'éthique confucéenne rejetait absolument la soumission à des dogmes métaphysiques, parce qu'il ne fallait pas toucher à la magie ni à la croyance aux esprits, dans l'intérêt de la préservation du culte des ancêtres : celui-ci était le fondement de l'obéissance à l'égard du régime patrimonial-bureaucratique (cette raison était expressément invoquée). []*

*Le degré de prolifération des dogmes à proprement parler est également très variable à l'intérieur de la prophétie éthique et de sa religiosité de communauté. L'islam ancien se contentait d'une profession de foi*

*en Dieu et dans le Prophète, et de quelques rares grands commandements rituels pratiques : c'étaient là les seules conditions de l'appartenance à cette religion. Cependant, plus une religion est portée par une communauté, par des prêtres ou des enseignants de la communauté, plus les distinctions dogmatiques de type pratique et théorique prennent de l'importance. Ce fut le cas dans le zoroastrisme tardif, chez les juifs et chez les chrétiens. La doctrine de foi du judaïsme, cependant, partage avec celle de l'islam la propriété d'être tellement simple qu'elle ne laisse qu'exceptionnellement prise à des querelles dogmatiques. Seules la doctrine de la grâce et, pour le reste, des questions de morale pratique, des questions rituelles et juridiques peuvent, dans le judaïsme comme dans l'islam, donner matière à conflit. Ce trait est plus accusé encore dans le zoroastrisme. Les chrétiens, en revanche, développèrent une dogmatique de*

*grande ampleur, strictement contraignante et rationalisée de manière systématique ; elle avait trait aux questions de cosmologie et, d'autre part, au mythe sotériologique (la christologie) et au pouvoir des prêtres (les sacrements) ; elle fut d'abord cultivée dans la partie grecque de l'empire. À l'inverse, au Moyen Âge, elle joua un rôle beaucoup plus grand en Occident que dans les Églises d'Orient ; dans les deux cas, l'activité dogmatique se renforça surtout pendant les périodes où l'organisation des prêtres était forte et possédait un degré élevé d'autonomie par rapport aux pouvoirs politiques. []*

*Mais surtout, cette tendance à la production massive de dogmes et le degré de développement qui fut le sien dans l'Antiquité s'expliquent par l'existence spécifique d'un intellectualisme issu de la culture grecque, par les présupposés métaphysiques et les tensions spécifiques induits par le culte*

*du Christ, par la nécessité d'une confrontation avec la couche cultivée qui était restée dans un premier temps à l'écart de la communauté chrétienne, d'un côté, et, de l'autre, par la position sociale spécifique des Églises chrétiennes et par les liens que cette forme de religiosité entretenait avec des communautés de laïcs fortement petits-bourgeois, dont les évêques devaient prendre en compte la position ; par le fait, enfin, que cette spécificité entraîna un rejet méfiant du pur intellectualisme, contrairement à ce qui se produisit dans les religions asiatiques. Avec la destruction de l'?Ελληνικ? παιδε?α[12] par des moines principalement issus, en Orient, de cercles petits-bourgeois non hellénisés, c'en fut fait de la constitution rationnelle de dogmes dans l'Église d'Orient. []*

*À côté de ce facteur, la forme d'organisation des communautés religieuses joua également un rôle : à supposer que la*

*doctrine de la délivrance en ait réclamé une, l'absence totale et délibérée de toute organisation hiérarchique dans le bouddhisme ancien aurait entravé toute possibilité d'accord sur une dogmatique rationnelle à la manière chrétienne. En effet, pour que l'unité de la communauté ne soit pas mise en péril par le travail de pensée des prêtres et par son concurrent, le rationalisme des laïcs, éveillé par l'enseignement des prêtres*[13]*, on postule en général l'existence d'une instance qui décide de l'orthodoxie d'une doctrine. Au cours d'une longue évolution que nous ne détaillerons pas ici, la communauté romaine créa la fonction d'évêque et la déclara infaillible, dans l'espoir que Dieu ne laisse pas sombrer dans la folie la communauté religieuse de la capitale du monde. Ce fut le seul cas où fut adoptée cette solution conséquente ; son présupposé est que, dans les cas où il faut trancher sur des points de doctrine, les porteurs de la charge d'évêque*

*possèdent l'inspiration. Pour des raisons différentes, sur lesquelles nous reviendrons plus loin, l'islam, comme l'Église d'Orient – le premier en se fondant sur la confiance du Prophète dans l'impossibilité que Dieu pût laisser la communauté des croyants s'accorder sur une erreur, la seconde en prenant appui sur la pratique de l'Église ancienne – s'en tinrent au principe du « consensus » des porteurs désignés de l'organisation de la doctrine ecclésiastique, les prêtres ou plutôt les théologiens, selon les cas, comme condition de la validité d'une vérité dogmatique ; ils firent ainsi obstacle à la prolifération des dogmes. Le Dalai Lama, quant à lui, détient il est vrai un pouvoir sur l'organisation de l'Église, en plus de son pouvoir politique, mais non une fonction doctrinale à proprement parler, étant donné le caractère magique et ritualiste de la religiosité. Le pouvoir d'excommunication des gourous hindous est employé*

*pour des raisons analogues, et non pour des motifs de dogme.*

### *6.3. Prédication et cure des âmes*

*Le travail accompli par les prêtres pour systématiser la doctrine sacrée a pour but de préserver continuellement leur gagne-pain en intégrant les composantes nouvelles de leur pratique professionnelle, opposée à celle des magiciens. Dans la religion de la communauté éthique, la prédication se constitue comme quelque chose d'entièrement nouveau, de la même façon que la cure des âmes rationnelle se distingue fondamentalement du secours apporté par les magiciens en cas de détresse.*

*La prédication, autrement dit, au sens propre du terme, l'enseignement délivré collectivement sur des sujets religieux et éthiques, constitue normalement une spécificité de la prophétie et de la religion*

*prophétique. Lorsqu'elle apparaît en dehors de cette dernière, elle en est une imitation. En règle générale, son importance diminue dès que la religion révélée se quotidianise et se transforme en une entreprise de prêtres ; elle est inversement proportionnelle à celle des composantes magiques de la religiosité. Pour autant que les laïcs aient été pris en considération, le bouddhisme n'était à l'origine que prédication ; dans les religions chrétiennes, son importance est d'autant plus grande que les composantes magiques et sacramentelles ont été éliminées : surtout, par conséquent, au sein du protestantisme, où la notion de prédicateur s'est entièrement substituée à celle de prêtre*[14].

*La cure des âmes, le soin religieux apporté aux individus, est également, sous sa forme rationnelle et systématique, un produit des religions prophétiques révélées. Elle trouve sa source dans les oracles et dans la pratique qui veut que l'on consulte*

*un magicien lorsque la maladie ou d'autres coups du sort suggèrent qu'un péché magique a été commis, et qu'on se demande comment apaiser l'esprit, le démon ou le Dieu dont on a provoqué la colère. Telle est également la source de la « confession ». À l'origine, elle n'avait absolument rien à voir avec une action « éthique » exercée sur la conduite de vie. Cette dimension n'apparaît qu'avec la religiosité éthique, et surtout avec la prophétie. Là encore, la cure des âmes peut alors revêtir différentes formes. Quand elle consiste à dispenser des grâces charismatiques, elle est intimement proche des manipulations magiques. Cependant, elle peut aussi impliquer que, dans un cas litigieux, on instruise un individu des devoirs religieux qui sont concrètement les siens. Enfin, en un certain sens, elle peut adopter une forme intermédiaire, lorsqu'elle revient à dispenser une consolation religieuse*

*individuelle dans la détresse intérieure ou extérieure.*

*Prédication et cure des âmes se distinguent dans leur degré d'influence sur la conduite de vie. Les moments où la prédication se déploie le plus puissamment sont les époques d'émoi prophétique. Le charisme de la parole est individuel et, ne serait-ce que pour cette raison, l'importance de la prédication décroît considérablement dans la pratique quotidienne, jusqu'à n'exercer absolument aucun effet sur la conduite de vie. La cure des âmes, en revanche, sous toutes ses formes, est l'instrument de puissance spécifique des prêtres par rapport à la vie quotidienne, justement, et elle influence d'autant plus fortement la conduite de vie que la religion possède un caractère éthique. Le pouvoir des religions éthiques sur les masses, notamment, s'accroît au fur et à mesure que la cure des âmes se développe. Lorsque sa puissance est inentamée, le*

*prêtre, en tant que professionnel de la divination, dans les religions magiques (Chine), ou de la cure des âmes, comme dans le cas qui nous occupe, est consulté dans toutes les situations de la vie, aussi bien à titre privé que par les fonctionnaires de tel ou tel groupement. Par leurs conseils, les rabbins juifs, les confesseurs catholiques, les pasteurs d'âmes piétistes et les directeurs de l'âme[15] de la Contre-Réforme, pour ce qui est du christianisme, les brahmanes remplissant dans les cours la fonction de purohita, les gourous et gosain[16] de l'hindouisme, les muftis et sheiks derviches de l'islam, influencent continuellement et souvent de manière tout à fait décisive la conduite de vie quotidienne des laïcs et l'attitude des détenteurs du pouvoir politique. La conduite de vie privée fut notamment infléchie lorsqu'un corps de prêtres opéra la jonction entre une casuistique éthique et un système rationnel de pénitences imposées par*

*l'Église : ce fut le cas, sur un mode virtuose, de l'Église d'Occident, formée à la casuistique juridique romaine. C'est, de plus, principalement en vertu de ces missions pratiques de prédication et de cure des âmes que les prêtres poursuivent la systématisation de leur travail casuistique sur les commandements éthiques et les vérités de foi, et sont tout simplement contraints de prendre position sur les innombrables problèmes concrets auxquels la révélation elle-même n'apporte pas de réponse tranchée. Ce sont encore ces missions qui entraînent la quotidianisation du contenu des exigences prophétiques dans des prescriptions particulières. Celles-ci présentent, d'une part, un caractère casuistique et, à ce titre, plus rationnel (que celui que l'éthique prophétique), mais, d'autre part, elles impliquent la perte de l'unité interne que le prophète avait introduite dans l'éthique, en faisant dériver le devoir d'une relation*

*spéciquement « dotée de sens » avec Dieu : celle que lui-même entretenait et en vertu de laquelle il ne s'interrogeait pas sur les modalités extérieures de tel ou tel acte, mais sur la signification de ce dernier pour la relation à Dieu dans son ensemble. La pratique des prêtres a besoin de règlements positifs et d'une casuistique à l'usage des laïcs ; il s'ensuit que le rôle joué par l'éthique de la disposition d'esprit dans le caractère de la religiosité est inévitablement porté à se restreindre*[17].

*En soi, on peut comprendre que les règlements à contenu positif de l'éthique prophétique et de l'éthique des prêtres, qui transforme la précédente dans le sens d'une casuistique, doivent nécessairement tirer leur matériau, en fin de compte, des problèmes sur lesquels, dans la cure des âmes, les coutumes, les conventions et les nécessités pratiques de l'environnement laïc qui les entoure les amènent à trancher. Par*

*suite, plus un corps de prêtres aspire à réglementer la pratique de vie, y compris celle des laïcs, en fonction de la volonté divine, et, surtout, à fonder son pouvoir et ses revenus sur une telle réglementation, plus il doit s'adapter au cercle de représentations traditionnelles des laïcs dans la forme qu'il donne à sa doctrine et à son action. C'est tout particulièrement le cas lorsqu'il n'a pas existé de démagogie prophétique pour soustraire la foi des masses à son attachement à la tradition, lequel obéit à des motivations magiques. Plus les grandes masses font l'objet de la prise d'influence des prêtres et deviennent le soutien de leur pouvoir, plus le travail de systématisation opéré par ces derniers doit porter, justement, sur les formes les plus traditionnelles de représentations et de pratiques religieuses, autrement dit sur les formes magiques. C'est ainsi qu'en Égypte, le culte animiste des animaux se vit conférer une place de plus en plus*

*centrale au fur et à mesure que les ambitions de pouvoir des prêtres se développèrent. La formation des prêtres égyptiens à la pensée proprement systématique connut ainsi un renforcement par rapport à la période ancienne. []*

*De la même façon, en Inde, la systématisation du culte se développa lorsque le brahmane, le maître de cérémonie du sacrifice, doté d'une instruction, évinça le hotar, le chanteur charismatique sacré. L'Atharva Veda, comme composition littéraire, est beaucoup moins ancien que le Rig Veda, et les Brâhmana sont quant à elles nettement plus tardives. Cependant, le matériau religieux systématisé dans l'Atharva Veda est d'origine beaucoup plus ancienne que le rituel des cultes védiques distingués et que les autres composantes des Vedas les plus anciens ; il relève bien davantage que ces derniers du pur rituel magique, et ce processus de popularisation[18] et en même temps de*

*magicisation[19] d'une religiosité systématisée par des prêtres s'est encore poursuivi dans les Brâhmanas. Les cultes védiques anciens sont justement – comme le souligne Oldenberg – des cultes de possédants, alors que le rituel magique est un ancien culte de masse[20]. Il en va au demeurant de même des prophéties. Par rapport au bouddhisme ancien, parvenu aux hauteurs les plus sublimes de la contemplation intellectuelle distinguée, la religiosité du Mahayana est une forme de popularisation, qui se rapprocha de plus en plus de la pure magie ou en tout cas du ritualisme des sacrements. Il en alla de même de la doctrine de Zarathoustra, de celle de Lao Tseu et de celle des réformistes religieux hindous, dans une large mesure aussi de la doctrine de Mahomet, dès que leur foi devint une religion de laïcs. Le Zend-Avesta lui-même apporta sa caution au culte d'Haoma, expressément et tout spécialement combattu par Zarathoustra, en le*

*dépouillant peut-être seulement de quelques unes des composantes bacchiques honnies par ce dernier*[21]*. L'hindouisme manifesta en permanence la tendance à glisser de plus en plus vers la magie ou, du moins, vers une sotériologie de sacrements semi-magique. La propagande de l'islam en Afrique se fonda principalement sur la couche inférieure de magie massive rejetée par l'islam ancien, qui lui permit de prendre de court toutes les autres formes de religiosité. []*

*Ce processus généralement interprété comme une « décadence » ou une « fossilisation » des prophéties est presque inévitable. Il est vrai, en effet, que le prophète lui-même, en règle générale, est un démagogue despotique à l'égard des laïcs, qui cherche à substituer à la grâce ritualiste traditionnellement accordée par les prêtres une systématisation allant dans le sens d'une éthique de la disposition d'esprit.*

*Cependant, son accréditation auprès des laïcs se fonde généralement sur la possession d'un charisme, ce qui signifie dans la plupart des cas : sur le fait qu'il est magicien, à ceci près que c'est un magicien beaucoup plus grand et beaucoup plus puissant que les autres. Il possède un pouvoir sur les démons et même sur la mort comme il n'en avait encore jamais existé, il réveille les morts, il est peut-être lui-même ressuscité d'entre les morts et il fait encore d'autres choses que même les magiciens ne savent pas faire. Lui-même se refuse peut-être à admettre pareilles croyances, mais elles n'en existent pas moins. Après sa mort se développe en effet quelque chose qui le dépasse. Pour survivre d'une façon ou d'une autre auprès de larges couches de laïcs, il doit devenir lui-même un objet de culte, autrement dit l'incarnation d'un Dieu ; dans d'autres cas, les besoins des laïcs assurent au moins la survie de sa doctrine sous la*

*forme qui leur convient le mieux, par la voie d'une sélection.*

*Ces deux modes d'influence, le pouvoir du charisme prophétique et les coutumes persistantes de la masse, produisent à bien des égards des effets opposés sur le travail de systématisation des prêtres. Cependant, même si l'on fait abstraction de la prophétie, presque toujours issue de cercles de laïcs ou prenant appui sur eux, il n'existe pas exclusivement des pouvoirs traditionalistes parmi les laïcs. À côté de ces derniers, le rationalisme des laïcs représente un pouvoir avec lequel les prêtres doivent composer. Ses porteurs peuvent être différentes couches sociales.*

---

*1 Sur ce point, voir H&B, « La position du Veda dans l'hindouisme », p. 106 sq. Le sacrement de l'upanayana, réservé aux membres des trois varna supérieurs, seuls qualifiés à le recevoir, est assimilé à une*

*seconde naissance faisant de ceux-ci des « deux-fois-nés ».*

*2 Selon MWG I/22-2, l'existence d'un « synode de Jamnia » n'est pas attestée, et pas davantage la datation qu'en propose Weber. Après la destruction du Temple de Jérusalem (70 apr. J.-C.), cette ville fut cependant le haut-lieu de la science rabbinique, où furent fixés des points de doctrine et où les textes à utiliser dans les cultes furent sélectionnés.*

*3 Le Canon pâli est le Tripitaka.*

*4 Selon MWG I/22-2 (p. 206, note 74), Weber reprend ici à son compte les sources relatant que Mahomet ne savait pas lire. Pour l'historien arabe Al-Tabari, par exemple, auteur de l'Histoire des prophètes et des rois, la révélation avait été apportée à Mahomet par l'ange Gabriel, qui lui avait ordonné de « réciter » (ou de « lire », selon les traductions) ; seul un miracle pouvait expliquer qu'il ait composé le Coran, dont le*

*texte ne fut au demeurant fixé qu'après sa mort.*

*5 Il s'agit de l'Épître à Philémon.*

*6 C'est au Concile de Nicée (325 apr. J.-C.) que fut composé le « Credo » chrétien et qu'y fut ajoutée une mention relative à l'Esprit Saint (qui « procède du Père et du Fils » [filioque]) : ce point fut invoqué plus tard comme point de désaccord décisif dans la séparation des Églises chrétiennes, les orthodoxes refusant le filioque, tandis que l'Église de Charlemagne le conserva.*

*7 La doctrine monophysitique, adoptée notamment par les coptes, les chrétiens d'Égypte, postule « l'unité de la nature » du Christ, entièrement divin et non divin et humain à la fois.*

*8 Weber n'évoque pas cette pratique dans Hindouisme et Bouddhisme.*

*9 Cf. Jérémie 35 : les Rékabites sont une tribu qui ne boit pas de vin et ne pratique pas l'agriculture (« Nous avons obéi à toutes*

*les instructions que notre ancêtre Yonadav, fils de Rékav, nous a laissées : nous n'avons jamais bu de vin, ni nous-mêmes, ni nos femmes, ni nos fils, ni nos filles ; nous n'avons pas construit de maisons pour nous y installer, nous n'avons acquis ni vergers, ni champs, ni semences ; nous logeons sous des tentes »). Selon MWG 1/22-2, le parallèle entre le mode de vie des Rékabites et celui des fidèles de Mahomet se retrouve non seulement dans Le Judaïsme antique de Weber, mais aussi chez d'autres auteurs de la même époque, par exemple Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Alttestamentliche Untersuchungen, 1906.*

*10 Cf. H&B, p. 365 et 401.*

*11 La doctrine de la creatio ex nihilo, ou de la création du monde par Dieu à partir du néant, fut développée par des théologiens chrétiens dans la deuxième moitié du II^e^ siècle en réaction contre les doctrines gnostiques affirmant que le monde matériel*

*n'avait pas été créé par Dieu mais par un démiurge inférieur (cf. MWG I/22-2, p. 211, note 89).*

*12 « L'éducation grecque ».*

*13 Cette idée revient fréquemment sous la plume de Weber, qui postule la succession de trois temps : la pensée religieuse est antérieure à l'intellectualisme laïc, qui n'est qu'un produit dérivé de la précédente ; mais celle-ci, en retour, se construit ensuite par la confrontation avec les philosophies non religieuses (cf. supra, p. 173 : « La problématique religieuse des prophètes et des prêtres est le sein maternel qui nourrit la philosophie sans prêtres, lorsque celle-ci peut se développer ; ce n'est que dans un second temps que la religion doit se confronter à cette philosophie, qui est l'une des composantes très importantes de l'évolution des religions »).*

*14 Cf. EP, p. 334, note 3 : « Les révolutions charismatiques des sectateurs (tels*

*George Fox et ses semblables), dans les communautés, débutaient toujours par une lutte contre le prébendier en charge, assimilé à un "mercenaire", et pour le principe apostolique de la prédication libre et gratuite de fidèles touchés par l'esprit. »*

*15 Weber emploie le terme en français, comme un synonyme de « gourou ».*

*16 Le gosain est un titre de maître.*

*17 Dans L'Éthique protestante, Weber insistait déjà sur le rôle de la cure des âmes comme lieu de confrontation entre le dogme théologique et les pratiques des laïcs : la cure des âmes peut infléchir ces dernières en conformité avec le dogme, mais elle peut également faire prendre conscience aux ministres du culte des limites de l'acceptabilité d'un dogme et des conséquences qu'il peut entraîner hors du cercle des théologiens. C'est le cas du dogme de la prédestination, dont la cure des âmes fait ressortir le caractère intolérablement angoissant :*

*« Dès que la question du salut individuel se posait, il était en tout cas impossible de s'en tenir à la conception de Calvin, jamais officiellement abandonnée dans la doctrine orthodoxe, du moins en principe, selon laquelle la certitude personnelle d'une foi inébranlable attestait l'action de la grâce en l'homme. La pratique de la cure des âmes, en particulier, qui confrontait directement les pasteurs avec les tourments engendrés par ce dogme, ne pouvait s'en satisfaire. Elle s'accommodait de ces difficultés de différentes manières. Quand la doctrine de la prédestination n'était pas réinterprétée, adoucie et en définitive abandonnée, deux types de conseils caractéristiques et complémentaires étaient délivrés dans la cure des âmes. » [EP, p. 179-180].*

*18 Weber emploie ici le terme de « Popularisierung », au sens d'un infléchissement vers les pratiques de culte considérées comme « populaires », mais il*

*l'utilise également ailleurs comme un simple synonyme de « vulgarisation » (voir par exemple ES I, p. 27).*

*19 Nous avons ici traduit par le néologisme « magicisation » (au sens de l'infléchissement dans un sens magique) le terme de Magisierung : il s'agit également d'un néologisme pour Weber, et on n'en trouve pas d'autre occurrence dans son œuvre.*

*20 Hermann Oldenberg (Die Religion des Veda, 1894) insistait sur les fortes dépenses nécessaires pour l'accomplissement des sacrifices védiques, par opposition au caractère plus « démocratique » des pratiques magiques. Weber reprend par exemple cette observation dans Hindouisme et Bouddhisme, à propos du culte phallique du linga : « Ce culte reconnu comme orthodoxe était particulièrement adapté aux masses, en raison de son coût, le plus faible qui soit : de l'eau et des fleurs suffisaient pour les cérémonies normales. » [H&B, p. 478]*

*[21] L’Avesta est le livre sacré du parsisme.*

## *VII. STÄNDE, CLASSES ET RELIGION*

*7.1. La religiosité de la paysannerie, p. 205 ; 7.2. Ancrage urbain de la religiosité chrétienne ancienne, p. 211 ; 7.3. Noblesse et religiosité. Le chevalier soldat de la foi, p. 215 ; 7.4. Bureaucratie et religiosité, p. 222 ; 7.5. Multiplicité des formes de religiosité « bourgeoises », p. 224 ; 7.6. Rationalisme économique et rationalisme de l'éthique religieuse, p. 228 ; 7.7. Attitude religieuse atypique de la petite bourgeoisie ; religiosité des artisans, p. 231 ; 7.8. La religiosité éthique de la délivrance des couches les plus négativement privilégiées, p. 237 ; 7.9. La religiosité de la délivrance : déterminations de classe et déterminations de Stand, p. 242 ; 7.10. Religiosité des parias juifs et hindous. Ressentiment, p. 253 ; 7.11. La marque des couches intellectuelles dans les*

*religions, p. 266 ; 7.12. L'intellectualisme petit-bourgeois dans le judaïsme et le christianisme ancien, p. 278 ; 7.13. Intellectualisme distingué et intellectualisme plébéien, intellectualisme paria et religiosité de secte, p. 286 ; 7.14. La constitution de communautés « éclairées » d'un point de vue religieux en Europe occidentale, p. 293.*

## *7.1. La religiosité de la paysannerie*

*Le sort du paysan est si fortement lié à la nature, si dépendant de processus organiques et d'événements naturels et en soi si peu orienté vers la systématisation rationnelle, y compris d'un point de vue économique, qu'il ne devient généralement l'un des porteurs d'une religiosité que dans les cas où il est menacé d'esclavage ou de prolétarisation par des puissances intérieures (fiscales ou seigneuriales) ou extérieures (politiques)*[1]*. Cela vaut pour la*

*religion israélite ancienne, qui connut aussi bien l'une que l'autre, la menace extérieure, d'abord, puis le conflit avec les puissances seigneuriales foncières – installées dans les villes, comme toujours dans l'Antiquité. Les documents les plus anciens, en particulier le chant de Déborah[2], montrent que le combat des cojurés, pour l'essentiel paysans, dont le groupement peut être comparé, par exemple, à celui des Aitôliens[3], des Samnites[4] ou des Suisses – la grande route de commerce qui traversait le pays, de l'Égypte à l'Euphrate, instaura une situation rappelant le caractère « d'État de passage » de la Suisse (économie monétaire précoce et contact des cultures) – était dirigé contre les seigneurs fonciers philistins et cananéens, établis dans les villes, des chevaliers qui se battaient depuis des chars de fer, des « guerriers formés depuis la jeunesse » (comme il est dit de Goliath[5]), qui tentaient d'imposer des taxes aux paysans des flancs*

*de collines où « coulent le lait et le miel[6] ». Cette configuration fut d'une grande portée : ce combat, tout comme l'unification des Stände et l'expansion qui marquèrent la période mosaïque, fut toujours mené sous la conduite de sauveurs de la religion de Jahwé (mochia', Messie, comme on appelle Gédéon et les siens, dits les « chevaliers[7] »). Cette relation introduisit dans l'ancienne piété paysanne une pragmatique religieuse qui dépassait le niveau des cultes paysans en usage par ailleurs. []*

*Le culte de Jahwé, associé aux lois sociales mosaïques, ne devint définitivement une religion éthique à proprement parler que dans le cadre de la polis de Jérusalem. Il est vrai que là encore, comme en témoigne l'impact social de la prophétie, il ne put le devenir qu'avec la contribution du moralisme social de la bourgeoisie foncière, dirigé contre les grands propriétaires terriens et les possédants établis dans les villes, et en*

*invoquant les conditions sociales de l'équilibre entre les Stände prôné par Moïse. Cependant, en tout cas, la religiosité prophétique n'est pas spécifiquement marquée par une influence paysanne. Le moralisme du premier et seul théologien de la littérature grecque officielle, Hésiode, s'explique en partie aussi par un destin typique de plébéien*[8]*. Lui non plus n'était certainement pas un « paysan » typique. Plus l'évolution d'une culture adopte une orientation paysanne, comme ce fut le cas en Occident avec Rome, en Extrême-Orient avec l'Inde, en Asie antérieure avec l'Égypte, plus ce facteur de population pèse dans la balance pour la faire pencher du côté du traditionnel et plus la religiosité, en tout cas la religiosité populaire, est privée de rationalisation éthique. Dans l'évolution ultérieure du judaïsme et du christianisme, là encore, les paysans ne sont pas les porteurs de courants éthiques de type rationnel : soit ils ne le*

*sont pas du tout ; soit ils remplissent à cet égard une fonction directement négative, comme dans le judaïsme ; soit ils ne le sont que par exception et, dans ce cas, sur le mode communiste révolutionnaire, comme dans le christianisme. []*

*En Afrique romaine, la province où l'accumulation de terres était la plus forte, la secte puritaine des donatistes[9] semble au demeurant avoir rencontré une large audience dans la population paysanne, mais ce fut certainement un cas isolé dans l'Antiquité. Les taborites[10], pour autant qu'ils aient été issus de cercles paysans, ou encore la propagande du « droit divin » de la guerre des paysans allemande, les communistes radicaux de la petite paysannerie anglaise et, surtout, les sectes de paysans russes se réclamaient de certaines formes de communisme agraire et avaient mis en place, avec plus ou moins d'insistance, des institutions de partage communautaire des*

*terres*[11] *; ils étaient menacés de prolétarisation et s'opposaient à l'Église officielle essentiellement parce qu'elle avait la propriété de percevoir la dîme et d'être le soutien du pouvoir fiscal et des seigneurs fonciers. Le lien avec des revendications religieuses ne put se nouer, sous cette forme, que dans le cadre d'une religiosité éthique déjà existante, dont les promesses spécifiques purent fournir un point d'ancrage à un droit naturel révolutionnaire – nous reviendrons ailleurs sur ce point. En Asie, cette conjonction ne put s'opérer : l'association entre prophétie religieuse et courants révolutionnaires (en Chine) revêtit une tout autre forme, qui ne fut pas celle d'un mouvement paysan à proprement parler. []*

*Les paysans ne sont que très rarement la couche qui porte de prime abord les formes non magiques de religiosité, quelles qu'elles soient. La prophétie de Zarathoustra en appelle il est vrai, en apparence, au*

*rationalisme (relatif) du travail paysan ordonné et de l'élevage, pour combattre la religiosité orgiaque des faux prophètes et la torture animale (ces orgies, comme les cultes d'ivresse combattus par Moïse, étaient vraisemblablement associées à des pratiques bachiques consistant à déchiqueter des bœufs). Étant donné que, pour le parsisme, seul le sol cultivé était magiquement « pur », et que l'agriculture passait, par conséquent, pour l'activité agréable à Dieu par excellence, il conserva lui aussi, après une adaptation au quotidien qui lui fit subir des transformations considérables par rapport à la prophétie originelle, un caractère agricole marqué et, par suite, des traits spécifiquement anti-bourgeois, dans son orientation vers l'éthique sociale. Cependant, si la prophétie zoroastrienne elle-même mit en mouvement des intérêts économiques, ce furent sans doute davantage, à l'origine, ceux que des princes et des*

*seigneurs fonciers avaient à la solvabilité de leurs paysans que les intérêts des paysans eux-mêmes. En règle générale, la paysannerie reste centrée sur la magie météorologique, la magie animiste ou le ritualisme et, dans le cadre d'une religiosité éthique, sur une éthique strictement formaliste du « do ut des[12] » face à Dieu et aux prêtres.*

### *7.2. Ancrage urbain de la religiosité chrétienne ancienne*

*C'est un phénomène tout à fait moderne que la valorisation du paysan comme type spécifique de l'homme pieux et agréable à Dieu – si on laisse de côté le zoroastrisme et les exemples isolés de littérateurs hostiles à la culture urbaine et à ses conséquences, liés le plus souvent à des traits de patriarcalisme féodal ou, à l'inverse, de mal du siècle intellectualiste. Rien de tel dans les grandes religions de la délivrance de l'Extrême-*

*Orient. Pour la religiosité de la délivrance indienne et, de façon plus conséquente encore, pour la religiosité de la délivrance bouddhique, le paysan est suspect d'un point de vue religieux, quand il n'est pas carrément réprouvé (en raison de l'ahimsâ, l'interdit absolu de tuer[13]). []*

*La religiosité israélite de l'époque préprophétique est encore nettement une religiosité de paysans. Dans la période postérieure à l'Exil, en revanche, l'idéalisation de l'agriculture comme agréant à Dieu n'est qu'une opposition lettrée et patriarcale au développement de la bourgeoisie. Dès cette époque, cette vision n'est plus celle de la religion proprement dite, et c'est encore moins le cas par la suite, à l'époque du pharisianisme. Pour la piété communautaire des chaberim, dans le judaïsme tardif, « l'homme de la terre » et « l'impie » sont tout simplement synonymes ; le noncitadin est un juif de seconde zone, aussi*

*bien sur le plan politique que sur le plan religieux. En effet, de la même façon que pour la loi rituelle bouddhique et hindoue, il est en pratique à peu près impossible, pour la loi rituelle juive, de mener une vie correcte quand on est paysan. Dans leurs conséquences pratiques, la théologie postérieure à l'Exil et, surtout, la théologie rabbinique talmudique sont directement une entrave à l'agriculture. L'occupation sioniste de la Palestine, par exemple, se heurte encore de nos jours à l'obstacle insurmontable représenté par l'année de sabbat : pour le contourner, les rabbins d'Europe de l'Est (opposés à l'orthodoxie allemande doctrinaire) sont contraints d'imaginer une dispense, en défendant l'idée que cette colonisation présente un agrément particulier aux yeux de Dieu*[14]*. Dans le christianisme ancien, le païen est tout simplement désigné comme « l'homme de la terre » (paganus). Au Moyen Âge encore, la doctrine officielle*

*des Églises (Thomas d'Aquin) traite au fond le paysan comme un chrétien de rang inférieur ; elle ne lui voue en tout cas qu'une considération extrêmement limitée. []*

*L'idéalisation religieuse du paysan et la croyance dans la valeur toute spécifique de sa piété n'est que le produit d'une évolution très moderne. Elle a d'abord été une spécificité du luthéranisme, en vertu d'une opposition assez nette au calvinisme et à la plupart des sectes protestantes, avant d'être plus récemment une particularité de la religiosité russe moderne, soumise à l'influence slavophile. On la rencontre donc dans des communautés d'Église qui, par leur mode d'organisation, sont particulièrement liées aux intérêts autoritaires des princes et des nobles, et sous la dépendance de ces derniers. Pour le luthéranisme modernisé – car telle n'était pas encore la position de Luther lui-même – l'intérêt majeur est la lutte contre le rationalisme intellectualiste et*

*le libéralisme politique ; pour l'idéologie religieuse paysanne slavophile, c'est la lutte contre le capitalisme et le socialisme modernes, tandis que l'idéalisation des sectes russes par les « Narodniki[15] » permet de nouer un lien entre les revendications antirationalistes des intellectuels et la révolte du Stand paysan prolétarisé contre l'Église de bureaucrates placée au service des pouvoirs dominants, et de contribuer par là à l'idéalisation religieuse des unes et des autres. Dans tous les cas, il s'agit donc très largement de réactions hostiles au développement du rationalisme moderne, dont les villes passent pour être les porteurs. Par le passé, tout au contraire, c'était la ville qui était tenue pour le siège de la piété et, au XVII^e^ siècle encore, Baxter affirmait expressément que les relations des tisserands de Kidderminster avec la grande ville de Londres (liées au développement de*

*l'industrie domestique) ne pouvaient que stimuler leur piété*[16]*. []*

*De fait, la religiosité du christianisme ancien était une religiosité urbaine, et l'importance du christianisme varia avec la taille des villes, toutes choses étant égales par ailleurs, comme l'a montré Harnack de façon convaincante*[17]*. Au Moyen Âge, la fidélité à l'Église, tout comme la religiosité sectaire, se développa de façon tout à fait spécifique dans le cadre des villes. Une religiosité de communauté organisée comme celle du christianisme ancien n'aurait certainement pas pu se développer hors de la vie communautaire urbaine, c'est-à-dire des « villes » au sens occidental. Elle présupposait en effet le renversement des barrières de tabou entre les lignées et l'adoption de la notion de « fonction » et de la conception de la communauté comme une « institution », c'est-à-dire une formation en corps mise au service de finalités concrètes, dont elle*

*favorisa de son côté le renforcement et dont elle facilita très clairement la résurgence lorsque les villes du Moyen Âge commencèrent à se développer. Dans ce contexte, des conceptions déjà existantes auparavant furent remises à l'ordre du jour. Celles-ci ne connurent cependant leur plein développement, dans le monde, que dans le cadre exclusif de la culture méditerranéenne, particulièrement de la culture grecque et, pour finir, du droit urbain romain. Au demeurant, même les qualités spécifiques du christianisme comme religion éthique de la délivrance et de la piété personnelle trouvèrent dans la ville leur premier terrain nourricier : c'est là qu'elles ne cessèrent de connaître de nouveaux essors, à la différence des réinterprétations ritualistes, magiques ou formalistes du christianisme, confortées quant à elles par le poids écrasant des puissances féodales.*

## *7.3. Noblesse et religiosité. Le chevalier soldat de la foi*

*Ni la noblesse guerrière ni les puissances féodales ne peuvent facilement devenir, en général, les porteurs d'une éthique religieuse rationnelle. Il n'existe pas d'affinité entre la conduite de vie du guerrier et l'idée d'une bonne Providence, ou encore les exigences éthiques systématiques d'un Dieu supramondain. Non seulement des notions comme celles de « péché », de « délivrance » et d'« humilité » religieuse sont étrangères, en général, au sentiment de dignité de toutes les couches politiquement dominantes, et surtout de la noblesse guerrière, mais elles heurtent directement celui-ci. Accepter une religiosité qui travaille avec de telles conceptions et s'incliner devant un prophète ou un prêtre semble offenser la distinction et la dignité du héros guerrier ou de l'homme de qualité – le noble romain de*

*l'époque de Tacite, encore, ou le mandarin confucéen. Affronter intérieurement la mort et le destin humain dans tout ce qu'il a d'irrationnel, tel est le lot quotidien du guerrier ; les chances et les aventures de l'ici-bas remplissent sa vie et, de la religion, il n'attend et n'est prêt à accepter qu'une seule chose : la protection contre le mauvais sort et des rites de cérémonie conformes au sentiment de la dignité de son Stand et compatibles avec les conventions de ce dernier ; enfin, tout au plus peut-il demander aux prêtres de prier pour la victoire ou pour une mort heureuse qui le conduise dans le ciel des héros*[18]*. Comme nous l'avons déjà observé dans un autre contexte, le Grec cultivé est toujours resté malgré tout un guerrier, du moins en théorie*[19]*. La simple croyance animiste dans les âmes, qui s'abstient résolument de s'interroger sur les modalités de l'existence dans l'au-delà et même, en fin de compte, dans l'ici-bas, mais induit*

*cependant, dans tous les cas, la certitude à peu près absolue que l'existence terrestre la plus indigente est encore préférable au sort du roi de l'Hadès, est restée la croyance normale pour les Grecs jusqu'à l'époque de leur complète dépolitisation. Les seules exceptions furent les mystères, qui offraient dans une certaine mesure des moyens rituels d'amélioration du sort dans l'ici-bas et dans l'au-delà et, plus radicalement, la religiosité communautaire orphique et sa doctrine de la transmigration des âmes. Au demeurant, il n'est pas rare et il est même fréquent que les époques de fort émoi religieux, prophétique ou réformateur, entraînent justement la noblesse sur la voie de la religiosité éthique prophétique, précisément parce que celle-ci rompt les barrières de Stand et de classe et que la noblesse est généralement le premier porteur de l'éducation des laïcs. Cependant, la quotidianisation de la religiosité prophétique a tôt fait,*

*en général, d'écarter la noblesse du cercle des couches sociales en proie à l'émoi religieux. À elle seule, l'époque des guerres de religion en France en témoigne : pensons aux conflits qui éclatèrent dans les synodes huguenots sur les questions éthiques avec un chef comme Condé[20], par exemple. La noblesse écossaise, tout comme la noblesse anglaise et française, finit par prendre très nettement ses distances avec la religiosité calviniste, alors qu'elle avait dans un premier temps joué un rôle décisif dans ses rangs, du moins certaines de ses fractions.*

*La religiosité prophétique est évidemment compatible avec le sentiment de Stand chevaleresque lorsqu'elle distribue des promesses aux soldats de la foi. Cette conception présuppose l'existence d'un Dieu unique, universel et exclusif, et la déchéance morale des incroyants, qui sont ses ennemis et dont l'impunité éveille son juste courroux. C'est la raison pour laquelle elle fait défaut*

*dans l'Antiquité, en Occident, comme dans toutes les religiosités asiatiques, à l'exception de celle de Zarathoustra. Même le zoroastrisme, au demeurant, n'associe directement aucune promesse religieuse à la lutte contre les infidèles. C'est l'islam qui noue le premier cette relation. À l'origine de cette représentation – et, à n'en pas douter, à son fondement –, on trouve les promesses du Dieu juif à son peuple, telles que Mahomet les comprend et les interprète, une fois que cet ancien chef de conventicule piétiste de La Mecque devient le podestà de Yathrib (Médine), après avoir été définitivement rejeté comme prophète par les juifs. Les guerres anciennes de la communauté de cojurés israélite, menées sous la conduite des sauveurs de Jahwé, étaient considérées, selon la tradition, comme des guerres « saintes ». []*

*La guerre sainte, c'est-à-dire la guerre menée au nom d'un Dieu pour expier tout*

*spécialement un sacrilège, n'est au demeurant pas étrangère à l'Antiquité, notamment à l'Antiquité grecque, avec les conséquences qui sont les siennes : le bannissement et l'anéantissement absolu des ennemis et de toutes leurs possessions. Mais la spécificité de ces « guerres saintes » du judaïsme résidait ailleurs : le peuple de Jahwé, entendu comme sa communauté particulière, faisait la guerre pour attester par là le prestige de son Dieu auprès de ses ennemis. Lorsque Jahwé fut devenu le Dieu universel, la prophétie et la religiosité des Psaumes substitua à la promesse de posséder la Terre Promise une promesse plus grandiose encore : Israël, peuple de Jahwé, s'élèverait au-dessus des autres peuples, qui devraient tous servir Jahwé et être contraints de s'incliner devant Israël. Mahomet s'en inspira pour énoncer un nouveau commandement : il fallait mener la guerre de la foi jusqu'à ce que les infidèles fussent soumis aux croyants*

*et à leur pouvoir politique et fiscal. Dans la mesure où les infidèles étaient les adeptes d'une des « religions du Livre », il n'était pas nécessaire de les éliminer physiquement ; au contraire, il était recommandé de les épargner, ne fût-ce que dans l'intérêt des finances. Ce n'est qu'avec le christianisme que la guerre de la foi se plaça sous la devise augustinienne du « coge intrare[21] » : les infidèles ou les hérétiques n'avaient dès lors le choix qu'entre la conversion et l'élimination. La guerre de foi islamique était une entreprise de mainmise seigneuriale sur des terres, elle servait essentiellement les intérêts de la rente féodale – davantage encore que les croisades, parce que plus explicitement, même si le pape Urbain II ne se priva pas de souligner avec insistance la nécessité d'une expansion du christianisme pour gagner des fiefs et les léguer à la postérité[22]. Dans les règles de distribution des prébendes (sipahi) encore en vigueur*

*dans le droit féodal turc, la participation à une guerre de foi est un important critère de qualification pour revendiquer des privilèges[23]. []*

*Si l'on fait abstraction de la position de souveraineté, les promesses attachées à la propagande de guerre dans l'islam même, notamment celle que la mort dans une guerre de foi sera récompensée par une entrée dans le paradis islamique, sont évidemment aussi peu des promesses de délivrance au sens propre du terme que la promesse faite au kshatriya indien tombé sur le champ de bataille – ou au héros de guerre qui devient las de la vie quand il voit le fils de son fils – d'accéder au Walhalla, le paradis des héros[24], ou encore à n'importe quel autre ciel des guerriers. Les éléments de l'islam ancien qui l'orientent dans le sens d'une religion éthique de la délivrance ne jouent qu'un rôle secondaire aussi longtemps qu'il reste, pour l'essentiel, une religion de*

*guerriers. La religiosité des ordres de chevaliers célibataires du Moyen Âge, créés au moment des croisades, sur le modèle des ordres guerriers de l'islam et en réaction contre lui, en particulier celle des Templiers[25], ou encore la religiosité des sikhs indiens, née de l'association entre des idées islamiques et un hindouisme à l'origine strictement pacifiste, et que les persécutions convertirent à l'idéal du combat de foi sans pitié[26], ou, pour finir, la religiosité des moines guerriers bouddhistes japonais, qui joua un temps un rôle politique important, n'ont cependant pas grand-chose à voir elles non plus, de façon générale, avec la « religiosité de la délivrance », sinon d'un point de vue formel. Même leur orthodoxie formelle, au demeurant, est souvent d'une authenticité douteuse.*

*Si, par conséquent, le Stand des guerriers, identifié à la chevalerie, adopte presque toujours une position négative par rapport à la*

*religiosité de la délivrance et à celle de la communauté, la situation peut éventuellement changer lorsqu'on a affaire à des armées de métier « permanentes », c'est-à-dire, pour l'essentiel, à des armées dotées d'une organisation bureaucratique et d'un corps d'« officiers ». L'armée chinoise possédait, comme tous les autres métiers, son dieu spécial, un héros canonisé par l'État. Quant à l'armée byzantine, ses prises de position passionnées en faveur de l'iconoclasme ne furent pas inspirées par ses principes puritains, mais bien plutôt liées à l'influence de l'islam dans ses provinces de recrutement. Dans l'armée romaine du principat, cependant, à partir du IIe siècle, la religion communautaire de Mithra – concurrente du christianisme – et ses promesses d'au-delà jouèrent un rôle très important, à côté de certains autres cultes privilégiés qui ne nous intéressent pas ici. Notamment (mais pas seulement) au sein de la couche*

*des centurions, autrement dit des officiers subalternes qui revendiquaient des garanties pour leur retour à la vie civile. Cependant, les exigences proprement éthiques des mystères de Mithra étaient modestes et très générales : il s'agissait pour l'essentiel d'une religion de la pureté rituelle, exclusivement masculine – les femmes en étaient exclues – et fortement opposée au christianisme. Cette religion, l'une des doctrines de la délivrance les plus masculines qui soient, était ordonnée dans une hiérarchie d'honneurs et de rangs religieux et, à la différence du christianisme, n'excluait pas la participation à d'autres cultes et mystères, qui était même relativement fréquente ; par suite, elle fut protégée par les empereurs à partir de Commode, le premier à s'y être initié (de la même façon, par exemple, que les rois de Prusse entraient autrefois dans des loges maçonniques), et jusqu'à Julien, son dernier adepte*

*enthousiaste. À côté des promesses d'ici-bas associées là encore, comme toujours, aux promesses d'au-delà, le caractère essentiellement magique et sacramentel de la distribution de grâces et la nature hiérarchique de l'avancement dans les honneurs religieux jouèrent à n'en pas douter un rôle dans l'attrait exercé par ce culte sur les officiers.*

### *7.4. Bureaucratie et religiosité*

*Il est certain que ce sont les mêmes aspects, dans ce culte, qui séduisirent les fonctionnaires non militaires, dans les cercles desquels il était également apprécié. Au demeurant, on rencontre aussi par ailleurs, chez les fonctionnaires, les signes d'un penchant pour la religiosité spécifique de la délivrance. L'exemple en est fourni par les fonctionnaires allemands piétistes – la piété bourgeoise ascétique, en Allemagne, incarnation de la conduite de vie spécifiquement*

*« bourgeoise », ne concerne au départ que les fonctionnaires, et non une classe d'entrepreneurs bourgeois – et les généraux prussiens vraiment « pieux » des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, en nombre plus restreint. En règle générale, cependant, l'attitude d'une bureaucratie dominante à l'égard de la religiosité est tout autre. Celle-ci est toujours le porteur d'un rationalisme pragmatique caractérisé d'une part, et, d'autre part, d'un idéal de discipline, d'ordre et de silence dont elle fait des critères de valeur absolus. La bureaucratie se caractérise en général par un profond mépris pour toute religiosité irrationnelle, associé à l'intelligence de l'utilité que celle-ci peut présenter comme instrument de domestication. Dans l'Antiquité, c'était déjà le cas pour les fonctionnaires romains, comme pour la bureaucratie bourgeoise aussi bien que militaire aujourd'hui*[27]*. La position spécifique de la bureaucratie sur les questions religieuses*

*trouve son expression classique dans le confucianisme : absence totale d'un quelconque « besoin de délivrance » et, de façon générale, de tout ancrage de l'éthique dans une sphère dépassant l'ici-bas ; à la place, conventionalisme du Stand bureaucratique, purement opportuniste et utilitariste du point de vue du contenu, mais distingué d'un point de vue esthétique ; rejet de toute religiosité individuelle émotionnelle et irrationnelle allant au-delà de la croyance traditionnelle dans les esprits, maintien du culte des ancêtres et de la piété filiale comme fondement universel de la subordination*[28]*, « distance à l'égard des esprits », mépris du fonctionnaire éclairé pour ceux qui cherchent à exercer sur ces derniers une influence magique, tandis que le fonctionnaire superstitieux manifeste dans ce domaine le même conformisme que nos fonctionnaires vis-à-vis du spiritisme chez nous, et tendance de l'un comme de l'autre à laisser*

*proliférer ces pratiques, identifiées comme la religiosité populaire, avec une indifférence condescendante, et à les respecter extérieurement, comme une partie des obligations traditionnelles de leur Stand, lorsqu'elles trouvent leur expression dans des rites officiellement reconnus. La préservation ininterrompue de la magie, en particulier du culte des ancêtres, comme garantie de docilité, permet à la bureaucratie chinoise d'entraver complètement le développement d'une Église autonome et de toute religiosité communautaire. La bureaucratie européenne, quant à elle, se voit aujourd'hui contrainte de respecter officiellement l'autorité de l'Église en place dans l'intérêt de la domestication des masses, même si elle éprouve en général en son for intérieur un mépris à peu près égal à l'égard de tous ceux qui prennent au sérieux la religiosité.*

## *7.5. Multiplicité des formes de religiosité « bourgeoises »*

*Si, en dépit des différences très fortes qui les séparent, il existe certaines analogies entre les positions adoptées à l'égard de la religion par les couches en général les plus fortement privilégiées positivement, la noblesse et la bureaucratie, c'est dans les couches proprement « bourgeoises » que l'on observe les contrastes les plus vifs. Ce constat s'impose même si l'on fait totalement abstraction des antagonismes de Stand extrêmement forts que celles-ci développent en leur sein[29]. En effet, les « marchands », pour commencer, sont pour une part des membres de la couche la plus privilégiée – pensons au patriciat des cités antiques –, pour une part des parias, comme les marchands ambulants sans fortune, et pour une part des couches privilégiées, mais d'un Stand inférieur à la*

*noblesse ou à la fonction publique, ou non privilégiées, voire négativement privilégiées, mais puissantes dans les faits, comme, dans l'ordre, la « chevalerie » romaine, les métèques grecs, les tailleurs du Moyen Âge et les couches de marchands du même type, puis les financiers et grands marchands de Babylone, les marchands chinois et indiens, enfin la « bourgeoisie » du début de l'époque moderne.*

*Indépendamment de ces différences de situations, la position du patriciat marchand à l'égard de la religiosité présente donc, à toutes les époques, des contrastes spécifiques. En elle-même, son attitude de vie, énergiquement tournée vers l'ici-bas, ne le porte guère à s'attacher à une religiosité prophétique ou éthique. Les grands marchands de l'Antiquité et du Moyen Âge sont les porteurs du « profit occasionnel », spécifique, instable et non organisé : ce sont eux qui fournissent des capitaux*

*aux marchands-voyageurs sans capital ; dans les temps historiques, il s'agissait pour une part d'une noblesse urbaine qui, à l'origine, possédait une assise terrestre et s'était enrichie par ces profits occasionnels et, à l'inverse, d'un Stand de marchands en voie d'ascension, ayant réussi à acquérir des terres et sur le point d'entrer dans des familles nobles. S'y ajoutaient, avec le développement de la couverture financière des besoins politiques, les représentants du capitalisme d'orientation politique, fournisseur des commandes d'État et pourvoyeur des crédits d'État, ainsi que les porteurs du capitalisme colonial, qui exista à toutes les époques de l'histoire. Aucune de ces couches n'a été, où que ce fût, le premier porteur d'une religiosité éthique ni d'une religiosité de la délivrance. Plus la situation des marchands était privilégiée, moins ils se montraient enclins à développer une religion de l'au-delà. La religion des villes*

*marchandes phéniciennes, nobles et ploutocratiques, était purement orientée vers l'ici-bas et, autant que l'on sache, absolument non prophétique. Cependant, la religiosité était d'une intensité particulière, tout comme l'angoisse éprouvée en face de dieux dotés de traits ténébreux. La noblesse des marins de la Grèce ancienne, qui étaient des guerriers, mais aussi, pour une part, des pirates et des marchands, a laissé en revanche dans l'Odyssée le témoignage de la religion qui lui agréait, et de son manque de respect malgré tout très net à l'égard des dieux. En Chine, le dieu de la richesse taoïste, vénéré de manière à peu près universelle par les marchands, ne présente pas de traits éthiques, mais un caractère purement magique. En Grèce également, le culte de Pluton, dieu de la richesse, culte il est vrai principalement agraire, est une composante des mystères d'Éleusis qui, hormis la pureté rituelle et l'interdit du meurtre, ne*

*comprennent aucun commandement éthique. Selon une politique caractéristique, Auguste chercha à faire des affranchis, dotés de très grandes ressources en capital, les porteurs spécifiques du culte impérial, en créant la dignité augustale*[30] *; pour le reste, les intérêts religieux de cette couche ne présentaient pas de traits spécifiques. En Inde, ceux d'entre les marchands qui étaient de religiosité hindoue, notamment les cercles de banquiers issus des anciens cercles de financiers du capitalisme d'État ou de grands marchands, étaient le plus souvent des Vallabhâchâri, c'est-à-dire des adeptes du corps de prêtres vishnouites du Gokulastha Gosaîn, réformés par Vallabha Svamî, et ils pratiquaient une forme de dévotion érotomorphe à Krishna et à Râdhâ, dans laquelle les repas cultuels en l'honneur du sauveur étaient portés au raffinement de dîners choisis*[31]*. Les grands marchands des villes de Guelfes, au Moyen Âge, par*

*exemple l'Arte di Calimala[32], étaient il est vrai de bons suppôts du pape en politique, mais ils trouvaient des accommodements par rapport à l'interdit de l'usure de l'Église et leurs procédés, assez mécaniques, pouvaient passer pour une moquerie ouverte à l'égard de celle-ci. Les grands marchands distingués de la Hollande protestante, qui étaient arminiens, adoptaient à ce titre une Realpolitik spécifique dans le domaine religieux, et ils étaient les principaux adversaires du rigorisme éthique calviniste[33]. Le scepticisme ou l'indifférence restent aujourd'hui comme par le passé une constante très répandue des positions adoptées par les grands marchands et les cercles de grands financiers à l'égard de la religion.*

### *7.6. Rationalisme économique et rationalisme de l'éthique religieuse*

*Cependant, si de tels phénomènes sont aisément compréhensibles, ils se conjuguent avec une tendance opposée : par le passé, les processus nouveaux de constitution de capital, plus précisément de valorisation de fonds sur le mode rationnel d'une entreprise permanente de production de profit, autrement dit de valorisation du capital sur un mode spécifiquement moderne, ont été associés de façon tout à fait frappante et tout à fait fréquente, chez les couches concernées, avec une religiosité communautaire dotée d'une éthique rationnelle. Dans le commerce indien, on observe déjà la partition (géographique) entre les adeptes de la religion de Zarathoustra (les parsis), marquée par un rigorisme éthique (dont le commandement absolu de dire la vérité est la meilleure illustration) jusque dans ses variantes modernisées, qui interprètent les commandements ritualistes de pureté comme des prescriptions d'hygiène, et dont la*

*morale économique ne reconnaissait à l'origine que l'agriculture comme agréant à Dieu et vouait aux gémonies toutes les formes de profit bourgeois et, d'autre part, les adeptes de la secte jaïna, autrement dit de la religiosité ascétique la plus spécifique existant en Inde, et les Vallabhâchari déjà mentionnés plus haut (au demeurant, en dépit du caractère totalement antirationnel des cultes, il s'agissait là d'une doctrine de la délivrance constituée en religiosité communautaire). Je ne peux personnellement vérifier s'il est juste d'affirmer que les marchands islamiques adoptent très souvent la religiosité des derviches, mais ce n'est pas invraisemblable. La religiosité communautaire juive, associée à une rationalité éthique, était déjà très nettement, dès l'Antiquité, une religiosité de marchands et de financiers. Dans une moindre mesure, mais de façon cependant notable, la religiosité communautaire du Moyen Âge*

*chrétien, des sectes hérétiques ou des mouvements quasi sectaires était, sinon une religiosité de marchands, du moins une religiosité « bourgeoise », et elle l'était d'autant plus qu'elle était associée à une rationalité éthique. Ce sont cependant surtout l'ensemble des formes du protestantisme ascétique et des sectes protestantes d'Europe occidentale et orientale – zwingliens, calvinistes, réformés, baptistes, mennonites, quakers, piétistes réformés et, à un moindre degré, piétistes luthériens, méthodistes*[34]*, ainsi que les sectes schismatiques et hérétiques russes, en particulier les sectes piétistes rationnelles et, plus spécialement, les stundistes et les skopzis*[35] *– qui ont été, à l'évidence, très étroitement associés au développement d'une rationalité économique et – lorsque les conditions économiques l'ont permis – du capitalisme, même si elles l'ont été selon des modalités très diverses. []*

*De façon générale, la propension à adhérer à une religiosité communautaire dotée d'une rationalité éthique est d'autant plus grande qu'on s'éloigne des couches porteuses du capitalisme principalement politique, tel qu'il exista, depuis l'époque d'Hammourabi[36], partout où se rencontrèrent la ferme fiscale, les profits liés aux commandes d'État, la guerre, la piraterie, l'usure à grande échelle, la colonisation, et que l'on se rapproche des couches porteuses de l'économie d'entreprise rationnelle moderne, autrement dit des couches possédant le caractère d'une classe économique bourgeoise (en un sens que nous détaillerons plus loin). À l'évidence, la simple existence d'un « capitalisme » de telle ou telle sorte ne suffit absolument pas à produire à elle seule une éthique unifiée, sans parler d'une religiosité éthique communautaire. Son effet propre n'est manifestement pas univoque. Nous n'examinerons pas, pour l'instant, la*

*nature du rapport de causalité entre l'éthique religieuse rationnelle et le type spécifique du rationalisme marchand, lorsqu'un tel rapport existe ; pour l'instant, bornons-nous à observer une affinité élective entre le rationalisme économique d'une part, et, d'autre part, certaines formes de religiosité éthique rigoriste que nous aurons à caractériser davantage en détail plus loin ; celle-ci ne se manifeste qu'occasionnellement en dehors de l'espace du rationalisme économique, autrement dit en dehors de l'Occident, mais elle est très affirmée en son sein, et elle l'est d'autant plus qu'on se rapproche des porteurs classiques du rationalisme économique.*

### *7.7. Attitude religieuse atypique de la petite bourgeoisie ; religiosité des artisans*

*Si nous nous éloignons à présent des couches privilégiées socialement ou*

*économiquement, le caractère atypique de l'attitude religieuse semble plus accusé. Au sein de la couche petite-bourgeoise, en particulier de l'artisanat, on observe les plus vifs contrastes. Le tabou des castes et la religiosité magique ou mystagogique des sacrements et des orgies, en Inde, l'animisme, en Chine, la religiosité des derviches, dans l'islam, la religiosité communautaire fondée sur l'enthousiasme du pneuma, dans le christianisme antique[37] et, surtout, dans la partie orientale de l'empire romain, la deisidaimonia[38], à côté des orgies de Dionysos, dans la Grèce antique, la fidélité pharisaïque à la Loi dans le judaïsme antique des grandes villes, un christianisme essentiellement idolâtre, à côté de toutes sortes de religiosité sectaire, au Moyen Âge, et toutes les formes du protestantisme, aux débuts de l'époque moderne – on trouve là les contrastes les plus forts qu'on puisse imaginer. Il est vrai que le christianisme*

*ancien fut d'emblée, spécifiquement, une religiosité d'artisans. Son Sauveur était artisan dans une petite ville de campagne, ses missionnaires compagnons itinérants, et le plus grand d'entre eux fabricant itinérant de toiles de tente*[39]*, déjà si étranger au monde rural que, dans ses Épîtres, une parabole se référant aux pratiques de la greffe contient une erreur manifeste*[40] *; ses communautés, enfin, nous l'avons vu, étaient très nettement urbaines dans l'Antiquité, et elles recrutaient principalement auprès des artisans libres et non libres. Au Moyen Âge encore, la petite bourgeoisie est la couche sociale la plus pieuse, même si elle n'est pas toujours la plus orthodoxe. On constate cependant, y compris au sein du christianisme, le phénomène suivant : les petits-bourgeois, semble-t-il dans leur ensemble, apportèrent un soutien extraordinairement fort aussi bien à la prophétie antique pneumatique, qui chassait les démons, qu'à la*

*religiosité médiévale absolument orthodoxe (celle de l'Église institutionnelle), au monachisme mendiant, à certaines formes de religiosité sectaire du Moyen Âge, par exemple l'ordre des Humiliés*[41], *longtemps suspect aux yeux de l'orthodoxie, ou encore à l'anabaptisme dans toutes ses variantes, et, d'un autre côté, à la piété des différentes Églises réformées, y compris l'Église luthérienne. Une variété extrêmement multiforme, comme on le voit : elle prouve au moins que la religiosité des artisans n'a jamais obéi à une détermination économique univoque. Au demeurant, elle présente avec une extrême netteté, si on la compare avec les couches de paysans, une tendance affirmée à la religiosité communautaire, mais aussi à la religiosité de la délivrance et, enfin, à la religiosité éthique rationnelle. On se contentera de rappeler avec insistance que cette dernière opposition est elle-même bien loin de traduire une détermination univoque :*

*pour prendre un exemple, les régions de diffusion de la religiosité communautaire anabaptiste furent à l'origine pour une large part des régions de plat pays (la Frise), tandis que la ville (Münster) ne fut dans un premier temps que le foyer de leur forme sociale et révolutionnaire.*

*S'il est vrai, cependant, que la religiosité communautaire entretient en général un lien étroit, en Occident, avec la moyenne et la petite bourgeoisie des villes, la raison évidente en est d'abord le recul relatif de l'importance des liens du sang, en particulier de la lignée, au sein des villes occidentales. L'individu trouve un ersatz de ces liens non seulement dans les groupements professionnels, qui, tout en possédant, en Occident comme partout ailleurs, une signification cultuelle, ne sont plus associés à des tabous, mais aussi dans la libre création de communautés religieuses. Ce dernier lien n'est cependant pas exclusivement*

*déterminé par la spécificité économique de la vie urbaine en tant que telle. Au contraire, comme on peut facilement le comprendre, c'est très souvent l'inverse. En Chine, l'importance exclusive accordée au culte des ancêtres et l'exogamie des lignées de tous les citadins garantissent la perpétuation de liens durables et solides avec la lignée et le village natal. En Inde, le tabou religieux des castes rend difficile la constitution d'une religiosité communautaire sotériologique, ou en restreint l'importance, aussi bien dans les bourgs semi-urbains qu'à la campagne. Dans les deux cas, ces facteurs, nous l'avons vu, entravent bien davantage le développement de la ville et sa transformation en « communauté » que celui du village. []*

*Cependant, pour des raisons qui tiennent à sa conduite de vie économique, la couche petite-bourgeoise présente un penchant relativement fort pour la religiosité éthique*

*rationnelle, lorsque les conditions de son émergence sont réunies. Il est clair que la vie du petit-bourgeois, surtout celle de l'artisan et du petit commerçant des villes, est beaucoup moins tributaire de l'attachement à la nature que celle du paysan, en sorte que la dépendance à l'égard de la magie et de la prise d'influence sur les esprits irrationnels de la nature ne peut pas jouer le même rôle pour eux que pour les paysans ; à l'inverse, leurs conditions d'existence économiques présentent un caractère fondamentalement plus rationnel, c'est-à-dire, dans ce cas, plus accessible à la calculabilité et à la prise d'influence rationnelle orientée vers une finalité. De surcroît, la spécificité de son existence économique fait que l'artisan, notamment, mais aussi, dans certaines conditions spécifiques, le marchand, dans certaines conditions spécifiques, sont amenés à penser qu'il est dans leur propre intérêt de se montrer honnêtes, qu'ils seront « récompensés » s'ils*

*travaillent loyalement et s'acquittent de leurs obligations ; autrement dit, ils sont conduits à adopter une vision du monde impliquant une rationalité éthique, au sens de l'éthique de la rétribution[42], qui va de toute façon de soi pour toutes les couches non privilégiées. Bien davantage en tout cas que pour les paysans, qui, en tous lieux, n'adoptent la croyance dans une rétribution « éthique » qu'une fois que la magie a été éliminée par d'autres pouvoirs ; il est fréquent, à l'inverse, que les artisans contribuent activement à l'élimination de la magie. Bien davantage, enfin, que le guerrier ou les grands magnats de la finance dont les intérêts économiques sont liés à la guerre et au déploiement de puissances politiques : ces derniers sont justement les moins enclins à admettre les éléments de rationalité éthique d'une religiosité. []*

*L'artisan, pour ce qui le concerne en particulier, est il est vrai dans un premier*

*temps très profondément enfermé dans la sphère de la magie, lorsque la différenciation professionnelle en est à ses débuts. En effet, tout « art » spécifique qui n'est ni quotidien ni universellement répandu est tenu pour un charisme magique, personnel ou, plus communément, héréditaire, dont l'acquisition et la préservation sont garanties par des moyens magiques, qui isole celui qui en est le porteur de la communauté des gens du quotidien (les paysans), soit sur le mode du tabou, soit, parfois, sur le mode totémique, et l'exclut souvent de la propriété des terres ; il condamne à rester attachés à des castes parias les métiers demeurés aux mains des anciens peuples détenteurs de matières premières, qui proposent leur art, dans un premier temps, comme des « perturbateurs[43] », puis comme des étrangers sédentarisés individuellement ; il induit, enfin, la stéréotypisation magique des manipulations de l'artisan et de ses techniques.*

*Cependant, lorsque cette situation change – en particulier lorsque se forment de nouvelles colonies d'habitation –, un facteur peut jouer un rôle déterminant : l'artisan ou le petit commerçant doit développer une pensée beaucoup plus rationnelle que n'importe quel paysan, le premier sur son travail, le second sur ses profits. L'artisan, en particulier, a en outre le temps et la possibilité de se livrer à ses réflexions pendant son travail, du moins dans certains métiers particulièrement liés au cadre d'une échoppe, sous nos climats – ainsi, les artisanats textiles, qui sont par suite, en tous lieux, particulièrement propices à la religiosité sectaire. Cette remarque s'applique encore dans certains cas, quoique dans une moindre mesure, au travail du tissage moderne sur des machines[44], mais elle vaut surtout pour le métier à tisser de l'ancien temps. Partout où l'attachement à des représentations purement magiques ou*

*purement ritualistes est brisé par des prophètes ou des réformateurs, les artisans et petits commerçants tendent par suite à développer une conception de la vie qui présente des traits d'éthique et de rationalisme religieux, même s'ils sont souvent très primitifs. En outre, ne serait-ce qu'en raison de leur spécialisation professionnelle, ils sont les porteurs d'une « conduite de vie » dont l'unification est spécifiquement marquée. La détermination exercée sur la religiosité par ces conditions générales de l'existence des artisans et des petits bourgeois n'est en aucun cas univoque. Les petits commerçants chinois, qui sont tout à fait « calculateurs », ne sont pas les porteurs d'une religiosité rationnelle, pas davantage, à ce que l'on sache, que les artisans chinois. Les uns et les autres sont tout au plus des adeptes de la doctrine bouddhique du karman*[45]*, en plus de la magie. L'élément premier, dans ce cas, est cependant*

*l'absence d'une religiosité dotée d'une rationalité éthique, et ce facteur semble avoir influencé la technique, d'une rationalité étonnamment limitée. La simple existence d'artisans et de petits bourgeois n'a cependant jamais suffi à engendrer d'elle-même une religiosité éthique, même si l'on entend celle-ci en un sens très général. Nous avons vu que, à l'inverse, le tabou des castes avait influencé et stéréotypé l'éthique des artisans indiens, en lien avec la croyance dans la transmigration des âmes. On peut seulement dire que dans les cas où émerge une religiosité communautaire et, plus particulièrement, une religiosité communautaire associée à une éthique rationnelle, celle-ci peut très facilement trouver des adeptes dans les cercles de petits bourgeois des villes, ce qui est compréhensible, et, dans certaines conditions, influencer ensuite durablement leur conduite de vie, comme ce fut effectivement le cas.*

### *7.8. La religiosité éthique de la délivrance des couches les plus négativement privilégiées*

*Venons-en enfin aux couches sociales les plus privilégiées négativement, d'un point de vue économique : les esclaves et les journaliers libres, qui n'ont jamais été jusqu'ici dans l'histoire les porteurs d'une religiosité spécifique. Dans les communautés chrétiennes anciennes, les esclaves étaient une composante de la petite bourgeoisie des villes. En effet, les esclaves grecs et, par exemple, les gens de Narcisse (sans doute le célèbre affranchi de la Rome impériale) évoqués dans l'Épître aux Romains[46] pouvaient faire partie des fonctionnaires d'une maison – une position relativement favorable et indépendante, qui était apparemment celle du groupe que nous venons de mentionner – ou de la domesticité d'un*

*homme très riche. Le plus fréquemment, ils étaient à l'inverse des artisans indépendants qui s'acquittaient d'un tribut auprès de leur maître et espéraient réunir les économies nécessaires pour s'affranchir : ce fut là un phénomène courant pendant toute l'Antiquité et, en Russie, jusqu'au XIX^e^ siècle. Enfin, ils pouvaient aussi être des esclaves d'État bien placés. Comme l'enseignent les inscriptions, la religion de Mithra compta de nombreux adeptes dans cette couche sociale. L'Apollon de Delphes (et d'autres dieux encore, à n'en pas douter) joua manifestement le rôle d'une caisse d'épargne très recherchée par les esclaves, dans la mesure où le sanctuaire sacré était protégé ; avec ces économies, ils achetaient ensuite leur « liberté » à leur maître. Selon l'hypothèse séduisante de Deißmann[47], Paul transposa cette réalité dans l'image de l'affranchissement des chrétiens : le Seigneur verse son sang pour qu'ils puissent se libérer de la*

*servitude de la Loi et des péchés. Si cette supposition était juste – on pourrait également considérer qu'une source possible est la tournure ga'al ou pada[48] dans l'Ancien Testament –, elle attesterait l'importance attachée par la propagande chrétienne à cette petite bourgeoisie non-libre qui menait une vie économiquement rationnelle, parce qu'appliquée à la réalisation d'une ambition. En revanche, « le cheptel parlant » des plantations antiques, cette couche d'esclaves inférieure entre toutes[49], ne donna pas naissance à une religiosité communautaire, ni à une quelconque propagande religieuse. En outre, les compagnons artisans, qui ne sont normalement séparés de la petite bourgeoisie indépendante que pour la période où ils ne sont pas encore à leur compte, ont partagé de tous temps la religiosité spécifique des petits-bourgeois. Ils manifestent très souvent, au demeurant, un penchant plus accusé encore pour la religiosité*

*sectaire non officielle : sous toutes ses formes, celle-ci a partout trouvé un champ d'adeptes extrêmement reconnaissants dans les couches inférieures de l'artisanat des villes, confrontées aux urgences du quotidien et aux fluctuations du prix du pain et des opportunités de profit, et tributaires des « aides fraternelles ». Les nombreuses communautés de « pauvres », secrètes ou partiellement tolérées, qui développent des formes de religiosité communautaires révolutionnaires, ou encore pacifistes et communistes, ou fondées sur une rationalité éthique, comprennent en général précisément des membres de la couche des petits artisans et des compagnons. Notamment pour une raison technique : c'est que les compagnons errants sont les missionnaires tout trouvés de toutes les croyances communautaires de masse. L'expansion incroyablement rapide du christianisme, en l'espace de quelques décennies, sur l'immense*

*territoire qui va de l'Orient à Rome, illustre suffisamment ce processus.*

*À supposer que sa position religieuse possède une spécificité, le prolétariat moderne se distingue, tout comme de larges couches de la bourgeoisie moderne à proprement parler, par son indifférence à l'égard du religieux ou par le rejet de celui-ci. L'idée d'une détermination par des actes individuels est ici entièrement ou partiellement refoulée au profit de la conscience d'une dépendance à l'égard de configurations purement sociales, de conjonctures économiques et de rapports de pouvoir confortés par des lois. En revanche, comme l'avait déjà noté Sombart en son temps dans une jolie formule, toute idée de dépendance à l'égard du cours des événements naturels, cosmiques, météorologiques ou autres, est éliminée*[50]*, et le projet d'interpréter ces derniers comme des effets de la magie ou de la Providence abandonné. Le rationalisme*

*prolétarien, tout comme le rationalisme de la bourgeoisie capitaliste avancée, en pleine possession de son pouvoir économique – le premier phénomène étant le corrélat du second –, n'a guère de chances de porter en lui-même un caractère religieux, en tout cas de donner naissance à une religiosité. La religion est alors bien plutôt remplacée, en règle générale, par d'autres substituts idéels. Les couches inférieures du prolétariat, instables économiquement, auxquelles les conceptions rationnelles sont les plus difficilement accessibles, ainsi que les couches prolétaroïdes ou les couches petites-bourgeoises en déclin, en proie à une misère constante et menacées de prolétarisation, peuvent au demeurant être très facilement séduites par la mission religieuse. Tout particulièrement la mission religieuse sous sa forme magique, ou bien, lorsque la magie proprement dite a été éliminée, une forme de mission qui offre des substituts de la*

*distribution de grâces magique et orgiaque ; c'est le cas, par exemple, des orgies sotériologiques de type méthodiste qu'organise notamment l'Armée du Salut[51]. Nul doute qu'un tel terrain est nettement plus favorable au développement des éléments émotionnels d'une éthique religieuse qu'à celui de ses composantes rationnelles ; quoi qu'il en soit, il ne peut guère nourrir de lui-même l'émergence d'une religiosité éthique. Il n'existe une religiosité de « classe » spécifique des couches négativement privilégiées que dans un sens restreint. Dans la mesure où le contenu des revendications « socio-politiques », dans une religion, est présenté comme fondé sur la volonté de Dieu, nous aurons à revenir sur ce point lorsqu'il sera question de l'éthique et du « droit naturel ». Si l'on prend en compte le caractère de la religiosité en tant que tel, on peut comprendre d'emblée que le besoin de « délivrance », au sens le plus large du terme, puisse trouver*

*un point d'ancrage dans les classes négativement privilégiées, même si ce n'est en aucun cas le seul ni même seulement le plus important, tandis que ce besoin est étranger aux couches « repues » et positivement privilégiées, du moins aux guerriers, aux bureaucrates et à la ploutocratie.*

### *7.9. La religiosité de la délivrance : déterminations de classe et déterminations de Stand*

*Une religiosité de la délivrance peut très bien trouver sa première origine au sein de couches socialement privilégiées. Le charisme du prophète n'est pas attaché à une appartenance de Stand ; il est même certain qu'il est normalement lié à un certain minimum de culture, y compris intellectuelle. Les prophéties spécifiques d'intellectuels en donnent suffisamment la preuve. Cependant, la prophétie change normalement de*

*caractère lorsqu'elle touche les cercles de laïcs qui ne cultivent pas spécifiquement et professionnellement l'intellectualisme en tant que tel, et plus encore les couches négativement privilégiées, auxquelles l'intellectualisme est économiquement et socialement inaccessible. []*

*Au demeurant, on peut relever, de façon générale, au moins un trait fondamental qui est normalement associé à cette transformation, et qui est le produit de l'adaptation inévitable aux besoins des masses : l'émergence du sauveur personnel, divin ou humain et divin à la fois. Il est le porteur du salut et les relations religieuses avec sa personne sont la condition de l'accès à celui-ci. Nous avons déjà découvert cette forme d'adaptation de la religiosité aux besoins des masses qu'est la transformation de la religiosité cultuelle en magie pure. La religiosité du sauveur est une deuxième forme typique de cette adaptation, et elle entretient*

*évidemment des liens avec la transformation en magie pure : il existe toutes sortes de formes intermédiaires. Plus l'on descend vers le bas de l'échelle sociale, plus le besoin de sauveur revêt en général des formes radicales, lorsqu'il se manifeste. Les Kartâbhaja indiens*[52], *une secte vishnouïte qui partage avec beaucoup de doctrines de la délivrance la revendication théorique de rompre le tabou des castes, mais la prend davantage au sérieux que les autres et a par exemple au moins instauré une communauté de repas entre ses membres, limitée mais étendue au domaine privé (et pas seulement à celui du culte) – ce qui fait d'elle, pour l'essentiel, une secte de petites gens –, est aussi celle qui pousse le plus loin l'adoration anthropolâtrique de son gourou héréditaire et va jusqu'à imposer l'exclusivité de ce culte. On retrouve le même trait dans d'autres formes de religiosité qui recrutent principalement dans les couches sociales les plus basses ou*

*sont influencées par celles-ci. L'importation auprès des masses de doctrines de la délivrance implique presque toujours l'émergence d'un sauveur personnel ou un rôle grandissant des sauveurs. Le remplacement de l'idéal du Bouddha, c'est-à-dire de la délivrance exemplaire des intellectuels dans le nirvana, par celui du bodhisattva, autrement dit par celui du sauveur descendu sur la terre, qui renonce à sa propre entrée dans le nirvana pour assurer la délivrance des hommes qui l'entourent, est un phénomène qui se retrouve ailleurs, même s'il revêt d'autres formes. Il en va de même de l'apparition, dans les religions populaires hindoues et surtout dans le vishnouisme, d'une grâce délivrée par un sauveur et médiatisée par un dieu fait homme, ou encore de la victoire de cette sotériologie et de sa grâce sacramentelle magique à la fois sur la délivrance des bouddhistes, athée et*

*distinguée, et sur le ritualisme ancien, lié à la culture védique. []*

*Partout, les besoins religieux de la moyenne et petite bourgeoisie s'expriment dans une légende émotionnelle, visant particulièrement la ferveur et l'édification, plutôt qu'ils ne font appel à la construction de mythes héroïques. Ils sont en accord avec la position non guerrière de ces couches sociales et avec l'importance que possèdent pour elles la vie domestique et la vie de famille, plus décisive que dans les couches dominantes. L'apparition d'une piété fervente de la bhakti dans tous les cultes indiens, qui se traduit aussi bien dans la création de la figure du bodhisattva que dans le développement des cultes de Krishna, et la popularité des mythes édifiants construits autour de Dionysos enfant, d'Osiris, de l'enfant Jésus et de leurs nombreux équivalents, s'accordent toutes deux à cette tournure bourgeoise de la religiosité, qui tend à*

*constituer un genre typique. L'émergence de la bourgeoisie comme puissance contribuant à déterminer la forme de piété, sous l'influence du monachisme mendiant, impliqua aussi le refoulement de la « Theotokos[53] » distinguée de l'art impérialiste d'un Nicolas de Pise au profit de la scène de genre représentant la Sainte Famille, qui fut l'invention de son fils ; il en alla de même en Inde, où Krishna enfant est la figure favorite des cultes populaires. Comme la magie, le mythe sotériologique et son Dieu fait homme ou son sauveur fait Dieu sont une conception religieuse spécifiquement populaire, qui émerge par suite spontanément dans les lieux les plus divers. L'ordre éthique impersonnel et supradivin du cosmos et la délivrance exemplaire, en revanche, sont une idée d'intellectuels, adaptée à une culture laïque spécifiquement non-populaire et rationnelle d'un point de vue éthique. Il en va de même du Dieu absolument*

*supramondain. Si l'on fait abstraction du judaïsme et du protestantisme, toutes les religions et les éthiques religieuses sans exception ont dû reprendre le culte des saints, des héros ou des dieux fonctionnels en s'adaptant aux besoins des masses. Le confucianisme accepte de coexister avec ce type de culte, qui prend la forme du panthéon taoïste ; le bouddhisme popularisé tolère les divinités des pays où il se diffuse, en faisant d'elles des figures de culte secondaires par rapport au Bouddha ; l'islam et le catholicisme ont été contraints d'admettre les dieux locaux, les dieux fonctionnels et les dieux professionnels : c'est à ces saints que s'adresse, de fait, la dévotion des masses au quotidien.*

*À la différence des cultes distingués de la noblesse guerrière, la religiosité des couches négativement privilégiées présente en outre la particularité d'accueillir les femmes au même titre que les hommes. Partout, les*

*degrés extrêmement variables d'admission des femmes dans les cultes religieux, de participation plus ou moins active ou passive ou d'exclusion de celles-ci, sont manifestement fonction de la situation plus ou moins pacifiée ou militarisée (présente ou passée) de chaque groupe. Cela dit, à l'évidence, l'existence de prêtresses, la vénération de femmes oracles ou de magiciennes, en un mot la dévotion extrême dont font l'objet des femmes individuelles auxquelles sont attribués des pouvoirs et des charismes surnaturels n'impliquent aucunement que soit reconnue, en tant que telle, l'égalité des femmes dans le culte. Inversement, l'égalité de principe dans la relation au divin que l'on rencontre dans le christianisme, dans le judaïsme et, sous une forme moins conséquente, dans l'islam et le bouddhisme officiel, peut coexister avec une monopolisation absolue, au profit des hommes – seuls habilités à suivre la formation professionnelle spécialisée, ou*

*à se voir reconnaître la qualification nécessaire –, de la fonction de prêtre et du droit de participer activement aux prises de décision concernant les affaires de la communauté : de fait, c'est le cas dans les religions que nous venons de citer. La plus grande réceptivité des femmes à l'égard de toutes les prophéties religieuses dont l'orientation n'est pas exclusivement militaire ou politique se manifeste clairement dans les relations libres et sans contrainte que presque tous les prophètes entretiennent avec elles, aussi bien le Bouddha que le Christ et, par exemple, Pythagore. []*

*Il est cependant très rare que ce type de relations perdure au-delà de cette première époque de la communauté, dans laquelle les charismes pneumatiques sont vus comme la marque d'une élévation religieuse particulière. Avec la quotidianisation et la réglementation des rapports communautaires, une réaction de rejet se manifeste*

*à l'encontre des manifestations de pneuma chez les femmes, qui apparaissent dès lors comme un danger pour l'ordre et sont perçues comme pathologiques. C'est déjà le cas chez Paul[54]. Enfin, toutes les prophéties politico-militaires – comme l'islam – ne s'adressent qu'aux hommes. Il est fréquent que le culte d'un esprit guerrier (le Douk-Douk dans l'archipel indien[55], ou encore, dans bien des cas, d'autres formes semblables d'épiphanie périodique du numen d'un héros) soit placé très directement au service de la domestication et du pillage en règle des foyers féminins par les résidents de la maison de guerriers, sociétisés en cercles ou en clubs. Partout où règne ou a régné l'éducation ascétique des guerriers, orientée vers la « renaissance » du héros, la femme est considérée comme dépourvue d'une âme supérieure et héroïque, et elle est par là même déclassée religieusement. C'est le cas dans la plupart des communautés de*

*culte distinguées ou spécifiquement militaristes. La femme est entièrement exclue des cultes officiels chinois, tout comme des cultes romains et brahmaniques, et la religiosité intellectualiste bouddhique n'est pas féministe ; même à l'époque mérovingienne, il pouvait arriver que les synodes chrétiens contestent l'égale valeur des âmes de l'homme et de la femme. []*

*En revanche, les cultes spécifiques de l'hindouisme[56], ainsi qu'une partie des sectes chinoises bouddhiques et taoïstes et, en Occident, le christianisme ancien, surtout, tout comme, plus tard, les sectes pneumatiques et pacifistes de l'Europe orientale et occidentale, fondèrent la force de leur propagande sur leur ouverture aux femmes, auxquelles ils accordèrent une place égale à celle des hommes. En Grèce également, lorsqu'il apparut pour la première fois, le culte de Dionysos permit aux femmes qui participaient aux orgies d'accéder à un degré*

*jusque là inouï d'émancipation à l'égard de toutes les conventions ; au fil du temps, cette liberté fut de plus en plus stylisée et réglementée dans l'art et les cérémonies et, en lien avec elles, limitée surtout aux processions et à d'autres moments officiels, dans les différents cultes ; elle finit par perdre, en pratique, toute signification. L'avantage puissant, au sein des couches petites-bourgeoises, de la propagande chrétienne par rapport à son concurrent majeur, la religion de Mithra, tint au fait que ce dernier culte, extrêmement masculin, excluait les femmes. Dans une époque de pacification universelle, ses adeptes furent ainsi contraints de trouver pour leurs femmes un substitut dans d'autres mystères, par exemple celui de Cybèle, ce qui revint à détruire d'emblée l'unité et l'universalité de la communauté religieuse au sein même de chaque famille. Le contraste avec le christianisme était fort. À bien des égards, il en alla de même dans les*

*faits, sinon en principe, pour tous les cultes d'intellectuels proprement dits, de type gnostique, manichéen ou autre. Toutes les religions de « l'amour du frère et de l'ennemi » ne sont pas parvenues, loin s'en faut, à s'imposer par l'influence des femmes ou par leur caractère féministe : ce ne fut absolument pas le cas, par exemple, de la religiosité indienne de l'ahimsa. L'influence des femmes n'a pas seulement pour effet, en général, de développer les aspects émotionnels de la religiosité, ainsi que les aspects conditionnés par l'hystérie. Pensons à l'Inde, par exemple. Cependant, ce n'est certainement pas un hasard si la religiosité de la délivrance idéalise généralement les vertus non-militaires et anti-militaires, comme cela ne peut qu'aller de soi pour les couches négativement privilégiées et pour les femmes.*

*L'importance plus spécifique de la religiosité de la délivrance pour les couches*

*négativement privilégiées, politiquement et économiquement, par opposition aux couches positivement privilégiées, peut encore être analysée selon quelques perspectives plus générales. Nous aurons à revenir, dans notre exposé sur les « Stände » et les « classes »[57], sur le fait que le sentiment de dignité des couches extrêmement privilégiées (mais non sacerdotales), en particulier la noblesse, autrement dit la « distinction », se fonde et peut se fonder, par la nature des choses, sur la conscience de « l'accomplissement » de leur conduite de vie, qui serait l'expression d'une qualité « d'être » stable en elle-même et close sur elle-même, tandis que le sentiment de dignité des couches négativement privilégiées se fonde, lui, sur une « promesse » qui leur est faite et qui est rattachée à la « fonction », à la « mission » et à la « vocation » qui leur échoit. Ils compensent ce qu'ils ne peuvent prétendre « être » soit par la dignité de ce qu'ils ont*

*« vocation » à devenir et à être un jour, dans une vie future ici-bas ou dans l'au-delà, soit par leur « importance » et leur « action », considérée du point de vue de la Providence. La faim d'une dignité qui ne leur échoit pas aussi longtemps qu'ils sont ce qu'ils sont et que le monde est ce qu'il est naît de cette conception, dont découlent l'idée rationaliste d'une « Providence » et l'importance d'une instance divine susceptible de bouleverser l'ordre de rang des dignités.*

*Vis-à-vis de l'extérieur, par opposition à celles d'autres couches, les dispositions intérieures de ce type induisent encore quelques antagonismes caractéristiques dans ce que les religions ont eu à « apporter » aux différentes couches sociales. Tout besoin de délivrance est l'expression d'une « misère », et l'oppression sociale ou économique n'est en rien, par suite, la source exclusive de l'émergence d'un tel*

*besoin, même si elle en est évidemment une source très efficace. Les couches positivement privilégiées, d'un point de vue social et économique, ne ressentent guère d'elles-mêmes, toutes conditions étant égales par ailleurs, le besoin de délivrance. Elles attribuent bien plutôt à la religion, en premier lieu, un rôle de « légitimation » de leur propre conduite de vie et de leur situation. Ce phénomène tout à fait universel s'enracine dans des configurations intérieures tout aussi universelles. L'homme qui est dans le bonheur ne se contente pas d'admettre son bonheur comme un fait, vis-à-vis de celui qui est moins heureux ; il veut de surcroît que son bonheur soit un « droit », il veut être conscient de l'avoir « mérité », par opposition à celui qui est moins heureux – et qui a certainement « mérité » son malheur d'une façon ou d'une autre. L'expérience de tous les jours enseigne l'existence de ce besoin moral de confort : le bonheur doit être*

*légitime, qu'il s'agisse des destins politiques, des différences de situations économiques, de la santé physique, du succès dans les concurrences érotiques ou de quoi que ce soit d'autre. La « légitimation » dans ce sens intérieur : voilà ce que les couches privilégiées positivement demandent à la religion, dans leur for intérieur, si tant est qu'elles lui demandent quelque chose. []*

*Toutes les couches positivement privilégiées n'éprouvent pas ce besoin au même titre. Pour l'héroïsme guerrier, notamment, les dieux sont des êtres auxquels la jalousie n'est pas étrangère. Solon et la sagesse du judaïsme ancien s'accordent sur les périls liés à une position élevée. C'est en dépit des dieux, et non par eux, souvent même contre eux que le héros affirme sa position supraquotidienne. Les épopées homériques et une partie des épopées indiennes anciennes s'opposent sur ce point, de façon caractéristique, aussi bien aux chroniques de*

*la bureaucratie chinoise qu'à celles des prêtres juifs : dans ces dernières, la « légitimité » du bonheur, entendue comme la récompense de vertus agréant à Dieu, est infiniment plus marquée. []*

*D'un autre côté, c'est un trait universellement répandu que d'établir un lien entre un malheur et la colère ou la jalousie de démons ou de dieux. Presque toute religiosité populaire, celle du judaïsme ancien comme, aujourd'hui encore et de façon tout particulièrement accusée, la religiosité chinoise moderne, par exemple, interprète les infirmités physiques comme les signes d'une souillure magique ou morale (c'est selon) de leur porteur ou de ses ancêtres (dans le judaïsme) ; dans les sacrifices collectifs des groupements politiques, celui qui est frappé de telles infirmités, ou a dû subir un autre coup du sort, n'a pas le droit de s'immiscer dans le cercle des hommes qui vivent heureux et sont par suite agréables à Dieu,*

*parce qu'il est chargé de la colère du Dieu ; de la même façon, presque toutes les formes de religiosité éthique des couches positivement privilégiées et des prêtres qui sont à leur service considèrent que la situation sociale positivement ou négativement privilégiée de chaque individu est d'une façon ou d'une autre méritée d'un point de vue religieux ; seules varient les formes de légitimation de la situation de bonheur*[58].

*L'inverse vaut pour la situation des couches négativement privilégiées. Leur besoin spécifique est le besoin d'être délivrées de la souffrance. Elles ne ressentent pas toujours ce besoin comme un besoin religieux – ce n'est pas le cas, par exemple, du prolétariat moderne. Ce besoin de délivrance religieuse peut emprunter différentes voies, lorsqu'il existe. Avant tout, il peut se conjuguer, selon des dosages très variables, avec le besoin d'une juste « rétribution » : la rétribution des bonnes œuvres qu'on a soi-*

*même réalisées et la rétribution de l'injustice commise par autrui. À côté de la magie et en lien avec elle, cette attente et cette espérance d'une rétribution, qui impliquent le plus souvent l'idée d'un « juste prix », sont par suite, sur toute la terre, la forme la plus répandue de la croyance de masse et correspondent aussi à des prophéties qui, de leur côté, rejettent au moins les formes mécaniques de cette croyance, mais qui, popularisées et quotidianisées, tendent toujours à être interprétées en ce sens. Le mode et le degré d'espérance de rétribution et de délivrance produisent cependant des effets extrêmement divers, selon le type d'attentes éveillées par la promesse religieuse, surtout, en l'occurrence, lorsque celles-ci sont projetées hors de la vie terrestre de l'individu, dans un avenir transcendant son existence actuelle. Un exemple particulièrement significatif de l'importance du contenu des*

*promesses religieuses est la religiosité du judaïsme (de l'Exil et de l'après-Exil).*

### *7.10. La religiosité des parias juifs et hindous. Le ressentiment*

*De fait, à partir de l'Exil, et aussi, formellement, à partir de la destruction du Temple, les juifs formèrent un « peuple paria », c'est-à-dire, au sens où nous l'entendons ici (celui-ci ne se confond pas davantage avec la position particulière de la « caste paria » indienne que, par exemple, la notion de « justice du kadi[59] » ne recouvre les principes réels de la juridiction du Kadi), un groupe fermé, délimité d'une part vis-à-vis de l'extérieur par des barrières magiques (à l'origine), des barrières de tabou et des frontières rituelles relatives à la communauté de repas et au connubium[60], et, d'autre part, constitué en une communauté héréditaire séparée, du fait de*

*privilèges négatifs, politiques et sociaux, associés à une séparation poussée des activités économiques ; le « peuple paria », enfin, ne dispose pas d'un groupement politique autonome. []*

*Les castes indiennes négativement privilégiées, exerçant des métiers spécialisés, dont la clôture vis-à-vis de l'extérieur est garantie par des tabous et dont les obligations religieuses de conduite de vie sont héréditaires, sont en un sens la forme la plus proche du peuple paria, parce qu'elles associent elles aussi à la position de paria des espérances de délivrance du même type. On peut observer, aussi bien dans les castes indiennes que chez les juifs, les mêmes effets spécifiques de la religiosité de paria : celle-ci noue un lien d'autant plus serré avec ses adeptes, et entre ces derniers et la position de paria, que la situation dans laquelle se trouve le peuple paria est difficile et que de fortes espérances de délivrance sont*

*associées à l'accomplissement des devoirs religieux voulus par Dieu. On l'a déjà dit, les castes les plus basses sont justement celles qui sont le plus viscéralement attachées à leurs devoirs de caste, comme condition d'une renaissance dans une situation plus enviable. Les liens noués entre Jahwé et son peuple deviennent de plus en plus indéfectibles au fur et à mesure que les juifs ont à subir le meurtre, le mépris et la persécution. À la différence manifeste des chrétiens d'Orient, par exemple, qui, sous les Ommayades, affluent en masse vers l'islam, religion privilégiée – à tel point que le pouvoir politique, pour protéger les intérêts économiques de la couche privilégiée, impose des conditions plus difficiles pour les conversions –, toutes les conversions forcées auxquels les juifs procèdent souvent en masse sont faites en vain, même si elles leur permettent malgré tout d'accéder aux privilèges de la classe dominante. La seule voie*

*de délivrance est justement, pour la caste indienne comme pour les juifs, l'accomplissement des commandements religieux spécifiques du peuple paria, auxquels nul ne peut se soustraire sous peine de subir le mauvais sort et de mettre en péril ses propres chances d'avenir et celles de ses descendants. []*

*Cependant, la différence entre la religiosité juive et la religiosité de caste hindoue se fonde sur le type d'espérance de délivrance. L'hindou remplit ses devoirs religieux en escomptant une amélioration de ses chances de délivrance personnelles, autrement dit son ascension ou la réincarnation de son âme dans une caste supérieure. Le juif, en revanche, en attend, pour ses descendants, la participation à un royaume messianique qui délivrera l'ensemble de sa communauté de sa position de paria et lui confèrera une position dominante. En effet, en donnant la promesse que tous les peuples de la terre*

*emprunteront aux juifs, tandis qu'eux n'emprunteront à personne*[61], *Jahwé ne signifie pas que cette promesse s'accomplit en la personne du petit usurier et prêteur à gages du ghetto : il songe à la situation typique d'une puissante cité antique, dont les débiteurs et les serfs endettés sont les habitants des villages et des petites villes qu'elle a soumis. L'hindou œuvre lui aussi pour un être humain à venir, qui n'a quelque chose à voir avec lui que si l'on admet les présuposés de la doctrine animiste de la transmigration des âmes ; d'un autre côté, le juif œuvre aussi pour ses descendants biologiques : dans un sens animiste, c'est dans la relation avec ces derniers que réside son « immortalité sur la terre ». Mais tandis que l'hindou se représente l'organisation sociale du monde par castes et la position de sa caste en tant que telle comme un ordre appelé à se perpétuer indéfiniment et à demeurer absolument intangible, et souhaite précisément*

*améliorer le sort futur de son âme individuelle au sein de cet ordre de rang immuable, le juif attend justement, au contraire, que sa propre délivrance personnelle revête la forme d'un renversement de l'ordre de rang social en vigueur au profit de son peuple paria. En effet, son peuple a été appelé et élu par Dieu pour occuper une position de prestige et non une position de paria.*

*Par suite, un élément revêt une grande importance dans le cadre de la religiosité éthique de la délivrance du judaïsme ; c'est Nietzsche qui, le premier, a été attentif à ce phénomène, qui fait totalement défaut dans toute religiosité de caste, magique et animiste : le ressentiment*[62]*. Au sens où Nietzsche l'entend, il apparaît avec l'éthique religieuse des couches négativement privilégiées, dont il est le corrélat : par un renversement complet de la croyance ancienne, celles-ci se consolent en postulant que la distribution inégale du sort des hommes sur la terre est*

*le résultat du péché et de l'injustice de ceux qui jouissent de privilèges positifs et que, tôt ou tard, ceux-ci s'attireront la vengeance de Dieu. Quand il prend la forme de cette théodicée des couches négativement privilégiées, le moralisme sert d'instrument de légitimation de la soif de vengeance, consciente ou inconsciente. Ce phénomène se rattache en premier lieu à la « religiosité de la rétribution ». Une fois que s'est forgée la représentation de la rétribution religieuse, la « souffrance » en tant que telle, qui induit de puissants espoirs de rétribution, peut revêtir une coloration particulière, et apparaître comme un élément doté en lui-même d'une valeur religieuse. Certaines techniques ascétiques, d'une part, et, d'autre part, des prédispositions névrotiques spécifiques peuvent travailler main dans la main à conforter cette représentation. Cependant, la religiosité de la souffrance ne revêt le caractère spécifique du ressentiment que dans*

*des conditions très précises : ce n'est pas le cas, par exemple, chez les hindous ni chez les bouddhistes. Chez eux, en effet, la souffrance personnelle est aussi individuellement méritée. []*

*Il n'en va pas de même chez les juifs. La religiosité des Psaumes est emplie d'un besoin de vengeance, et l'on retrouve la même coloration dans les versions des anciennes traditions israélites révisées par les prêtres : la majorité des Psaumes expriment tout à fait ouvertement la satisfaction moraliste et la légitimation du besoin de vengeance explicite ou difficilement contenu du peuple paria – peu importe, de ce point de vue, que les passages en question puissent, dans certains cas, n'être que des interpolations ajoutées après coup à une version antérieure dans laquelle ce trait était absent. Ce phénomène peut se présenter sous différentes formes. Ou bien on fait valoir auprès du Dieu qu'on a personnellement*

*suivi ses commandements, mais qu'on est confronté au malheur, en incriminant les menées impies des païens fiers et heureux, qui, par suite, raillent ses promesses et sa puissance. Ou bien on reconnaît humblement ses propres péchés, tout en priant Dieu d'apaiser enfin sa colère et d'accorder à nouveau sa miséricorde au peuple qui, malgré tout, est quand même le seul peuple de Dieu. Dans un cas comme dans l'autre, on a en même temps l'espoir que la vengeance du Dieu enfin réconcilié va frapper doublement les ennemis impies, et faire d'eux un escabeau aux pieds d'Israël*[63] *: c'est là le sort que la construction historique des prêtres réserve aux ennemis cananéens du peuple juif, à supposer que celui-ci ne réveille pas la colère de Dieu par sa désobéissance et ne cause pas ainsi son propre abaissement parmi les païens. S'il est vrai que beaucoup de Psaumes sont peut-être, comme le veulent certains commentateurs modernes,*

*l'expression de la colère individuelle de dévôts pharisiens devant les persécutions subies sous Alexandre Jannée[64], le fait caractéristique est surtout que ces textes aient été sélectionnés et conservés ; il est tout à fait manifeste que d'autres Psaumes sont une réaction face à la position de paria des juifs en tant que telle. Dans toutes les religiosités du monde, il n'est pas de Dieu universel animé de la même soif de vengeance inouïe que Jahwé, et on peut presque voir là, précisément, un critère de l'authenticité historique des faits mentionnés dans les versions de l'histoire sainte révisées par les prêtres : les événements en question (par exemple la bataille de Megiddo) ne s'accordent pas avec cette théodicée de la rétribution et de la vengeance. La religiosité juive est ainsi devenue la religiosité de la rétribution κατ ?ξοχ?ν[65]. La vertu requise par Dieu est dès lors exercée pour que l'espérance de rétribution se réalise. Et celle-ci est en premier lieu*

*une espérance collective : c'est le peuple pris comme un tout qui doit connaître l'élévation, seule à même de permettre à l'individu de restaurer son honneur. []*

*Un autre élément se conjugue évidemment à celui-ci, et les deux sont mêlés : c'est la théodicée du destin individuel et personnel – qui a manifestement toujours existé –, une problématique qui trouve surtout son point culminant dans le Livre de Job, issu quant à lui de couches sociales fort différentes et non populaires*[66]*. Ce texte, qui expose le renoncement à une solution du problème et l'acceptation de la souveraineté absolue de Dieu sur ses créatures, est un prélude à l'idée puritaine de la prédestination, qui ne put qu'émerger dès lors qu'il fallut également compter avec le pathos des châtiments éternels de l'Enfer. Mais l'idée de la prédestination ne fit justement pas son apparition à cette époque, et le Livre de Job et les intentions de son auteur restèrent,*

*comme on le sait, presque totalement incompris, tant l'idée de rétribution collective était solidement ancrée dans la religiosité juive. L'espérance de vengeance nécessairement associée, pour le juif pieux, avec le moralisme de la Loi, qui traverse presque tous les textes sacrés de l'Exil et postérieurs à l'Exil, et qui fut entretenue pendant deux millénaires et demi, de façon consciente ou inconsciente, dans chaque culte ou presque de ce peuple attaché à deux chaînes indestructibles, la séparation religieusement consacrée à l'égard du reste du monde et les promesses de son Dieu concernant l'ici-bas, fut nécessairement constamment réprimée, dans la conscience religieuse de la couche intellectuelle, dès lors que le Messie se faisait attendre, et céda la place à la valorisation de l'intimité avec Dieu en tant que telle, ou d'une confiance douce et inspirée dans la bonté divine en soi, et de la propension à faire la paix avec le monde entier. Ce fut*

*tout particulièrement le cas chaque fois que la situation sociale des communautés condamnées à une totale impuissance politique fut à peu près supportable – à la différence des époques comme celle des persécutions du temps des croisades, où cette espérance s'enflamma à nouveau dans un cri de vengeance envers Dieu aussi pénétrant que stérile, ou dans la prière de celui qui demande à Dieu de « réduire en poussière » sa propre âme devant les ennemis qui maudissent le juif, de la préserver des paroles et des actions mauvaises, et qui veut s'en tenir quant à lui à l'accomplissement silencieux du commandement de Dieu et garder son cœur ouvert à ce dernier. []*

*Ce serait bien entendu une caricature inouïe que de vouloir identifier dans le ressentiment l'élément proprement décisif de la religiosité juive, qui a fortement varié au cours de l'histoire ; cependant, il ne faut pas non plus sous-estimer son influence, y*

*compris sur des traits tout à fait fondamentaux de celle-ci. En effet, le ressentiment constitue, de fait, un des traits spécifiques du judaïsme, par rapport aux caractéristiques que celui-ci partage avec d'autres religions de la délivrance ; il n'est aucune autre religiosité de couches négativement privilégiées dans laquelle il joue un rôle aussi manifeste. Sous une forme ou sous une autre, la théodicée des couches négativement privilégiées est il est vrai partie intégrante de toute religiosité de la délivrance, qui trouve dans ces couches sociales l'essentiel de ses adeptes ; et l'évolution de l'éthique des prêtres est allée dans ce sens partout où elle est devenue une des composantes de la religiosité communautaire dont ces couches sont le principal foyer. Son absence presque totale et, de même, l'absence de presque toute éthique religieuse de la révolution sociale dans la religiosité de l'hindou pieux et de l'Asiatique bouddhiste*

*s'expliquent par la nature de la théodicée de la renaissance ; l'ordre de la caste en tant que tel demeure éternellement et il est absolument juste. En effet, ce sont les vertus ou les péchés d'une vie antérieure qui expliquent que l'on soit né dans telle ou telle caste, tandis que le comportement adopté dans la vie présente fonde les chances d'une amélioration dans la vie future. Par suite, on ne trouve là nulle trace d'un conflit éclatant entre les prétentions sociales nées des promesses de Dieu et la situation de mépris qui est subie dans la réalité ; pour le juif, qui vivait ainsi dans une tension constante à l'encontre de sa situation de classe et dans une attente permanente et une espérance stérile, c'est en revanche un tel antagonisme qui détruisit l'ingénuité du rapport au monde, et qui transforma la critique religieuse du païen impie, accueillie par un mépris cinglant, en une attention toujours vigilante et souvent amère, parce que*

*constamment menacée par une secrète autocritique, à sa propre vertu d'obéissance à la Loi. S'ajoutaient à cela un remâchage continuel, selon une casuistique apprise tout au long de la vie, de la question de savoir si les autres juifs accomplissaient bien leurs devoirs religieux – la grâce de Jahwé dépendait en fin de compte du fait que ces derniers aient été correctement remplis – et une attitude qui ressort de façon si caractéristique dans bien des produits de l'époque postérieure à l'Exil, un mélange de renoncement à trouver un sens quelconque à ce monde de vanité, d'acceptation humble des punitions divines, d'angoisse à l'idée de blesser Dieu en manifestant de la fierté, de rectitude anxieuse et de moralité ritualiste, qui imposait au juif un combat désespéré, non plus pour l'obtention du respect des autres, mais pour l'accès au respect de soi et à un sentiment de dignité. Un sentiment de dignité qui pouvait devenir toujours plus*

*précaire – dès lors que l'accomplissement des promesses de Jahwé était l'unique critère possible auquel il fallait mesurer sa valeur devant Dieu – et faire courir ainsi le risque d'un naufrage, pour l'individu, de tout le sens de sa propre conduite de vie.*

*Pour le juif du ghetto, le succès en affaires devint de fait toujours davantage une preuve tangible de la grâce personnelle de Dieu. Pourtant, l'idée de trouver une « confirmation » dans une « vocation » voulue par Dieu, au sens où l'entend l'ascèse intramondaine, ne correspondait pas à la représentation juive. En effet, la grâce divine était très nettement moins ancrée que chez le puritain dans une méthode de vie systématique, ascétique et rationnelle, entendue comme l'unique source possible de la certitudo salutis*[67]*. L'éthique sexuelle, par exemple, était restée directement anti-ascétique et naturaliste ; l'éthique économique du judaïsme ancien était quant à elle*

*fortement traditionaliste, dans sa façon de postuler certains types de relations, et très marquée par une valorisation ingénue de la richesse, qui est étrangère à toute ascèse ; mais il y a plus : toute la conception juive de la justice des œuvres reposait sur un soubassement ritualiste et elle se combinait souvent, de surcroît, avec la coloration spécifique du contenu de la religiosité de la foi. Les déterminations traditionalistes de l'éthique économique adoptée entre juifs ne prenaient il est vrai toute leur ampleur, comme cela allait de soi dans toute éthique ancienne, que vis-à-vis des coreligionnaires et non vis-à-vis de l'extérieur. Au final, cependant, les promesses de Jahwé ont de fait introduit au sein du judaïsme même une tendance marquée au moralisme du ressentiment. []*

*Il serait néanmoins très faux de se représenter le besoin de délivrance, la théodicée ou la religiosité communautaire*

*comme un produit exclusif des couches négativement privilégiées, ou même du ressentiment, autrement dit d'une « révolte d'esclaves dans la morale[68] ». Cette vision n'est même pas juste pour le christianisme ancien, bien que ce dernier ait mis la plus grande insistance à adresser ses promesses aux « pauvres » en esprit et aux pauvres en biens matériels. L'opposition entre la prophétie de Jésus et ses conséquences les plus immédiates indique bien plutôt les effets qu'entraînèrent inéluctablement la dévalorisation et le démantèlement du légalisme rituel, qui était auparavant délibérément imposé pour des raisons de fermeture vis-à-vis de l'extérieur : une dissolution des liens qui rattachaient la religiosité des croyants à la position de peuple paria fermé sur lui-même à la façon d'une caste. À l'évidence, la prophétie chrétienne contenait à l'origine des traits tout à fait spécifiques de « rétribution », au sens d'une*

*compensation future des destins (la légende de Lazare en est l'illustration la plus manifeste[69]) et d'une vengeance qui était l'affaire de Dieu. Le royaume de Dieu, là encore, était un royaume terrestre, et d'abord, manifestement, un royaume spécifiquement ou du moins principalement destiné aux juifs, qui croyaient depuis toujours au vrai Dieu. Cependant, ce fut précisément le ressentiment particulièrement accusé du peuple paria qui fut éliminé par les conséquences des nouvelles promesses religieuses. Tout au moins dans les traditions qui ont été transmises comme les prédications de Jésus en personne, aucune motivation ascétique n'est invoquée pour souligner les périls que la richesse ferait peser sur l'accès aux chances de délivrance et – comme l'attestent les témoignages de la tradition, selon laquelle Jésus fréquenta non seulement des publicains (en Palestine, il s'agissait le plus souvent de petits usuriers) mais*

*aussi d'autres personnes fortunées, plus distinguées – la motivation du ressentiment ne jouait quant à elle aucun rôle. L'indifférence au monde qui va de pair avec le poids des attentes eschatologiques était trop grande pour cela. Il est vrai que lorsqu'il aspire à la « perfection », c'est-à-dire au statut de disciple, le jeune riche doit quitter le « monde » sans restriction. Mais il est dit expressément que rien n'est impossible à Dieu, pas même les choses les plus difficiles, comme sauver le riche qui ne peut se résoudre à se séparer de ses biens. Le prophète de l'amour acosmique[70], qui annonce aux pauvres en esprit et en biens matériels la bonne nouvelle que le Royaume de Dieu est tout proche et va les libérer de la puissance des démons, ne connaît pas davantage d'« instincts prolétaires[71] » que le Bouddha, par exemple, qui considérait la rupture absolue avec le monde comme la condition nécessaire de la délivrance. []*

*L'importance qu'il faut attribuer au « ressentiment » a ses limites, et l'usage trop universel qui est fait du schéma du « refoulement » est suspect : rien ne l'atteste aussi clairement que l'erreur de Nietzsche, qui appliqua aussi son schéma à l'exemple tout à fait inadéquat du bouddhisme. Ce dernier est l'antithèse la plus radicale de tout moralisme du ressentiment ; il est bien plutôt la doctrine de délivrance d'une couche intellectuelle qui recruta presque exclusivement ses premiers adeptes dans les castes privilégiées, en particulier la caste des guerriers, et qui, fière et distinguée, méprisait également les illusions de la vie dans l'ici-bas et celles de la vie dans l'au-delà ; tout au plus peut-on la comparer, du point de vue du recrutement social, avec les doctrines grecques de la délivrance, celle du néo-platonisme en particulier, ou encore celles du manichéisme ou de la gnose, quelles qu'aient été les différences de fond séparant ces*

*doctrines de celle du bouddhisme. À ceux qui ne recherchent pas la délivrance conduisant au nirvana, le bhiksu bouddhiste[72] accorde le monde tout entier et même la renaissance au paradis. Cet exemple montre précisément que le besoin de délivrance et la religiosité éthique peuvent dériver d'une autre source que de la situation sociale des couches négativement privilégiées et du rationalisme de la bourgeoisie, conditionné par sa situation pratique de vie : l'intellectualisme en tant que tel, en particulier les besoins métaphysiques de l'esprit qui n'est pas contraint à remâcher les questions éthiques et religieuses par la misère matérielle, mais par une nécessité intérieure qui le pousse à saisir le monde comme un cosmos doté de sens et à prendre position par rapport à lui[73].*

### *7.11. La marque des couches intellectuelles dans les religions*

*Les différentes voies empruntées par l'intellectualisme ont infléchi à un degré extraordinairement fort le destin des religions. Il en a été de même des relations très variables que les intellectuels entretenaient avec les corps de prêtres et avec les pouvoirs politiques ; ces facteurs ont été eux-mêmes conditionnés par la provenance sociale de la couche qui a spécifiquement été le porteur de l'intellectualisme. []*

*Ce fut, en premier lieu, le clergé lui-même, notamment lorsque, contraint par le caractère des écritures sacrées et par la nécessité d'interpréter celles-ci et d'enseigner leur contenu, leur sens et leur bon usage, il devint une corporation de lettrés. Ce ne fut aucunement le cas dans les religions des peuples-cités de l'Antiquité, en particulier chez les Phéniciens, les Grecs, les Romains, ni, d'autre part, dans l'éthique chinoise. La pensée proprement théologique, dont le*

*développement resta modeste pour cette raison même, et toute pensée métaphysique et éthique furent dès lors exclusivement le fait de non-prêtres. À l'inverse, ce fut très largement le cas en Inde, en Égypte et à Babylone, chez les zoroastriens, dans l'islam et dans le christianisme ancien et médiéval, mais aussi moderne, pour ce qui est de la théologie. Le développement de la métaphysique et de l'éthique religieuses fut monopolisé, dans une très large mesure, par les prêtres égyptiens, zoroastriens et, durant un temps, par les prêtres du christianisme ancien, tout comme il le fut par les prêtres brahmaniques durant l'époque védique, autrement dit avant l'émergence de la philosophie ascétique laïque et de la philosophie des Upanishad ; à un moindre degré, parce qu'ils étaient fortement concurrencés par la prophétie laïque, par les prêtres du judaïsme ; enfin, à un degré également limité, parce qu'ils avaient quant*

*à eux à subir les assauts de la spéculation soufie, par les prêtres de l'islam. Dans toutes les branches du bouddhisme, dans l'islam et dans le christianisme ancien et médiéval, ce furent surtout, outre les prêtres ou à la place de ces derniers, les moines ou des cercles quasi-monastiques qui occupèrent le terrain non seulement de la pensée théologique et éthique, mais aussi de toute la pensée métaphysique et d'une part considérable de la pensée scientifique en général, ainsi que celui de la production artistique d'ouvrages lettrés, une pratique qu'ils cultivèrent. C'est parce que les chanteurs faisaient partie des personnages importants pour le culte qu'on intégra des poèmes épiques, lyriques et satiriques dans les Veda indiens, et de la poésie érotique dans les textes sacrés d'Israël*[74] *; de même, le rôle attribué aux mystiques dans la poésie d'Orient et d'Occident explique l'affinité psychologique que l'on peut observer entre l'émotion*

*mystique et pneumatique d'une part, et l'émotion poétique d'autre part. Cependant, nous ne nous intéresserons pas ici aux productions littéraires ni à leur caractère, mais à la marque, dans la religiosité même, de l'influence spécifique exercée sur elle par des couches d'intellectuels. []*

*Même lorsqu'ils furent les porteurs principaux des productions écrites, l'influence des prêtres en tant que telle fut très variable, selon les rapports qu'ils entretenaient avec les couches de non-prêtres qu'ils avaient en face d'eux, et selon la position de pouvoir qu'eux-mêmes occupaient. La religiosité qui subit à n'en pas douter le plus fortement l'influence spécifique des prêtres fut le zoroastrisme dans son évolution tardive. Ce fut également le cas de la religiosité égyptienne et babylonienne. Si le judaïsme de l'époque deutéronomiste, mais aussi du temps de l'Exil, fut marqué par la prophétie, il le fut également très fortement par les*

*prêtres. La religiosité chrétienne de la fin de l'Antiquité et du haut Moyen Âge et, plus tard, la Contre-Réforme furent quant à elles très nettement soumises à l'influence des prêtres, mais aussi des moines. La religiosité du luthéranisme, ainsi que celle du calvinisme à ses débuts, subirent fortement l'influence des pasteurs. La marque et l'influence propres des brahmanes sont extraordinairement perceptibles dans l'hindouisme, du moins au cœur de ses composantes institutionnelles et sociales, en particulier le régime des castes, qui s'imposa partout où émigrèrent des brahmanes, et dont la hiérarchie sociale est en fin de compte partout conditionnée par l'ordre de rang que les brahmanes attribuent à chacune des castes. Dans toutes ses variantes, y compris et surtout le lamaïsme, le bouddhisme est entièrement soumis à l'influence des moines, tout comme, à un moindre degré, une large part de la*

*religiosité des chrétiens d'Orient. Mais ce qui requiert tout particulièrement notre attention ici, c'est la relation qui s'établit d'une part entre les prêtres et l'intelligentsia des non-prêtres, autrement dit, outre celle des moines, celle des laïcs, et, d'autre part, les relations que les couches d'intellectuels entretiennent avec les formes de religiosité et la position qu'ils occupent au sein des communautés religieuses. []*

*Dans ce domaine, il faut surtout constater un fait dont l'importance est fondamentale : c'est que les grandes doctrines religieuses asiatiques ont toutes été des créations d'intellectuels. La doctrine de la délivrance du bouddhisme aussi bien que celle du jinisme et toutes les doctrines apparentées ont été portées par des intellectuels distingués dotés d'une formation védique (même si elle n'était pas toujours strictement spécialisée) qui, en Inde, était une composante de l'éducation distinguée, autrement dit surtout par*

*des représentants de la noblesse des kshatriya, qui se considérait comme opposée à celle des brahmanes. En Chine, les porteurs du confucianisme, à commencer par son fondateur lui-même, tout comme Lao Tseu, officiellement tenu pour le fondateur du taoïsme, étaient des fonctionnaires possédant une formation littéraire classique ou des philosophes dotés d'une instruction comparable. Presque tous les grands courants de la philosophie grecque eurent leur pendant en Chine comme en Inde, en dépit des différences il est vrai souvent importantes entre les uns et les autres. Le confucianisme, éthique en vigueur en Chine, fut entièrement porté par la couche des candidats aux postes de fonctionnaires, dotés d'une formation lettrée classique, tandis que le taoïsme, de son côté, devint il est vrai une pratique magique populaire. Les grandes réformes de l'hindouisme furent initiées par des intellectuels distingués de formation brahmanique,*

*même si la création de communautés, au demeurant, tomba plus tard en partie aux mains de membres de basses castes, et emprunta ainsi d'autres voies que la Réforme de l'Église en Europe du Nord, dont les instigateurs étaient quant à eux dotés d'une formation religieuse professionnelle, ou que la Contre-Réforme catholique, qui trouva ses premiers soutiens chez des jésuites formés à la dialectique, comme Salmeron et Lainez, ou, encore, que la transformation de la doctrine islamique (Al Ghazali), qui mêla mystique et orthodoxie, et resta placée sous la conduite de la hiérarchie officielle, pour une part, et, d'autre part, d'une aristocratie de fonctionnaires nouvellement constituée, qui avaient reçu une formation théologique. De la même façon, les doctrines de la délivrance d'Asie antérieure, celle du manichéisme et celle de la gnose, furent toutes deux des religions d'intellectuels tout à fait spécifiques, aussi bien en ce qui*

*concerne leurs créateurs que leurs principaux porteurs et le caractère de leur doctrine de la délivrance. []*

*Il est vrai qu'en dépit de toutes les différences qui les séparaient, les porteurs de l'éthique ou de la doctrine de la délivrance étaient, dans tous les cas énumérés jusqu'à présent, des couches d'intellectuels d'un type plutôt très distingué, dotés d'une formation philosophique, qui rappellent par exemple les écoles philosophiques grecques ou la forme la plus accomplie de la formation monastique ou de la formation temporelle des humanistes dans les universités, pour la période de la fin du Moyen Âge. Dans une situation religieuse donnée, les couches d'intellectuels peuvent développer une entreprise de type scolaire, comparable par exemple à l'Académie de Platon et aux écoles philosophiques grecques apparentées, et, comme ces dernières, s'abstenir d'adopter officiellement une position à l'égard des*

*pratiques religieuses en vigueur ; vis-à-vis de l'extérieur, elles ne se soustraient pas ostensiblement à ces dernières, mais elles les réinterprètent philosophiquement ou, tout simplement, les ignorent. Les représentants officiels du culte, de leur côté – en Chine, les fonctionnaires d'État chargés des obligations de culte ; en Inde, les brahmanes –, traitent ces doctrines soit comme orthodoxes, soit comme hétérodoxes (en Chine, par exemple, les doctrines matérialistes ; en Inde, la philosophie dualiste du Samkhya). Dans le cadre qui nous occupe, nous ne nous intéresserons pas davantage à ces mouvements d'orientation principalement scientifique, qui n'entretiennent qu'un rapport indirect avec la religiosité pratique. En revanche, nous mettrons l'accent sur les autres mouvements que nous avons mentionnés plus haut, tout spécialement orientés vers la création d'une éthique religieuse. Les parallèles les plus évidents nous sont*

*fournis, dans l'Antiquité occidentale, par les Pythagoriciens et les néoplatoniciens – autrement dit des mouvements d'intellectuels qui étaient soit exclusivement issus de couches socialement privilégiées, soit dirigés ou massivement influencés par des représentants de ces couches sociales.*

*Dans un peuple, les couches socialement privilégiées tendent tout particulièrement à développer une religiosité de la délivrance quand elles sont démilitarisées ou exclues de la sphère d'intérêts de l'action politique. Ainsi, cette forme de religiosité fait typiquement son apparition lorsque les couches dominantes, nobles ou bourgeoises, sont développées et dépolitisées par un pouvoir étatique unifié, bureaucratique et militariste, ou bien se retirent d'elles-mêmes pour telle ou telle raison : lorsque, en d'autres termes, le développement de leur formation intellectuelle, jusqu'à ses ultimes conséquences pour la pensée et pour leur psychologie*

*intérieure, est devenu plus important pour elles que leur action pratique dans le monde extérieur de l'ici-bas. Cela ne signifie pas que ces doctrines n'existaient pas auparavant. Au contraire, il peut arriver que ces conceptions de pensée soient justement forgées dans des périodes de bouleversements politiques et sociaux, et soient alors le fruit d'une réflexion sans présupposés. Mais ces types d'états d'esprit, qui ne font dans un premier temps qu'affleurer, ne deviennent généralement dominants qu'à partir du moment où les intellectuels se dépolitisent. []*

*Le confucianisme, éthique d'un puissant corps de fonctionnaires, rejette toute doctrine de la délivrance. Le jinisme et le bouddhisme – pendant radical de l'adaptation au monde confucéenne – furent à l'évidence l'expression de l'état d'esprit d'intellectuels radicalement antipolitiques, pacifistes et portés au rejet du monde. Cependant, nous ne savons pas si, en Inde, le nombre de*

*leurs adeptes, un temps considérable, s'accrut sous l'effet d'événements ayant entraîné une dépolitisation. Avant l'époque d'Alexandre, le caractère minuscule des petites principautés indiennes, auxquelles faisait défaut tout pathos politique, et qui étaient confrontées à l'imposante unité des brahmanes, partout affairés à s'imposer, était en soi de nature à persuader les cercles de nobles dotés d'une formation intellectuelle de poursuivre des intérêts étrangers à la sphère politique. La prescription, pour les brahmanes, de renoncer au monde, à l'âge de la vieillesse, en devenant vanaprastha, et le respect sacré dont ils faisaient alors l'objet*[75]*, trouva un prolongement dans la multiplication des ascètes non brahmaniques (sramana) – à moins que ce ne fût le contraire, et que la recommandation de renoncer au monde adressée au brahmane qui voit le fils de son fils n'ait été un phénomène postérieur et consécutif du premier.*

*Quoiqu'il en soit, les sramana, détenteurs d'un charisme ascétique, ne tardèrent pas à devenir plus populaires que les prêtres officiels. En Inde, sous cette forme, l'apolitisme monastique des couches distinguées fut très tôt un phénomène endémique, bien avant l'apparition des doctrines philosophiques apolitiques de la délivrance. Les religions de la délivrance d'Asie antérieure, qu'elles aient été de caractère mystagogique ou prophétique, tout comme les doctrines de la délivrance d'Orient et de Grèce, portées par un intellectualisme laïc, plutôt religieux ou plutôt philosophique, firent presque toujours leur apparition, lorsqu'elles furent portées par des couches socialement privilégiées, sous l'effet d'une tendance conduisant les couches cultivées à se détourner, de façon contrainte ou volontaire, de l'influence et de l'activité politiques. Le tournant vers la religiosité de la délivrance n'intervint, dans la religion de*

*Babylone – mêlée de composantes de provenance extra-babylonienne – qu'avec le mandéisme[76]. Dans la religiosité des intellectuels d'Asie antérieure, il fallut attendre l'apparition des cultes de Mithra et des autres cultes sotériologiques, puis la gnose et le manichéisme, et, là encore, le tournant ne fut pris qu'une fois que la couche cultivée eut abandonné tout intérêt pour la politique. Au sein de la couche des intellectuels grecs, la religiosité de la délivrance a certainement toujours existé, avant la naissance de la secte pythagoricienne. Mais elle n'était pas dominante dans les couches sociales qui exerçaient une influence politique décisive. Le succès de la propagande des cultes de la délivrance et de la doctrine philosophique de la délivrance dans les cercles de laïcs distingués de la Grèce tardive et de Rome se manifesta lorsque ces couches sociales se furent définitivement détournées de l'activité politique. Et ce qu'on désigne comme un*

*intérêt « pour la religion » dans nos couches intellectuelles allemandes d'aujourd'hui, sur un mode un peu phraseur, est intimement lié à des déceptions politiques et au désintérêt pour la politique qui en est le résultat.*

*Le désir distingué de délivrance qui est issu des classes privilégiées implique en général une disposition à la mystique de « l'illumination », associée à une qualification spécifiquement intellectuelle pour le salut ; nous y reviendrons plus loin. Il en résulte un fort déclassement de tout ce qui relève de la nature, du corps, des sens, qui représenterait – d'après l'expérience psychologique – une tentation détournant de cette voie spécifique de salut. Un développement accru, un raffinement poussé et, en même temps, un refoulement de la sexualité normale au profit d'abréactions de substitution, conditionnés par la conduite de vie de ceux qui ne sont rien d'autre que des*

*intellectuels, jouent sans doute également un rôle, dont la psychopathologie ne semble pas encore aujourd'hui avoir clairement saisi les règles : certains phénomènes, notamment dans les mystères gnostiques – un ersatz masturbatoire sublime des orgies paysannes – semblent à l'évidence l'attester. À ces conditions purement psychologiques d'irrationalisation du religieux se combine le besoin rationaliste naturel de l'intellectualisme, qui le pousse à saisir le monde comme un cosmos doté de sens : la doctrine indienne du karman (que nous évoquerons bientôt) et sa variante bouddhique, tout comme, en Israël, par exemple, le Livre de Job, issu semble-t-il de cercles d'intellectuels distingués, ou encore des problématiques apparentées dans la littérature égyptienne, la spéculation gnostique et le dualisme manichéen, enfin, en sont les produits.*

*L'origine intellectualiste d'une doctrine de la délivrance, mais aussi d'une éthique,*

*entraîne en général une conséquence, lorsque la religiosité en question devient une religion de masse : l'apparition, au sein de la religiosité officielle, popularisée, transformée en sotériologie magique du sauveur et adaptée aux besoins des non-intellectuels, d'un ésotérisme ou, en tout cas, d'une éthique de Stand distinguée répondant aux besoins de ceux qui sont intellectuellement instruits. C'est le cas de l'éthique de Stand de la bureaucratie confucéenne, tout à fait étrangère à l'idée de délivrance, à côté de laquelle se perpétuèrent, sous une forme pétrifiée, la magie taoïste et la grâce sacramentelle et rituelle du bouddhisme, religions populaires méprisées par ceux qui étaient dotés d'une éducation classique. Ce fut également le cas de l'éthique de la délivrance du Stand des moines bouddhistes, qui coexista avec la magie et l'idolâtrie des laïcs, mais aussi avec des survivances de la magie des tabous et un renouveau de la religiosité*

*hindoue du sauveur. Dans d'autres cas, la religiosité des intellectuels peut adopter la forme de la mystagogie, avec une hiérarchie des grades sacrés – comme dans la gnose et les cultes apparentés –, dont reste exclu le « pistique[77] » qui n'a pas connu l'illumination.*

*La délivrance que recherche l'intellectuel est toujours une délivrance par rapport à la « misère intérieure » et, par suite, elle présente un caractère d'une part davantage étranger à la vie et, d'autre part, plus fondamental et plus systématique que la délivrance par rapport à la misère extérieure attendue par les couches non privilégiées. En empruntant des voies dont la casuistique s'étend à l'infini, l'intellectuel cherche à conférer à sa conduite de vie un « sens » permanent : en d'autres termes, il est en quête « d'unité » avec lui-même, avec les hommes, avec le cosmos. C'est lui qui accomplit la conception du monde comme un problème*

*de « sens ». Plus l'intellectualisme refoule la croyance dans la magie, et plus les événements du monde se trouvent ainsi « désenchantés », dépouillés de leur contenu de sens magique, réduits à « être » et à « survenir », mais sans plus rien « signifier », plus l'exigence se fait sentir de voir dans le monde et dans la « conduite de vie », pris chacun comme un tout, un ordre doté d'une signification et d'un « sens ».*

*Les conflits qu'un tel postulat entraîne avec les réalités du monde et de ses ordres, ainsi qu'avec les modalités possibles de vie en son sein, sont à l'origine de la forme spécifique de fuite du monde des intellectuels, qui peut aussi bien être une fuite dans la solitude absolue, ou – version moderne – dans la « nature » que l'ordre des hommes a laissée intacte (Rousseau), un romantisme de la fuite du monde, qu'une fuite vers le « peuple » qui n'a pas encore été touché par les conventions des hommes (le*

*Narodnitschestvo des Russes*[78]*) ; elle peut adopter un tour plus contemplatif ou plus activement ascétique, et viser davantage le salut individuel ou le projet collectif, éthique et révolutionnaire de changer le monde. Toutes ces tendances, qui sont autant d'options pour l'intellectualisme apolitique, peuvent aussi revêtir la forme de doctrines religieuses de la délivrance ; ce fut parfois le cas. Le caractère spécifique de fuite du monde propre à la religiosité des intellectuels trouve ici une de ses sources.*

*Cette forme d'intellectualisme philosophique, porté par des classes – en général – plutôt dotées socialement et économiquement, et surtout par des nobles apolitiques, des rentiers, des fonctionnaires, des titulaires de prébendes de tous ordres, ecclésiastiques, monastiques, universitaires ou autres, n'est cependant pas la seule forme d'intellectualisme et elle n'est souvent pas non plus la plus importante d'un point*

*de vue religieux. Elle coexiste avec l'intellectualisme prolétaroïde, et on dénombre partout beaucoup de formes intermédiaires entre ce dernier et l'intellectualisme distingué ; l'un et l'autre ne se différencient que par l'orientation typique qu'ils adoptent du point de vue du sens. Les petits fonctionnaires et petits prébendiers de tous les temps, qui vivent à la limite du minimum d'existence et qui n'ont le plus souvent qu'une formation considérée comme subalterne, ceux qui, dans les temps où l'écriture était un métier spécialisé, savaient écrire mais ne faisaient pas partie des couches privilégiées, les instructeurs élémentaires de tous les types, les chanteurs ambulants, les lecteurs publics, les conteurs, les récitants et les représentants de semblables métiers indépendants, font partie de cette couche prolétaroïde. Mais c'est surtout le cas de l'intelligentsia autodidacte des couches négativement privilégiées : dans l'Europe orientale*

*d'aujourd'hui, l'exemple classique est celui de l'intelligentsia prolétaroïde de la paysannerie russe ; on peut penser aussi, en Occident, à l'intelligentsia prolétaire socialiste et anarchiste ; à ces exemples, il faut ajouter – même si le contenu varie considérablement – celui des paysans hollandais et de leur fameux attachement à la Bible, qui se perpétua jusque dans la première moitié du XIX^e^ siècle, celui des petits bourgeois puritains anglais du XVII^e^ siècle, ou encore celui des compagnons artisans de tous les peuples et de tous les temps, dont on connaît l'intérêt pour la religion, mais surtout l'exemple tout à fait classique des juifs pieux (Pharisiens, 'Hassidim, et la masse des juifs pieux qui lisent tous les jours la Loi). Pour autant qu'on ait affaire ici à un intellectualisme « paria » – c'est le cas chez tous les petits prébendiers prolétaroïdes, les paysans russes et tous ceux qui sont plus ou moins en « errance » –, son intensité repose*

*sur le fait que les couches situées à l'extérieur de la hiérarchie sociale ou à son extrêmité inférieure se placent en un certain sens au point d'Archimède vis-à-vis des conventions sociales, aussi bien en ce qui concerne l'ordre extérieur que les opinions communes*[79]*. Par suite, elles sont capables d'adopter à l'égard du « sens » du cosmos des positions originales, qui ne sont pas soumises à ces conventions, et de développer un puissant pathos éthique et religieux qui n'est pas freiné par des considérations matérielles. Lorsque ces intellectuels font partie des classes moyennes, comme les couches de petits bourgeois qui sont des autodidactes de la religion, leurs besoins religieux revêtent en général une tournure éthique rigoriste, ou encore une tournure occultiste. L'intellectualisme des compagnons artisans occupe une position intermédiaire entre les deux et il implique la qualification des compagnons errants pour la mission.*

### *7.12. L'intellectualisme petit-bourgeois dans le judaïsme et le christianisme ancien*

*En Extrême-Orient et en Inde, l'intellectualisme paria et l'intellectualisme petit-bourgeois sont presque entièrement absents, à ce que l'on sache, parce qu'il manque à la bourgeoisie des villes le sentiment communautaire qui est la condition du second, et l'émancipation par rapport à la magie qui est la condition de l'un et de l'autre. Les ghatas de ces pays et leurs formes de religiosité nées dans le cadre de basses castes s'inspirent très majoritairement des brahmanes. En Chine, il n'existe pas d'intellectualisme non officiel et indépendant de la culture confucéenne. Le confucianisme est par suite l'éthique de « l'homme distingué », du « gentleman » (pour reprendre la traduction pertinente de Dvorak[80]). Il correspond très explicitement à une éthique de Stand,*

*ou, plus exactement, au système de règles de bienséance d'une couche lettrée distinguée. Il en va de même dans l'Orient ancien et en Égypte, à ce que l'on sache : l'intellectualisme des scribes, quand il débouche sur une réflexion de nature éthico-religieuse, relève tout à fait, à bien des égards, du type de l'intellectualisme apolitique, en tout cas de l'intellectualisme distingué et ennemi des incultes. []*

*Il en va de même en Israël. Derrière l'auteur du Livre de Job et son intellectualisme religieux, on peut présupposer la présence de familles distinguées. La sagesse des Proverbes et les textes qui en sont proches portent déjà dans leur forme la marque très nette de l'internationalisation et des contacts mutuels noués en Orient, après Alexandre, entre les couches supérieures cultivées apolitiques : les Proverbes se présentent, pour une part, directement comme les œuvres d'un roi non-juif, et,*

*de façon générale, tous les textes estampillés du nom de « Salomon » possèdent peu ou prou le caractère d'une culture internationale. Si le Siracide veut souligner, justement, la sagesse de ses pères par rapport à l'hellénisation, c'est précisément la preuve de l'existence d'une telle tendance. Et, comme Bousset le souligne à juste titre, le « savant de l'écrit[81] » de ce temps-là, d'après le livre de Jésus Sirach, est le gentleman qui a beaucoup voyagé, l'homme de culture[82] ; tout le livre – Meinhold insiste lui aussi à juste titre sur ce point[83] – porte la marque d'un mépris affiché pour l'inculture, tout à fait dans la manière grecque : comment le paysan, le forgeron, le chaudronnier pourraient-ils posséder la « sagesse » à laquelle ne peut donner accès que le loisir de réfléchir et de se consacrer à l'étude ? Si Esdras est désigné comme le « premier savant de l'écrit », il faut cependant observer, d'une part, un phénomène*

*beaucoup plus ancien, la position d'influence des hommes qui se pressaient autour des prophètes, les idéologues sans lesquels le Deutéronome n'aurait pu voir le jour, et, d'autre part, il faut préciser qu'une position très élevée, presque analogue, en pratique, à celle du mufti dans l'islam, fut reconnue aux savants de l'écrit, c'est-à-dire en premier lieu aux interprètes des commandements divins qui comprenaient l'hébreu, bien avant que ne s'impose ce créateur officiel de la théocratie, auquel le roi des Perses avait donné les pleins pouvoirs. []*

*Le rang social des savants de l'écrit fut il est vrai sujet à variation. Sous le règne des Maccabées, la piété – identifiée, en fin de compte, à une sagesse de vie tout à fait pragmatique, un peu comme la xénophilie*[84] *– et la « culture » étaient synonymes ; cette dernière (musar, Παιδε?α) était la voie de la vertu qui, pensait-on, pouvait être enseignée, au sens où*

*l'entendaient également les Grecs. Au demeurant, dès cette époque, l'intellectuel pieux ressentait déjà, tout comme la plupart des psalmistes, une forte aversion pour les riches et les superbes, rarement fidèles à la Loi. Eux-mêmes constituaient une classe sociale de niveau égal. Les écoles de savants de l'écrit de l'époque d'Hérode, en revanche, confrontées à une pression interne croissante et aux tensions provoquées par le péril manifeste et imminent de la domination étrangère, donnèrent naissance à une couche prolétaroïde d'interprètes de la Loi qui, exerçant les fonctions de conseillers pour la cure des âmes, de prédicateurs et d'enseignants dans les synagogues – on en trouvait même des représentants dans le Sanhédrin*[85] *–, influencèrent la piété populaire des juifs étroitement liés à leur communauté et fidèles à la Loi (les chaberim), en l'orientant dans le sens de celle des perushim (les Pharisiens). Ce type d'entreprise*

*se poursuivit ensuite, à l'époque talmudique, dans le corps de fonctionnaires des communautés que constitua le rabbinat. À la différence des savants de l'écrit, cette couche prolétaroïde assura une diffusion extrêmement large de l'intellectualisme petit-bourgeois et de l'intellectualisme paria, qui n'eut son pareil dans aucun autre peuple : Philon tenait déjà pour le trait spécifique des juifs la diffusion de l'écriture et l'éducation systématique à la pensée casuistique par des sortes « d'écoles primaires ouvertes à tous[86] ». Ce n'est qu'avec l'influence de cette couche que l'activité prophétique put céder la place, pour la bourgeoisie juive des villes, au culte de la fidélité à la Loi et à l'étude de celle-ci dans une religion du Livre.*

*Cette couche populaire d'intellectuels juifs, à qui toute notion de mystère était absolument étrangère, occupait clairement une position sociale inférieure à celle des couches de philosophes et de mystagogues*

*des sociétés d'Asie antérieure et de Grèce. D'un autre côté, cependant, l'Orient hellénistique connut déjà, à n'en pas douter, dès l'époque pré-chrétienne, un intellectualisme qui traversait les différentes couches sociales : celui qui donna naissance, par l'allégorèse et la spéculation, dans les différents cultes de la délivrance sacramentels et dans les initiations, à des dogmatiques sotériologiques semblables à celles qu'avaient produites les Orphiques, issus eux aussi, le plus souvent, des couches moyennes. Dans la diaspora, ces mystères et ces spéculations sotériologiques étaient certainement bien connus et honnis ; ils l'étaient, en tout cas, d'un savant de l'écrit tel que Paul – le culte de Mithra fut répandu en Cilicie, à l'époque de Pompée, parmi les pirates, même s'il n'est explicitement attesté dans des inscriptions, en particulier à Tarsos, qu'au premier siècle de notre ère. Il est cependant probable que des espérances*

*sotériologiques de nature et de provenance très diverses circulaient aussi depuis longtemps parmi les juifs, surtout ceux des provinces ; dans le cas contraire, outre la représentation des monarques à venir au temps de la domination du peuple juif, celle du roi des pauvres gens arrivant sur son âne[87] et celle du « fils de l'homme » (une formation grammaticale manifestement sémitique) n'auraient pu être conçues, dès l'époque prophétique. D'une façon ou d'une autre, l'intellectualisme laïc, intellectualisme distingué ou intellectualisme paria, selon les cas, joue toujours un rôle dans les sotériologies complexes, qui développent des abstractions, ouvrent des perspectives cosmiques, et vont au-delà des simples mythes construits à partir d'un événement naturel ou des seules prédictions annonçant la venue future d'un bon roi, pour l'instant caché quelque part.*

*Issus du judaïsme, cette catégorie des savants de l'écrit et son intellectualisme petit-bourgeois s'imposèrent également ensuite dans le christianisme ancien. Paul, un artisan, comme l'étaient semble-t-il beaucoup de savants de l'écrit du judaïsme tardif, par opposition à l'époque du Siracide et à sa doctrine de sagesse méprisant les incultes, est une illustration tout à fait remarquable de ce type (même s'il présente il est vrai d'autres traits significatifs et plus spécifiques que celui-ci). Bien que très étrangère à ce que l'intellectualisme spéculatif de l'Orient hellénistique entendait sous ce terme, sa « gnose » put fournir plus tard des points d'appui au marcionisme*[88]*. L'élément d'intellectualisme, qui inspire sa fierté de savoir que seuls les appelés de Dieu peuvent comprendre les paraboles du maître, est encore très accusé chez lui : il se flatte de penser que la vraie connaissance est « un scandale pour les juifs et une folie pour les Grecs*[89] *».*

*Tout en étant rattaché à une autre conception, son dualisme de la « chair » et de « l'esprit » présente cependant une affinité avec la vision de la sensualité qui est typiquement celle d'une sotériologie d'intellectuels ; il possédait semble-t-il une connaissance un peu superficielle de la philosophie grecque. Mais surtout, son idée de la conversion ne correspond pas seulement à une vision au sens d'une perception hallucinatoire : c'est aussi une saisie intérieure concrète du destin personnel du Ressuscité, qu'il rattache aux conceptions générales de la sotériologie orientale du Sauveur, bien connues de lui, et à ses règles pragmatiques de culte, dans lesquelles s'ordonnent désormais pour lui les promesses de la prophétie juive. []*

*Les Épîtres de Paul sont, dans leur mode d'argumentation, des types accomplis de la dialectique de l'intellectualisme petit-bourgeois : on s'étonne de voir le degré*

*« d'imagination logique » proprement dite qu'un texte comme l'Épître aux Romains présupposait chez les couches auxquelles elle était destinée ; au demeurant, il est tout à fait certain que ce ne fut pas sa doctrine de la justification, mais sa conception de la relation entre pneuma et communauté et son modèle d'une adaptation relative à la réalité quotidienne du monde environnant qui rencontrèrent véritablement un écho à cette époque. Cependant, la rage folle qui se déchaîna précisément contre lui dans le judaïsme de la diaspora, lequel ne pouvait voir dans sa méthode dialectique qu'un détournement méprisable de l'enseignement que lui avaient donné les savants de l'écrit, atteste à quel point sa méthode correspondait précisément à ce type d'intellectualisme petit-bourgeois. Il se perpétua encore par la suite dans la position charismatique des « maîtres » (διδ?σκαλοι) des communautés chrétiennes anciennes*

*(jusque dans la Didachè[90]) et Harnack voit dans l'Épître aux Hébreux un exemple de sa méthode d'interprétation[91]. Il disparut ensuite, au fur et à mesure que les évêques et les presbytes[92] imposèrent de plus en plus leur monopole sur la direction spirituelle des communautés, pour faire place à l'intellectualisme des Pères apologètes, puis des Pères de l'Église et des Dogmatistes, qui étaient dotés d'une formation grecque et appartenaient presque tous au clergé, et des empereurs qui pratiquaient la théologie en dilettantes, jusqu'à ce que les moines, issus des couches sociales les plus basses et non grecques, finissent par s'imposer en Orient, après leur victoire dans la querelle des images. []*

*La forme de dialectique formaliste qui était commune à tous ces cercles, alliée à un idéal de divinisation de soi-même mi-intellectualiste, mi-magique et primitif, ne put jamais être totalement éliminée de*

*l'Église d'Orient. Mais le fait décisif pour le destin du christianisme ancien fut cependant que, étant donné sa genèse, les porteurs qui étaient les siens et les traits que ces derniers considéraient comme déterminants dans le contenu de sa conduite de vie religieuse, cette religion se présenta comme une doctrine de la délivrance d'emblée dirigée contre l'intellectualisme, de façon tout à fait délibérée et tout à fait conséquente, même si son mythe sotériologique s'accordait sur bien des points avec le schéma général en vigueur en Orient et en était peut-être à bien des égards une réinterprétation et un emprunt, et même si elle reprenait la méthode paulinienne, qui était celle d'un savant de l'écrit. Elle s'opposait aussi bien aux savoirs écrits des juifs et à leur juridiction du rituel qu'à la sotériologie de l'aristocratie intellectuelle gnostique et, enfin, à la philosophie antique. La dévalorisation gnostique des « pistiques » était rejetée ; les « pauvres en*

*esprit » étaient désignés comme porteurs de la grâce du pneuma et les « porteurs de savoir » n'étaient pas considérés comme des chrétiens exemplaires ; la voie de la délivrance ne passait pas par le savoir scolaire, elle ne partait ni de la Loi, ni des fondements cosmiques et psychologiques de la vie et de la souffrance, ni des conditions de la vie dans le monde, ni des significations secrètes des rites, ni des destins futurs de l'âme dans l'au-delà ; ajoutons qu'une partie assez importante de l'histoire interne de l'Église chrétienne ancienne, y compris de l'histoire de la constitution des dogmes, correspond à une auto-affirmation de l'Église contre l'intellectualisme sous toutes ses formes : tels étaient les traits caractéristiques propres au christianisme. []*

*Si l'on voulait résumer d'un mot qui furent les porteurs et les propagandistes de ce qu'on appelle les religions mondiales*[93]*, on pourrait dire que ce fut, pour le*

*confucianisme, le bureaucrate qui ordonne le monde ; pour l'hindouisme, le magicien qui ordonne le monde ; pour le bouddhisme, le moine mendiant qui erre de par le monde ; pour l'islam, le guerrier qui soumet le monde ; pour le juif, le marchand voyageur ; mais, pour le christianisme, le compagnon artisan itinérant. Il ne faut pas voir en eux les représentants de leur métier ou « d'intérêts de classe » matériels, mais les porteurs idéologiques d'une éthique ou d'une doctrine de la délivrance qui s'accordaient particulièrement bien avec leur situation sociale.*

*En dehors des écoles officielles de droit et de théologie, et de la floraison ponctuelle d'intérêts scientifiques, l'islam – étant donné le caractère de la religiosité qui lui était spécifique – ne connut une percée intellectualiste qu'au moment de l'apparition du soufisme. Mais sa tendance n'allait pas dans ce sens ; tout trait de rationalisme fait*

*justement totalement défaut à la piété populaire des derviches, et seules quelques sectes hétérodoxes isolées, dans l'islam, il est vrai parfois très influentes, possèdent un caractère spécifiquement intellectualiste. Pour le reste, il développa dans ses écoles supérieures, comme le christianisme du Moyen Âge, les rudiments d'une scolastique.*

### *7.13. Intellectualisme distingué et intellectualisme plébéien, intellectualisme paria et religiosité de secte*

*Nous ne pouvons nous étendre ici sur les relations de l'intellectualisme et de la religiosité dans la chrétienté médiévale. On peut dire en tout cas que, dans ses effets pertinents d'un point de vue sociologique, la religiosité n'y fut pas orientée par des pouvoirs intellectualistes. Les puissants effets du rationalisme monastique s'exercèrent dans le domaine des contenus culturels ; pour les*

*détailler, il faudrait présenter une comparaison entre le monachisme occidental et le monachisme oriental et asiatique, que nous n'esquisserons que très brièvement plus loin. En effet, la spécificité des effets culturels exercés par l'Église d'Occident fut largement tributaire de la spécificité de ses moines. Le Moyen Âge occidental ne connut pas (du moins à un degré significatif) d'intellectualisme religieux laïc à caractère petit-bourgeois, ni d'intellectualisme paria. On les rencontre parfois au sein des sectes. Le rôle joué par les couches cultivées distinguées dans l'évolution de l'Église ne fut pas mince. Les couches cultivées intellectualistes de l'époque carolingienne, de l'époque des Ottoniens, des Saliens et des Staufen œuvrèrent dans le sens d'une organisation culturelle impériale et théocratique, tout comme les moines Joséphites russes du XVI^e^ siècle. Mais surtout, le mouvement de réforme grégorien et les luttes de pouvoir de*

*la papauté furent portés par l'idéologie d'une couche intellectuelle distinguée qui s'allia à la bourgeoisie naissante pour faire front contre les puissances féodales. Avec la diffusion croissante de la formation universitaire et l'aspiration de la papauté à monopoliser la distribution de l'imposante quantité de prébendes dont cette couche était le porteur économique, à des fins de fiscalité ou de simple patronage, cette couche qui allait s'élargissant, et qui avait des intérêts dans les prébendes, se tourna d'abord principalement vers les intérêts nationalistes de monopole économique, puis, après le schisme, prit ses distances avec le pouvoir de Rome et compta parmi les « porteurs » du mouvement de réforme conciliaire et, par la suite, de l'humanisme. []*

*La sociologie des humanistes, qui n'est pas inintéressante en soi, n'entre pas dans le cadre de notre étude ; elle fut surtout marquée par le passage d'une culture*

*chevaleresque et cléricale à une culture liée au mécénat de cour, avec les conséquences qui purent en découler. Ce furent surtout des motivations idéologiques qui conditionnèrent l'attitude ambiguë des humanistes au moment de la Réforme. Dans la mesure où ce groupe ne se mit pas au service de la culture de l'Église de la Réforme ni de celle de la Contre-Réforme (il joua un rôle tout à fait important d'organisation et de systématisation pour l'Église, les écoles et le développement des doctrines, mais ne fut pas celui qui donna les impulsions décisives), dans la mesure où, au contraire, il devint le porteur d'une religiosité spécifique (ou plutôt, en réalité, de toute une série de types religieux particuliers), son action en matière de religion n'eut guère de portée durable. Conformément au niveau de vie qui était le leur, les couches d'humanistes de formation classique entretenaient pour l'essentiel des dispositions anti-sectaires et hostiles aux*

*couches incultes ; ils n'avaient que mépris pour les querelles sans fin et surtout pour la démagogie des prêtres et des prédicateurs, et ils étaient par suite plutôt de sensibilité érasmienne ou irénique ; à lui seul, ce facteur suffit à les condamner à perdre toujours davantage leur influence.*

*À côté du scepticisme plein d'esprit et des Lumières rationalistes, on rencontre chez les humanistes, en particulier dans le contexte anglican, une religiosité de la tendresse ou, comme ce fut le cas dans le cercle de Port-Royal, un moralisme sévère et souvent ascétique, ou encore, justement dans les premiers temps, notamment en Allemagne mais aussi en Italie, une mystique individualiste. Cependant, même quand elle n'emprunta pas les voies de la violence directe, la lutte de ceux qui étaient partie prenante dans leurs intérêts de pouvoir et d'existence économique fut évidemment menée avec les instruments d'une démagogie à laquelle les*

*cercles d'humanistes n'étaient pas en mesure de répondre. Bien entendu, une partie des Églises, en tout cas celles qui voulaient mettre à leur service les couches dominantes et surtout les universités, avaient besoin de polémistes de formation classique, c'est-à-dire de théologiens, et d'un Stand de prêtres également instruits. Au sein du luthéranisme, et conformément à son alliance avec le pouvoir des princes, la combinaison de l'instruction lettrée et de l'activité religieuse ne tarda pas à se restreindre pour l'essentiel à la théologie spécialisée. À l'inverse, les cercles puritains sont encore brocardés dans l'Hudibras[94] parce qu'ils font étalage d'érudition philosophique[95]. Chez eux, et davantage encore dans les sectes baptistes, ce ne fut cependant pas l'intellectualisme distingué, mais l'intellectualisme plébéien et, dans certains cas, l'intellectualisme paria (porté, dans les premiers temps du mouvement baptiste, par*

*des compagnons artisans itinérants ou par des apôtres) qui nourrit leur capacité de résistance indéfectible. Il n'existait pas, chez eux, de couche spécifique d'intellectuels, caractérisée par des conditions de vie particulières ; après la fin de la brève période de mission des prédicateurs itinérants, ce fut surtout dans la classe moyenne que le mouvement rencontra un fort écho. Au XVII^e^ siècle, sous l'influence du puritanisme, la diffusion inouïe de la connaissance de la Bible et de l'intérêt pour des controverses dogmatiques extrêmement abstruses et sublimées, jusque dans des cercles de paysans, donna naissance à un intellectualisme religieux de masse qui ne connut aucun équivalent par la suite et qui ne peut être comparé, pour ce qui précède, qu'avec l'intellectualisme de masse du judaïsme tardif et avec l'intellectualisme religieux de masse des communautés créées par la mission paulinienne. Alors qu'il survécut en*

*Hollande, dans certaines parties de l'Écosse et dans les colonies américaines, il ne tarda pas à dépérir, en Angleterre même en tout cas, une fois que les luttes religieuses fléchirent, que les sphères de pouvoir se stabilisèrent et que les chances d'y accéder semblèrent jouées d'avance. Cependant, toute la spécificité de l'intellectualisme anglo-saxon distingué, notamment sa déférence traditionnelle à l'égard d'une religiosité déiste et éclairée, accueillie avec une bienveillance indistincte, mais sans accent anticlérical, conserve des traits hérités de cette époque, sur lesquels nous ne nous étendrons pas ici. []*

*Conditionnée par les prises de position traditionnelles d'une bourgeoisie politiquement puissante et par les intérêts moralistes de cette dernière, autrement dit par un intellectualisme religieux plébéien, cette forme de religiosité s'oppose en tout point à celle qui fut associée à la culture distinguée des*

*pays latins : celle-ci, qui était avant tout une culture de cour, évolua vers un anticléricalisme radical ou vers une indifférence absolue à l'égard de l'Église. []*

*Ces deux types d'évolution, qui produisirent en fin de compte le même effet antimétaphysique, s'opposent à celle de la culture distinguée allemande, non politique mais ni apolitique ni antipolitique, marquée par une orientation métaphysique mais peu encline à se soucier des besoins spécifiquement religieux, et surtout pas des besoins de « délivrance ». Celle-ci fut quant à elle conditionnée par des circonstances très concrètes et fut déterminée à un très faible degré (essentiellement négatif) par des facteurs de type sociologique. Tout comme ceux des peuples latins, et à la différence de ceux des territoires anglo-saxons dans lesquels, depuis l'époque des puritains, la religiosité la plus stricte était liée aux sectes et non à une institution autoritaire, l'intellectualisme*

*plébéien et l'intellectualisme paria revêtirent en revanche toujours davantage, en Allemagne, une tournure radicalement antireligieuse qu'ils conservèrent définitivement après l'émergence de la croyance eschatologique dans une économie socialiste.*

*Cependant, ces sectes antireligieuses pouvaient s'appuyer sur une couche intellectuelle déclassée qui fut en mesure d'importer, au moins pour un temps, une croyance para-religieuse dans l'eschatologie socialiste. Plus les porteurs des intérêts économiques prennent en main eux-mêmes la représentation de leurs intérêts, plus cet élément « académique » perd de son importance ; la déception inévitable suscitée par l'idéalisation presque superstitieuse de la « science », censée pouvoir produire ou tout au moins prophétiser la révolution sociale, violente ou pacifique, et délivrer de la domination de classe, fait le reste. Par suite, la seule variante du socialisme qui, en*

*Europe occidentale, peut véritablement être vue comme un équivalent de la foi religieuse, le syndicalisme, court facilement le risque de devenir, de ce point de vue, un sport romantique à l'usage de ceux dont les intérêts économiques ne sont pas en jeu.*

*Le dernier courant intellectuel porté par une croyance sinon unitaire, du moins commune sur des points importants, et qui peut par suite être considéré comme un courant para-religieux, fut celui de l'intelligentsia révolutionnaire russe. L'intellectualisme distingué, académique et aristocratique voisinait avec l'intellectualisme plébéien, porté par de petits fonctionnaires prolétaroïdes extrêmement instruits, dans leur pensée sociologique et leur intérêt pour la culture universelle, en particulier des fonctionnaires de l'administration (le « troisième élément »), par des journalistes, des instituteurs, des apôtres de la révolution et une intelligentsia paysanne née des*

*conditions sociales de la Russie. C'est ainsi que fit son apparition, dans les années 1870, le mouvement du « Narodnitchestvo » (« Mouvement populiste »), un courant se réclamant du droit naturel et principalement orienté vers le communisme agraire, qui, dans les années 1890, entra pour une part en conflit avec les marxistes dogmatiques et fusionna pour une part avec eux, de diverses façons ; on tenta de l'associer, selon des modalités le plus souvent peu claires, avec le romantisme slavophile, dans un premier temps, puis avec la religiosité mystique ou, tout au moins, avec l'exaltation religieuse ; son action auprès de nombreuses couches d'intellectuels relativement larges s'exerça cependant, sous l'influence de Dostoïevski et de Tolstoï, dans le sens d'une conduite de vie personnelle ascétique ou acosmique. Après la catastrophe de la révolution russe (de 1906), on ignore si ce mouvement très fortement peuplé*

*d'intellectuels juifs prolétaroïdes, prêts à tous les sacrifices, est encore appelé à se développer.*

### *7.14. La constitution de communautés « éclairées » d'un point de vue religieux en Europe occidentale*

*En Europe occidentale, les couches religieuses éclairées donnèrent naissance, dès le XVII^e^ siècle, aussi bien dans le domaine culturel anglo-saxon que, plus tard, dans le domaine culturel français, à des communautés unitariennes, déistes ou syncrétiques, athées ou se réclamant d'une Église libre, dans lesquelles certaines conceptions bouddhiques (ou tenues pour telles) jouèrent parfois un rôle. En Allemagne, elles rencontrèrent un écho, à la longue, dans les mêmes cercles que la franc-maçonnerie, c'est-à-dire dans des groupes dont les intérêts économiques n'étaient pas en jeu, en*

*particulier chez les journalistes culturels, ainsi que chez des idéologues déclassés et certaines couches cultivées semi-prolétaires ou vraiment prolétaires. D'un autre côté, en Inde, un produit du contact avec la culture européenne furent les Lumières hindoues (Brahma-Samaj[96]) et perses. L'importance culturelle de ces mouvements fut, en pratique, plus grande par le passé qu'elle ne l'a été ensuite, ou du moins qu'elle ne l'est aujourd'hui. L'intérêt que les couches privilégiées ont à la préservation de la religion établie, comme instrument de domestication ; leur besoin de distance et leur répugnance à l'égard du travail d'instruction des masses, qui détruit leur prestige ; leur refus justifié de croire qu'il soit possible de substituer aux professions de foi traditionnelles, dont l'acception littérale ne cesse d'être réinterprétée par tous (à 10 % par les « orthodoxes », à 90 % par les « libéraux »), une nouvelle profession de foi recevable à la*

*lettre par de larges couches de la population ; et surtout l'indifférence mêlée de mépris qu'elles manifestent à l'égard des problèmes religieux et de l'Église – remplir les formalités imposées par cette dernière, qui sont en fin de compte très peu contraignantes, ne représente pas un bien grand sacrifice : chacun sait que ce sont justement des formalités, exigées au mieux par les gardiens officiels de l'orthodoxie et des conventions de Stand, et par l'État pour l'avancement des carrières – : autant de facteurs qui font sérieusement douter que puisse se constituer une véritable religion communautaire dont les intellectuels seraient les porteurs. Le besoin qu'ont ces derniers, qu'il s'agisse des littérateurs, des universitaires distingués ou des intellectuels de café, de n'omettre sous aucun prétexte les sentiments « religieux » dans l'inventaire de leurs sources de sensations et de leurs sujets de discussions, le besoin qu'ont des écrivains*

*d'écrire sur ces intéressantes problématiques et le besoin bien plus décisif encore qu'ont des éditeurs astucieux de vendre de tels livres peuvent, il est vrai, induire en erreur et donner l'apparence d'un « intérêt pour la religion » largement répandu, mais ils ne changent rien au fait que ce type de besoins des intellectuels et le bavardage de ces derniers n'ont encore jamais fait naître une religion et que la mode fera disparaître ce thème de conversations et d'articles journalistiques aussi vite qu'elle l'a créé*[97].

---

[1] *Cf. « Introduction » à L'Éthique économique des religions mondiales, SR, p. 354 : « Pour les paysans, dont toute l'existence économique était spécifiquement liée à la nature et soumise aux forces élémentaires, la magie s'imposait d'évidence : sort jeté, pour les contraindre, sur les esprits régnant au-dessus et au sein des forces*

*naturelles, ou acquisition contre simple paiement de la bienveillance divine ; à tel point que seuls de puissants bouleversements dans l'orientation de la vie, émanant d'autres couches sociales ou de prophètes légitimés comme sorciers par la force du miracle, ont pu les arracher à cette forme primitive et universelle de religiosité. Les états orgiaques et extatiques de "possession", provoqués par des stupéfiants ou par la danse – inconnus de la chevalerie qui les considérait comme indignes, contraires au sentiment de son rang – prenaient chez les paysans la place de la "mystique" chez les intellectuels. »*

*2 Juges 5,1.*

*3 Voir supra, p. 110, note 2.*

*4 Les Samnites sont des tribus d'Italie centrale, vivant dans le Samnium entre le VII^e^ et le III^e^ s. av. J.-C. Les « guerres samnites » sont relatées par Tite-Live.*

5 *I, Samuel 17, 33 : « Saül dit à David : – Tu es incapable d'aller te battre contre ce Philistin, tu n'es qu'un gamin et lui est un homme de guerre depuis sa jeunesse. »*

6 *Cf. ESA, p. 182 : « Les Hébreux de l'époque prémonarchique sont un "peuple de la montagne", qui depuis le pays "de l'autre côté", c'est-à-dire la Transjordanie, a traversé le fleuve, pénétré ensuite plus avant par la montagne, puis plus loin vers la côté, tour à tour assaillant et assailli, un peuple qui apprécie "le lait et le miel", les produits des versants de la montagne. Lorsqu'un "aisymnète" (au sens grec), Moïse, leur donne la "Loi", ils réussissent alors seulement en partie à s'emparer des grandes villes cananéennes, situées dans les vallées. Leur centre de gravité se trouve, pour l'essentiel, dans les vallées de montagne occupées par la tribu de Joseph, à partir desquelles, comme des Étoliens et des*

*Samnites, ils font irruption dans les plaines et s'en emparent peu à peu, tour à tour se soumettant à l'autorité des rois des villes philistines ou d'autres villes et la secouant, subissant en outre la pression des tribus du désert. »*

*7 Cf. SR, p. 340 : « Chez un peuple politiquement opprimé, comme les Israélites, le nom du sauveur (mochia') s'attacha d'abord aux héros qui, selon la légende, les avaient sauvés du péril politique (Gédéon, Jephté) pour, à partir de là, désigner les promesses "messianiques". »*

*8 Le père d'Hésiode s'était ruiné dans le commerce maritime, puis s'était procuré quelques terres en Béotie, au pied de l'Hélicon [cf. ESA, p. 210] ; Hésiode serait né là, ainsi que son frère Persès. Le partage des biens paternels provoqua une rupture entre les deux frères, et, semble-t-il, Hésiode perdit tout. Tout en cultivant ses champs, il faisait métier d'aède : il remporta le*

*premier prix à un concours de chant de Chalcis, et en conçut une grande fierté.*
*« Alors tire à la mer le vaisseau rapide et prépares-y la cargaison voulue, pour avoir du profit à rapporter chez toi, grand sot de Persès, à l'exemple de notre père, qui naviguait, faute d'aisance, et qui, un beau jour, arriva ici [en Béotie], après avoir traversé une vaste étendue de flots, laissant derrière lui Cumes l'éolienne, sur un vaisseau noir. Il ne fuyait point devant l'opulence, la richesse, la prospérité, mais bien devant la pauvreté funeste, que Zeus donne aux hommes ; et il vint s'établir près de l'Hélicon, à Acra, bourg maudit, méchant l'hiver, dur l'été, jamais agréable. » (Hésiode, Les travaux et les jours, v. 27-41).*
*« Pauvres sots ! Ils ne savent pas combien la moitié vaut plus que le tout, ni quelle richesse il y a dans la mauve et l'asphodèle ! » (v. 662).*

9 *Le donatisme (du nom de Donatus, évêque de Numidie) est une hérésie chrétienne qui se développa en Afrique romaine aux IV^e^ et V^e^ siècles apr. J.-C. Voir aussi infra, p. 219, note 1.*

10 *Branche radicale du hussisme, le taborisme (du nom de la ville de Tabor, en Bohême du Sud) se distingua par certaines revendications révolutionnaires et trouva un prolongement dans le mouvement des Frères moraves.*

11 *La notion de Feldgemeinschaft ou « communauté des terres », que Weber emploie ici, implique que « l'individu n'hérite pas sa part (champs à cultiver, etc.) de sa famille, mais se la voit attribuer par la communauté (par le partage) » (cf. MWG I/22-2, p. 221, note 14).*

12 *Cf. supra, p. 123, note 1.*

13 *Cet interdit est à la fois en vigueur dans l'hindouisme, le bouddhisme et le jinisme. C'est dans cette dernière confession*

*qu'il revêt, selon Weber, sa forme la plus contraignante : « Chez les jaina, l'ahimsa était d'abord, à n'en pas douter, la conséquence du refus des sacrifices sanglants, cet héritage de l'ancien rituel du sacrifice védique que les brahmanes avaient conservé de façon illogique. [...] Le jaina avait le droit de se tuer lui-même et il avait même le devoir de le faire (selon un point de vue assez répandu) quand il était incapable de dominer ses désirs contraires au salut ou, à l'inverse, quand il avait atteint le salut. Mais il n'avait pas le droit d'attenter à une vie étrangère, même indirectement et à son insu. [...] Les jaina corrects ne font pas brûler de lampe pendant la saison sombre, pour éviter de brûler des mites, ils n'allument pas de feu, pour ne pas tuer d'insectes, ils tamisent l'eau avant de la faire bouillir, portent un voile sur la bouche et le nez, pour éviter d'avaler ou de respirer des insectes, font balayer soigneusement, avec un balai à*

*poils fins, tous les sols qu'ils foulent, ne se rasent ni la tête ni le corps (ils préfèrent arracher les poils avec leurs racines), pour ne pas avoir à tuer des poux avec une lame, et ne vont jamais dans l'eau, pour ne pas y écraser des insectes. L'ahimsa eut pour conséquence d'exclure les jaina de l'exercice de tous les métiers dans lesquels la vie était mise en danger, autrement dit de tous ceux qui employaient le feu, utilisaient des instruments contondants (travail du bois ou de la pierre), des métiers de maçonnerie et, de façon générale, de la majorité des métiers artisanaux. Il leur était évidemment totalement impossible d'exercer la profession d'agriculteur, en particulier de pratiquer le labour, qui menaçait toujours la vie de vers et d'insectes. » [H&B, p. 338-339].*

*14 Selon MWG 1/22-2, p. 224, la Jewish National and University Library de Jérusalem conserve une lettre de Weber adressée, le 18 août 1913, à Ernst J. Lesser, à propos*

*du sionisme. L'une des questions soulevées par Weber concernait l'absence d'un « patriarche » ou « hiérarque » du judaïsme.*

*15 Les « Narodniki » étaient les membres du courant « Narodnitchestvo », évoqué plus loin par Weber (cf. infra, p. 275 et 292).*

*16 Cf. EP, p. 257, note 3 : « Dans son autobiographie, Baxter déclare au sujet de ses tisserands de Kidderminster : "And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen." Le clergé d'aujourd'hui – du moins en Allemagne – sera fort surpris d'apprendre que la proximité de la grande ville était censée conforter les vertus. Les piétistes défendaient au demeurant des conceptions analogues. Spener écrivit ainsi un jour à un jeune collègue : "On verra que, parmi la grande foule des villes, où la plupart, il est vrai, sont totalement dépravés, il se trouve toujours malgré tout quelques bonnes âmes*

*dont on peut tirer de bonnes choses ; alors que dans les villages, il est parfois difficile de trouver une seule âme honnête dans toute une paroisse.” – Le paysan n’est guère qualifié, en effet, pour adopter un mode de vie rationnel et ascétique. »*

*17 Cf. Adolf Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2 t., 1906.*

*18 Voir aussi le passage de l’« Introduction » à L’Éthique économique des religions mondiales consacré à la « chevalerie militaire » : « La chevalerie militaire avait habituellement ses intérêts orientés fondamentalement vers ce monde, et toute “mystique” lui était étrangère. Mais il lui manquait régulièrement comme d’une manière générale à tous les héros, tant le besoin que la capacité de maîtriser rationnellement la réalité : l’irrationalité du “destin”, éventuellement l’idée d’une “fatalité”, vaguement conçue en termes déterministes (la moïra*

*d'Homère) se tenait derrière ou au-dessus des dieux et des démons, conçus comme des héros passionnés et puissants, dispensant aux héros humains assistance et hostilité, gloire et butin, ou bien la mort. » [SR, p. 353-354].*

*19 Dans un passage de Confucianisme et Taoïsme qui serait, selon MWG I/22-2, celui auquel Weber fait référence ici, il est question des différentes acceptions de la « culture » et de la notion « d'homme cultivé », celles qui possèdent un « caractère exclusivement littéraire et livresque » étant opposées à la culture grecque : « En Inde, dans le judaïsme, dans le christianisme ainsi que dans l'islam, le caractère littéraire de la formation résultait du fait que celle-ci était tombée entièrement entre les mains des brahmanes et des rabbins qui étaient formés dans les lettres, ou des clercs et des moines des religions du Livre, dotés d'une formation littéraire professionnelle. En revanche,*

*le Grec cultivé de rang supérieur était et est resté avant tout un éphèbe et un hoplite, tant que la culture était hellène – et non "hellénistique". » [SR, p. 180].*

*20 Le prince de Condé fut l'un des chefs des huguenots.*

*21 Saint Augustin inaugure en 408 le principe selon lequel les hérétiques doivent être contraints à rejoindre l'Église ou à la quitter (« cogite intrare » : « Obligez-les à entrer »). Selon une note de Jean-Pierre Grossein dans SR, p. 254, l'enjeu de cette formule était lié à la querelle entre Augustin et les donatistes : alors que ces derniers postulaient « une conception rigoriste et absolue de l'Église et des sacrements, dont la validité et l'efficacité dépendaient de la pureté de ses membres », Augustin pensait « l'efficacité de l'action religieuse (des sacrements) indépendamment de la qualité morale actuelle de ceux qui la conduisent ».*

22 *Au synode de Clermont (1095), le pape Urbain II en appela à la première croisade.*

23 *On trouve dans MWG I/22-2, p. 230, un extrait de l'ouvrage de Joseph von Hammer-Purgstall relatif à l'empire ottoman (Geschichte des Osmanischen Reiches, t.4, 1829, p. 190 sq.) : « Les fiefs ne devaient être attribués qu'à de vrais fils de sipahi ou de chevaliers dotés de fiefs [...]. L'augmentation du nombre de fiefs n'était possible que sur la base des mérites acquis à la guerre : [...] pour quinze têtes ou langues, il était légal de revendiquer un fief plus grand. »*

24 *Le Walhalla, dans la mythologie germanique, est le séjour des guerriers morts au combat.*

25 *L'ordre français des Templiers fut fondé en Palestine en 1119 et dissous en 1312.*

26 *Weber écrit dans Hindouisme et Bouddhisme : « On observe chez les moines mendiants et ascètes de la religiosité néo-hindoue un phénomène qui, en Asie, s'est*

*surtout développé chez les bouddhistes japonais, mais a trouvé sa forme la plus conséquente chez les derviches musulmans : le moine combattant de la foi, un produit de la concurrence des sectes et de la domination étrangère de l'islam, puis des Anglais. Beaucoup de sectes hindoues ont développé le type du naga, l'ascète nu, mais armé, qui propage la foi, placé sous le contrôle strict d'un gourou ou gosain. Les Anglais eurent fort à faire avec eux, mais ils menèrent aussi entre eux des combats sanglants. C'est ainsi qu'en 1790, sous la domination hindoue, une bataille opposa les naga sivaïtes, qui exclurent les vairagi de la grande foire d'Hardwar, et ces derniers qui, dit-on, perdirent 18 000 hommes dans le combat. De la même façon, ils s'attaquèrent à plusieurs reprises à des troupes anglaises. Ils formèrent parfois des bandes de brigands, qui vivaient de contributions prélevées auprès de la population, ou se faisaient mercenaires.*

*L'exemple le plus significatif de cette évolution des ordres de combattants de la foi est celui des sikhs (les "élèves", ceux du fondateur de la secte et des gourous qui lui ont succédé) qui exercèrent un temps, jusqu'à leur soumission en 1845, leur souveraineté sur le Punjab et y créèrent un pur État guerrier, grandiose en son genre. Nous ne retracerons pas ici leur évolution, en soi très intéressante. » [H&B, p. 500-501].*

*[27] Un souvenir personnel : à l'occasion des premières prises de position publiques de M. von Egidy (lieutenant colonel en retraite), les cercles d'officiers avaient nourri l'espoir que les critiques notoirement fondées formulées à l'encontre de l'orthodoxie par leur camarade inciteraient Sa Majesté à prendre l'initiative de supprimer des messes militaires les vieilles fables auquel plus personne ne pouvait honnêtement croire. Comme ce ne fut évidemment pas le cas, l'idée s'imposa que la doctrine de*

*l'Église était, en l'état, la pitance idéale pour les nouvelles recrues [Note de Weber]. [Cette note est la seule de toute la Sociologie de la religion. Elle se réfère à un souvenir de service militaire de Weber. Christoph Moritz von Egidy était connu pour avoir prôné une forme non dogmatique de christianisme et, selon MWG I/22-2 (p. 233, note 44), cette position rencontra l'approbation de Weber.]*

*28 Voir CT, p. 226 : « La fidélité féodale avait été transposée sur la relation de patronage au sein du corps des fonctionnaires. Et le caractère fondamental de la fidélité était patriarcal et non féodal. La piété filiale sans limites à l'égard des parents constituait la toute première des vertus, comme cela ne cessait d'être inculqué. » Weber ajoute cette note : « Y compris à l'égard de la mère. Un fils en état d'ébriété (en 1882) avait porté la main sur sa mère qui le réprimandait. Celle-ci engage quelques hommes, fait enchaîner son fils et, malgré les prières insistantes de*

*toutes les personnes présentes, elle le fait enterrer vivant. Les participants furent condamnés pour avoir commis des incorrections formelles, mais ils furent aussitôt graciés. Il n'est nullement question d'une condamnation de la mère (jugement dans la Peking Gazette du 13 mars 1882). »*

*29 Voir aussi SR, p. 354-355.*

*30 Cf. MWG I/22-5, p. 283 : « La couche des affranchis, qui avaient des intérêts économiques, était la communauté de culte tout indiquée pour Auguste pourvoyeur de paix. La dignité augustale créée par ce dernier correspondait à peu près à notre titre de fournisseur de la Cour. »*

*31 Cf. H&B, p. 501 : « La secte des Vallabhacarii ou des Maharaja, encore appelée Rudra-sampradaya, fondée au début du XVI^e^ siècle par le brahmane Vallabha, est encore aujourd'hui, du moins pour l'essentiel, une secte de marchands et de banquiers, surtout établie dans le nord-*

*ouest de l'Inde, mais répandue dans tout le pays. Elle pratique le culte de Krishna ; par opposition à la tradition intellectualiste, elle ne recherche cependant pas le salut dans l'ascèse ni dans la contemplation, mais dans des orgies de Krishna sublimées avec raffinement, et conjuguées à un strict cérémonialisme. Le fondateur enseignait que ce n'était pas la privation, ni la solitude, ni la saleté, ni le mépris de la beauté, mais, au contraire, le juste usage des splendeurs, plaisirs et beautés de la terre qui était le moyen de vénérer Dieu dignement et d'accéder à sa communauté (pusti-marga, ou doctrine du salut par le dîner). Il renforça en outre considérablement le rôle du gourou en décrétant que certaines cérémonies très importantes ne pouvaient se dérouler de façon valable que dans la demeure de ce dernier. Dans certains cas, il était nécessaire de lui rendre huit visites par jour. [...] En 1862, à Bombay, un procès fit scandale*

*en révélant que les gourous pratiquaient à l'occasion le jus primae noctis [droit de la première nuit] à l'égard des femmes membres de la secte, et que la copulation sacrée se déroulait en présence d'autres membres de la secte, selon la vieille coutume orgiaque. Les orgies de viande et d'alcool étaient sublimées dans l'excellence culinaire de dîners, et il en allait de même des orgies sexuelles. Il va de soi que ce type de culte était du goût de la ploutocratie, des castes de riches marchands hindous, en particulier les Bania, et l'est encore. Une part extraordinairement importante d'entre eux appartiennent à cette secte relativement exclusive socialement. On voit ici de façon frappante que la religiosité ascétique ne découle absolument pas, comme on ne cesse de le prétendre, de "l'être" immanent du capitalisme bourgeois et de ses représentants professionnels – au contraire. »*

[32](#) *Cf. EP, p. 122, note 1.*

33 *Cf. EP, p. 153, note 1 : « L'arminianisme, dont la spécificité doctrinale résidait dans le rejet du dogme de la prédestination sous sa forme radicale, et qui refusait "l'ascèse intramondaine", ne s'est constitué en secte qu'en Hollande (et aux États-Unis) : [...] cette confession était celle du patriciat marchand de Hollande. »*

34 *Sur tous ces courants, voir EP, passim.*

35 *Weber évoque également les stundistes et les skopzis dans L'Éthique protestante [EP, p. 98, note]. Les stundistes sont une communauté réformée d'Ukraine fondée en 1860 ; les skopzis (du russe skopets, castrat) sont une secte russe apparue vers 1775, qui pratiquait une stricte ascèse et une abstinence totale (qui allait jusqu'à la castration de ses adeptes).*

36 *Voir ESA, p. 131 sq., « La Mésopotamie ».*

37 *Le pneuma (le « souffle ») prophétique est la marque sensible du charisme du*

*prophète en qui parle « l'esprit » : il se transmet aux foules auxquelles il s'adresse, et peut les plonger dans l'extase. Pour Weber, cette conception est un trait typique du christianisme primitif, qui ne se retrouve pas, par exemple, dans la prophétie juive, étrangère au « pneuma émotionnel chrétien ».*

*38 Cf. supra, p. 98, note 2.*

*39 Cf. Actes des Apôtres 18, 3.*

*40 Il s'agit de Romains 11, 17 sq. Sur la discussion entre Adolf Deißmann et Max Weber à ce sujet, voir MWG I/22-2, p. 239.*

*41 L'ordre des Humiliés (« humiliati per Deum », « humiliés pour Dieu »), en Lombardie, prônait la pauvreté, le jeûne et la prédication. Les Humiliés furent condamnés comme hérétiques en même temps que les Cathares (1184) puis rétablis par le pape Innocent III en 1201.*

*42 Le terme que nous avons traduit ici par « éthique de la rétribution »*

*(Vergeltungsethik) joue un rôle central dans l'argumentation de la Sociologie de la religion. La « rétribution » n'est bien entendu pas nécessairement positive, elle peut aussi être entendue au sens d'une sanction.*

*43 Le terme allemand Störer désigne, selon MWG I/22-2, les artisans qui ne travaillent pas dans leur propre atelier mais se rendent directement chez leurs clients et « perturbent » ainsi l'ordre habituel des corporations.*

*44 Fin 1908, Weber effectua lui-même une enquête de terrain dans une usine de textile proche de Bielefeld. Elle donna lieu à la publication de la Psychophysique du travail industriel (1908).*

*45 Cette doctrine indienne de la « sanction de l'acte », que l'on retrouve à la fois dans l'hindouisme et le bouddhisme, est constamment évoquée dans Hindouisme et Bouddhisme.*

*46 Cf. Romains 16, 11.*

47 *Adolf Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 1909, p. 243.*

48 *Le mot hébreu ga'al désigne le proche parent, tenu à la solidarité, lorsqu'un juif avait perdu ses terres ou sa liberté. Le mot pada se référait quant à lui au prix à payer pour qu'une procédure juridique fût abandonnée (voir MWG 1/22-2, p. 244, note 69).*

49 *Cf. « Les causes sociales du déclin de la civilisation antique », ESA, p. 71 : « Voyons le schéma idéal que nous livrent les agronomes. L'habitat du "cheptel parlant" (instrumentum vocale), autrement dit l'écurie pour esclaves, nous le trouvons à côté de celle du bétail (instrumentum semivocale). Il comprend les dortoirs, une infirmerie, une prison, un atelier. Quiconque a porté l'uniforme songera aussitôt à une image familière : la caserne. Et de fait, la vie de l'esclave est normalement une vie de caserne. »*

*Le terme de « cheptel parlant », emprunté à Caton, avait visiblement frappé Weber, qui le reprend à la fin de ce texte : « Que voyons-nous avant tout dans cet événement prodigieux [l'effondrement de la civilisation antique] ? Dans les tréfonds de la société s'opéraient et ne pouvaient pas ne pas s'opérer de formidables changements structurels, qui, au fond, représentaient malgré tout une prodigieuse thérapeutique. La masse des non-libres retrouva la famille individuelle et la possession privée ; de la position de "cheptel parlant", ils se hissèrent peu à peu au rang d'humains. » [ESA, p. 82].*

*50 Selon MWG I/22-2, Weber fait ici référence au passage de l'ouvrage de Sombart sur le prolétariat où celui-ci explique comment l'ouvrier des grands ensembles modernes a « perdu la certitude instinctive de l'existence » et le sens de la nature*

*(Werner Sombart, Das Proletariat. Bilder und Studien, 1906, p. 9).*

*51 Le récit suivant est rapporté par MWG I/22-2, p. 246, note 72 : « Les chants alternaient avec des prières qui s'élevaient en tourbillons jusqu'au ciel : les soldats du salut, saisis de convulsions ou tombant à genoux, et ceux qui n'étaient pas encore convertis, mais étaient emportés par la puissance de la prière, poussaient des soupirs et criaient des "amen". [...] Les convertis présentaient de brèves professions de foi, dans lesquelles ils relataient avec beaucoup de franchise et souvent avec beaucoup de crudité leur vie antérieure de péché et la vie de félicité sacrée qui lui avait succédé. » (Theodor Kolde, Heilsarmee, 1899, p. 589).*

*52 Cette secte n'est pas mentionnée dans Hindouisme et Bouddhisme.*

*53 « Theotokos » est le titre de Marie « mère de Dieu ».*

54 *Cf. 1, Corinthiens 14, 26 sq. « Quant aux prophéties, que deux ou trois prennent la parole et que les autres jugent. Si un assistant reçoit une révélation, celui qui parle doit se taire. Vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour, pour que tout le monde soit instruit et encouragé. Le prophète est maître de l'esprit prophétique qui l'anime. [...] Comme cela se fait dans toutes les églises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées : elles n'ont pas la permission de parler ; elles doivent rester soumises, comme dit aussi la loi. Si elles désirent s'instruire sur quelque détail, qu'elles interrogent leur mari à la maison. Il n'est pas convenable qu'une femme parle dans les assemblées. »*

55 *Weber, qui s'appuie ici sur les travaux ethnologiques d'Heinrich Schurtz (Altersklassen und Männerbunde, op. cit., p. 369-377), évoque le Douk-Douk dans un autre passage d'Économie et société : « Il*

*n'est pas possible de dire, comme on serait tenté de le faire au premier abord, que le caractère essentiellement militaire d'une communauté a un effet tout uniment favorable à la puissance domestique paternelle et à un droit purement patriarcal dans les relations de parenté et la répartition des biens à partager. Au contraire, l'effet dépend entièrement du type de l'organisation militaire. Lorsque celle-ci a conduit à rassembler, de façon permanente, les hommes jeunes et aptes à porter les armes dans une communauté fermée ayant pour siège une caserne ou un cercle, telles la "maison des hommes" dont le type a été décrit par Schurtz et les syssities spartiates, alors cette séparation entre l'homme et le ménage familial ainsi devenu "groupe maternel" pouvait avoir et a eu souvent pour conséquence soit l'attribution des enfants et des acquisitions à la maison maternelle, soit au moins une position indépendante de la mère de famille,*

*comme celle que, dit-on, connaissait Sparte. Les nombreux moyens de caractère superstitieux que les hommes inventèrent précisément pour intimider et dévaliser les femmes (par exemple l'apparition périodique du Douk-Douk et ses expéditions de pillage) représentent la réaction des hommes devenus étrangers à leur maison contre la menace que cet état de choses représente pour leur autorité » [ES II, p. 102]. Ailleurs, Weber décrit plus précisément ces expéditions de pillage sous le masque du Douk-Douk : « Afin d'assurer leur position économique, fondée sur le pillage chronique exercé à l'extérieur de la maison des hommes, notamment auprès des femmes, les guerriers ainsi sociétisés ont recours, dans certains cas, à des méthodes d'intimidation à coloration religieuse. Ils organisent en particulier des apparitions d'esprits en cortèges masqués, qui, très souvent, sont ni plus ni moins des expéditions de pillage, comme le fameux*

*cortège du Douk-Douk en Indonésie : pour que celui-ci se déroule sans encombre, les femmes et tous les individus extérieurs [à la communauté de guerriers] doivent quitter les villages pour s'enfuir dans les forêts lorsque retentit le sifflet, sous peine d'être exécutés sur le champ ; dans les huttes du village, l'esprit peut alors s'emparer plus aisément, et sans dévoiler son visage, de tout ce qui lui plaît. » [WG, p. 518].*

*56 Sur ce point, voir H&B, p. 269-270.*

*57 Sur cette différence, voir supra, p. 116, note.*

*58 Cf. le passage de l'« Introduction » à l'Éthique économique des religions du monde relatif à la « théodicée du bonheur » : « L'homme heureux se contente rarement du fait d'être heureux ; il éprouve de surcroît le besoin d'y avoir droit. Il veut aussi être convaincu qu'il "mérite" son bonheur, et surtout qu'il le mérite par comparaison avec d'autres. Et il veut donc*

*également pouvoir croire qu'en ne possédant pas le même bonheur, le moins fortuné n'a que ce qu'il mérite. Le bonheur veut être "légitime". Si l'on entend par l'expression générale de "bonheur" tous les biens que constituent l'honneur, la puissance, la possession et la jouissance, nous avons là la formule la plus générale du service de légitimation que la religion devait rendre aux intérêts externes et internes de tous les dominants, les possédants, les vainqueurs, les bien-portants, bref, de tous les heureux : la théodicée du bonheur. » [SR, p. 337-338].*

*59 Chez Weber, cette expression renvoie à une justice partisane, dépourvue de fondement rationnel et infléchie en fonction du prestige des individus concernés (cf. MWG I/22-2, p. 255, note 86).*

*60 Connubium : terme latin qui désigne les alliances matrimoniales.*

*61 Deutéronome 15, 6 : « Car le Seigneur ton Dieu t'aura béni comme il te l'a promis ;*

*alors tu prêteras sur gages à des nations nombreuses, et toi-même tu n'auras pas à donner de gages ; tu domineras des nations nombreuses, mais toi, elles ne te domineront pas. »*

*62 Weber fait ici allusion à la Généalogie de la morale. Voir aussi l'« Introduction », SR, p. 336 sq.*

*63 Cf. Psaume 110, 1.*

*64 Selon MWG I/22-2, Weber ferait ici allusion à un commentaire de l'Ancien Testament par Bernhard Duhm (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament. Abteilung XIV. Die Psalmen, 1899).*

*65 Κατ ?ξοχ?ν : « par excellence ».*

*66 Parmi tous les textes que Weber a consacrés ou avait prévu de consacrer à la sociologie des religions, celui qu'il projetait d'écrire à propos des Psaumes et du Livre de Job est le seul qui portait sur un écrit, un texte, et non sur une religion ou un ensemble de religions, ou sur un problème historique*

*ou social lié aux religions. Le Livre de Job occupait ainsi une place à part parmi les objets de prédilection de Max Weber. Il avait prévu de lui consacrer, ainsi qu'aux Psaumes, une partie de son ouvrage Le Judaïsme antique qu'il n'eut pas le temps d'achever avant sa mort, comme l'indique Marianne Weber dans une brève note introductive à la première édition de ce livre (1920).*

*67 Certitudo salutis : en latin, la certitude du salut.*

*68 Dans le passage déjà cité de l'« Introduction » où Weber expose la théorie du « ressentiment » défendue par Nietzsche dans La Généalogie de la morale, il définit comme suit la « révolte d'esclaves » : « Si la transfiguration éthique de la miséricorde et de la fraternité a été une "révolte d'esclaves" de la part de ceux qui n'ont pas été avantagés, soit par la nature elle-même, soit par les perspectives offertes par le destin, et*

*si donc l'éthique du "devoir" a été le produit de sentiments de vengeance "refoulés", parce qu'impuissants, éprouvés par des êtres bornés, condamnés à travailler et à gagner leur pain, à l'encontre de la conduite de vie des maîtres affranchis de toute obligation morale, nous aurions là, à l'évidence, une solution très simple pour les problèmes les plus importants posés à la typologie de l'éthique religieuse. Pourtant, quelque heureuse et féconde qu'ait été en soi la découverte de la signification psychologique du ressentiment, une grande prudence ne s'impose pas moins dans l'évaluation de sa portée socio-éthique. » [SR, p. 336-337].*

69 *Luc 16, 19 sq. : « Il y avait un homme riche qui s'habillait de pourpre et de linge fin et qui faisait chaque jour de brillants festins. Un pauvre du nom de Lazare gisait couvert d'ulcères aux portes de sa demeure. Il aurait bien voulu se rassasier de ce qui tombait de la table du riche ; mais c'étaient*

*plutôt les chiens qui venaient lécher ses ulcères. Or, le pauvre mourut et fut emporté par les anges au côté d'Abraham ; le riche mourut aussi et fut enterré. Au séjour des morts, comme il était à la torture, il leva les yeux et vit de loin Abraham avec Lazare à ses côtés. Alors il s'écria : – Abraham, mon père, aie pitié de moi et envoie Lazare tremper le bout de son doigt dans l'eau pour me rafraîchir la langue, car je souffre le supplice dans les flammes. Abraham lui dit : – Mon enfant, souviens-toi que tu as reçu ton bonheur durant ta vie, comme Lazare le malheur ; et maintenant il trouve ici la consolation, et toi la souffrance. De plus, entre vous et nous, il a été disposé un grand abîme pour que ceux qui voudraient passer d'ici vers vous ne le puissent pas et que, de là non plus, on ne traverse pas vers nous. »*

*70 La notion d'« acosmisme » ou d'« amour acosmique », chez Weber, renvoie à une attitude fraternelle à l'égard non des*

*frères de sang ou d'origine, d'un objet précis dans le « cosmos de la création interrompue », mais du « premier venu » ou de « n'importe qui » [voir aussi infra, p. 413 sq., et SR, p. 423-424].*

*71 L'expression revient deux fois dans la Sociologie de la religion, sous cette même tournure négative (cf. infra, p. 480). Sa provenance n'a pas été établie, mais selon MWG I/22-2, p. 264, note 8, il est rapporté par Ernst Troeltsch que Weber avait lu un ouvrage comme celui de Robert von Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, 1912, dans lequel Jésus était présenté comme le « Messie du prolétariat ».*

*72 Le bhiksu est le terme sanscrit qui désigne le moine mendiant bouddhiste, parfois aussi, lorsqu'il commença à en exister ultérieurement, le moine mendiant hindou (cf. H&B, p. 277 sq.).*

*73 Weber prend ici position contre la thèse défendue par Nietzsche dans Le Gai Savoir, selon laquelle le bouddhisme aurait recruté ses adeptes dans des couches sociales modestes, pacifiques et peu revendicatives.*

*74 Cf. supra, p. 189.*

*75 Cf. H&B, p. 151 : « Le jour où le brahmane voit le fils de son fils, il doit quitter son foyer et partir vivre dans la forêt. En tant que brahmane, il doit être capable d'acquérir la force prodigieuse d'un magicien, la puissance magique sur les dieux et les hommes, et il achève ainsi sa vie en "surhomme" divinisé. Cette obligation de la caste, devenue aujourd'hui essentiellement théorique, est encore un vestige de l'ancienne organisation des magiciens en classes d'âge. »*

*76 Le mandéisme est une secte d'inspiration gnostique, qui privilégie Jean-Baptiste*

*aux dépens de Jésus, tenu pour un faux prophète.*

*77 « Pistique » : du grec pistis, la « foi naïve ».*

*78 Cf. infra, p. 292.*

*79 La métaphore du « point d'Archimède » revient plusieurs fois chez Weber. Citons par exemple GASS, p. 487 : « Parce que leur type de position radicalement révolutionnaire à l'égard du gouvernement en place leur donne un point d'Archimède situé à l'extérieur de tous les ordres établis de la société, qui pour nous vont de soi, les Russes ont la particularité d'épuiser intellectuellement les conséquences les plus extrêmes de la pensée. »*

*80 Rudolf Dvorak, Chinas Religionen, 1. Teil : Confucius und seine Lehre, 1895, p. 121.*

*81 Dans ES II, p. 271, le terme allemand Schriftgelehrte, que nous rendons ici par « savant de l'écrit », est traduit par*

*« docteur de la Loi ». Weber ne réserve pas l'usage de ce terme au judaïsme, il l'emploie par exemple à propos des intellectuels porteurs des religions indiennes. Il écrit à ce sujet : « Les brahmanes étaient eux aussi, en un sens spécifique, des "érudits de l'écrit". La littérature sacrée hindoue, du moins la littérature brahmanique orthodoxe, était rédigée comme la littérature sacrée chinoise dans une langue sacrée étrangère aux laïcs, le "sanskrit". La culture intellectuelle hindoue fut cependant beaucoup moins une pure culture de l'écrit que la culture chinoise. Les brahmanes (et le plus souvent aussi leurs concurrents) s'en tinrent pendant une période extraordinairement longue au principe selon lequel la doctrine sacrée ne pouvait être transmise que de bouche à oreille. » [H&B, p. 282].*

*82 Cf. Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1906, p. 187-188.*

83 *Johannes Meinhold, Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung, 1908, p. 294.*

84 *La xénophilie est la prédilection pour ce qui est étranger.*

85 *Le Sanhédrin était le sénat de Jérusalem.*

86 *Cf. Philon, Legatio ad Gaium 115 ; Vita Mosis II, 215 sq. ; De specialibus legibus II, 62.*

87 *Zacharie 9, 9 : « Tressaille d'allégresse, fille de Sion ! Pousse des acclamations, fille de Jérusalem ! Voici que ton roi s'avance vers toi ; il est juste et victorieux, humble, monté sur un âne – sur un ânon tout jeune. Il supprimera d'Éphraïm le char de guerre et de Jérusalem le char de combat. Il brisera l'arc de guerre et il proclamera la paix pour les nations. »*

88 *Le marcionisme est une Église chrétienne fondée par Marcion (115-168), qui fut condamnée comme hérétique. Ce sont les controverses autour du marcionisme qui*

*imposèrent la fixation du canon des livres bibliques.*

*89 1, Corinthiens 1, 22.*

*90 La Didachè (sous-titrée « Enseignement des douze apôtres ») fut redécouverte en 1873 : ce texte datait semble-t-il des débuts du IIe siècle et constitue le premier document extra-canonique du christianisme primitif.*

*91 Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, t.1, 1909, p. 195, note 2.*

*92 Les « presbytes » sont, à l'origine, des « anciens » choisis par les Apôtres pour enseigner la foi aux communautés. Les évêques sont choisis parmi eux pour diriger des collèges de presbytes.*

*93 Weber utilise ici le terme de « Weltreligionen », qui figure dans le titre de l'Éthique économique des religions mondiales. Dans l'« Introduction » à cette série d'études, il le définit comme suit : « Par "religions mondiales", nous entendons ici, sans*

*aucun jugement de valeur, les cinq systèmes de réglementation de la vie, religieux ou déterminés par la religion, qui ont su réunir autour d'eux des masses particulièrement importantes de fidèles : l'éthique religieuse confucéenne, hindoue, bouddhiste, chrétienne, islamique. Nous devons y ajouter une sixième religion, le judaïsme : parce qu'on y rencontre des présupposés historiques [décisifs] pour la compréhension des deux dernières, et aussi à cause de son importance historique particulière pour l'épanouissement de l'éthique économique de l'Occident moderne. » [SR, p. 331].*

*94 Œuvre majeure du poète anglais Samuel Butler (1612-1680), l'Hudibras, dont les trois parties parurent en 1663, 1664 et 1678, est un poème héroï-comique dont les protagonistes sont des puritains, des indépendants et des presbytériens.*

*95 Cf. EP, p. 277-278 : « Le puritanisme était méfiant et hostile à de multiples titres à*

*l'égard des biens culturels qui n'avaient pas une portée religieuse immédiate. Non que l'idéal de vie des puritains ait recelé un obscur philistinisme, un mépris de la culture. Dans le domaine scientifique, tout au moins, ce ne fut aucunement le cas. Les plus grands représentants du courant puritain étaient en outre profondément imprégnés de la culture de la Renaissance : les sermons de l'aile presbytérienne du mouvement regorgent d'allusions et de tournures classicisantes et les plus radicaux ne proscrivaient pas ce type d'érudition dans les polémiques théologiques, bien qu'ils l'aient par ailleurs condamnée. Jamais peut-être un pays n'a été si riche en "diplômés" que la Nouvelle-Angleterre de la première génération. Les satires de leurs adversaires, par exemple celle de Butler dans l'Hudibras, mettaient précisément en cause l'érudition bornée et la dialectique scolaire des puritains : cette spécificité était en partie tributaire de la*

*valorisation religieuse du savoir qui découlait chez eux de la position adoptée à l'égard de la fides implicita catholique. »*

*96 Voir aussi H&B, p. 521.*

*97 Weber reprend le même thème, dans des termes équivalents, dans la conférence La Science, profession et vocation [SPV, p. 55-56].*

## *VIII. LE PROBLÈME DE LA THÉODICÉE*

*8.1. L'idée de Dieu du monothéisme et l'imperfection du monde, p. 295 ; 8.2. Types purs de la théodicée : l'eschatologie messianique, p. 297 ; 8.3. Croyance dans l'au-delà, croyance dans la Providence, croyance dans la rétribution, croyance dans la prédestination, p. 299 ; 8.4. Les différentes tentatives de résolution du problème de l'imperfection du monde, p. 306.*

### *8.1. L'idée de Dieu du monothéisme et l'imperfection du monde*

*Les seules religions fondamentalement « monothéistes » au sens strict sont le judaïsme et l'islam. Ce dernier ne l'est même qu'avec des restrictions, étant donné l'introduction ultérieure du culte des saints.*

*Néanmoins, par opposition à la conception des trois dieux de la trinité hindoue et, plus tard, des trinités bouddhiste et taoïste, la trinité chrétienne se présente pour l'essentiel comme un monothéisme, tandis que le culte catholique de la messe et des saints[1] est, de fait, très proche du polythéisme. On ne peut pas davantage affirmer que tous les dieux éthiques sont nécessairement dotés de l'immuabilité absolue, de la toute-puissance et du savoir absolu, en un mot d'un caractère absolument supramondain. La spéculation et le pathos éthique de prophètes passionnés leur confèrent ces qualités ; mais de tous les dieux – quelle qu'en ait été la conséquence –, seul le Dieu des prophètes juifs, qui est devenu aussi le Dieu des chrétiens et des musulmans, a pu acquérir semblables propriétés. Toutes les conceptions d'un Dieu éthique n'ont pas entraîné pareilles conséquences et n'ont pas débouché sur le monothéisme éthique ; tout rapprochement*

*avec le monothéisme n'est pas fondé sur une accentuation des contenus éthiques de la conception du Dieu ; et on peut moins encore affirmer que toute éthique religieuse fasse naître un Dieu personnel, supramondain, qui crée l'ensemble de l'existant à partir du néant et en assume seul la direction. Au demeurant, cependant, toute prophétie spécifiquement éthique, qui a nécessairement besoin, pour se légitimer, d'un Dieu doté d'attributs qui l'élèvent largement au-dessus du monde, se fonde normalement sur une rationalisation, y compris une rationalisation de l'idée de Dieu allant dans le sens d'un Dieu unique, supramondain et universel. Le type et le sens des attributs de supériorité du Dieu peuvent il est vrai varier, en fonction, d'une part, de représentations métaphysiques données et établies, et, d'autre part, des intérêts éthiques concrets du prophète. Cependant, plus cette conception s'oriente dans le sens de la*

*représentation d'un Dieu unique, supra-mondain et universel, plus se pose le problème de savoir comment l'accroissement considérable de la puissance d'un tel Dieu peut être concilié avec le fait que le monde qu'il a créé et sur lequel il règne est un monde imparfait. Le problème qui se fait jour sous cette forme, le problème de la théodicée, est posé avec acuité dans les textes de l'Égypte ancienne, comme dans le Livre de Job et chez Eschyle, même s'il se présente à chaque fois dans une variante particulière. Toute la religiosité indienne est influencée par le problème de la théodicée, sous une forme déterminée par les conditions spécifiques qui prévalent en Inde : même l'idée qu'il existe un ordre impersonnel et supradivin du monde et que cet ordre a un sens s'est heurtée au problème de l'imperfection du monde. Dans l'une ou l'autre de ses variantes, ce problème fait à chaque fois partie des facteurs décisifs de l'évolution*

*religieuse et du besoin de délivrance. Ces dernières années encore, l'argument qu'invoquaient des milliers d'ouvriers allemands dans un sondage qui les interrogeait sur les raisons pour lesquelles l'idée de Dieu leur paraissait inacceptable, n'était pas un argument scientifique, mais la conviction que l'idée d'une Providence divine était incompatible avec l'injustice et avec l'imperfection de l'ordre social*[2].

*Le problème de la théodicée a été résolu de différentes manières, et ces solutions sont très intimement liées à la forme que revêt la représentation de Dieu, ainsi qu'aux accents spécifiques qui sont conférés aux idées de péché et de délivrance. Nous isolerons autant que possible les types rationnellement « purs ».*

### *8.2. Types purs de la théodicée : l'eschatologie messianique*

*Dans certains cas, la juste compensation est garantie par l'invocation d'une compensation à venir dans l'ici-bas : ce sont les eschatologies messianiques. L'événement eschatologique correspond alors à une transformation politique et sociale de l'ici-bas. Un héros puissant, ou un Dieu, viendra – bientôt, plus tard, un jour – et il réservera à ses adeptes la place qu'ils ont méritée dans le monde. Les souffrances de la génération actuelle sont des conséquences des péchés de ses ancêtres, dont le Dieu lui fait endosser la responsabilité, de la même façon que la vengeance du sang s'exerce sur toute la lignée et que le pape Grégoire VII excommuniait jusqu'à la septième génération. Sur le même modèle, seuls les descendants de l'homme pieux verront le royaume messianique, à cause de sa piété. Il peut être nécessaire de renoncer à connaître soi-même la délivrance, mais cela ne semble pas problématique. Le souci des enfants est une*

*aspiration qui recouvre toujours un donné organique, et s'oriente, par-delà les intérêts de la personne, vers un « au-delà » qui est au moins un au-delà de sa propre mort. Reste à chaque fois, pour les vivants, l'accomplissement exemplairement strict des commandements positifs de Dieu, destiné, d'une part, à leur assurer au moins des chances de vie optimales, consenties par la bienveillance divine, et, d'autre part, à obtenir que leurs descendants prennent part au royaume de la délivrance. Le « péché » est une rupture de la fidélité du serviteur de Dieu, l'acte d'un renégat qui renonce aux promesses divines. Le désir de pouvoir aussi prendre part soi-même au royaume messianique peut mener plus loin. Un émoi religieux intense se manifeste lorsque la venue du royaume de Dieu sur la terre semble imminente. Il se présente toujours des prophètes pour l'annoncer. Cependant, si elle tarde trop à venir, il ne reste plus qu'à*

*se consoler en reportant ses espérances vers « l'au-delà » proprement dit.*

### *8.3. Croyance dans l'au-delà, croyance dans la Providence, croyance dans la rétribution, croyance dans la prédestination*

*La représentation d'un « au-delà » est contenue en germe dans l'évolution qui transforme la magie en croyance dans les âmes. Mais l'existence des âmes des morts ne se cristallise pas toujours, loin s'en faut, dans un royaume des morts séparé. Selon une représentation très répandue, les esprits des morts s'incarnent bien plutôt dans des animaux et des plantes, à chaque fois différents, selon leur ancien mode de vie, leur type de mort, leur lignée et leur Stand – c'est là la source des représentations de la transmigration des âmes. Lorsque la croyance dans un royaume des morts existe – il est d'abord situé dans un*

*lieu géographiquement éloigné, puis souterrain ou supraterrestre –, la vie des âmes n'y est pas nécessairement conçue comme éternelle dans le temps. Celles-ci peuvent être éliminées brutalement, disparaître si on néglige de leur apporter des sacrifices, ou tout simplement mourir un jour (c'était là, semble-t-il, la représentation en vigueur dans la Chine ancienne). Un certain souci de son propre destin après la mort fait le plus souvent son apparition, conformément à la « loi de l'utilité marginale[3] », lorsque les besoins les plus nécessaires de l'ici-bas sont satisfaits ; il est par conséquent d'abord l'apanage des cercles distingués et des possédants. Eux seuls, et, dans certains cas, seuls les chefs et les prêtres, mais non les pauvres et rarement les femmes, peuvent assurer leur existence dans l'au-delà ; il est vrai que, souvent, ils sont prêts aux sacrifices les plus considérables pour y parvenir. C'est surtout par leur exemple que se*

*propage l'idée de se préoccuper d'attentes concernant l'au-delà. Il n'est pas question d'une « rétribution » dans l'au-delà. []*

*Lorsque cette idée émerge, elle ne concerne dans un premier temps que des fautes rituelles qui entraînent des désagréments : c'est encore le cas, dans une très large mesure, dans le droit sacré indien. Celui qui brise le tabou des castes est sûr de connaître les tourments de l'enfer. Ce n'est qu'une fois que le dieu est doté d'une qualification éthique qu'il dispose aussi des destins dans l'au-delà en fonction de considérations éthiques. La séparation du paradis et de l'enfer peut faire son apparition avant, mais c'est un produit relativement tardif de cette évolution. Au fur et à mesure que les espérances placées dans l'au-delà deviennent plus fortes, que la vie dans le monde d'ici-bas, en d'autres termes, n'apparaît que comme une forme d'existence provisoire par rapport à la vie dans l'au-delà, que*

*l'existence est pensée comme créée par Dieu à partir du néant et susceptible de disparaître à nouveau, que le créateur lui-même est censé être soumis aux finalités et aux valeurs de l'au-delà, et que, par conséquent, l'action dans l'ici-bas est orientée en fonction du destin dans l'au-delà, la pensée doit affronter un problème de plus en plus crucial : celui de la relation fondamentale entretenue par Dieu avec le monde et son caractère imparfait. []*

*Les espérances placées dans l'au-delà impliquent dans certains cas un renversement complet de la conception première, qui faisait de la question de l'au-delà l'affaire des couches distinguées et fortunées : désormais, selon la formule, « Les derniers seront les premiers[4] ». Il est rare que cette conception soit pensée de façon absolument conséquente et univoque, même dans les représentations religieuses des peuples parias. Elle a cependant joué un grand rôle, par*

*exemple dans l'éthique du judaïsme ancien, et l'hypothèse que la souffrance, et surtout la souffrance volontaire, dispose la divinité à la clémence et améliore les chances d'au-delà, constitue dans bien des cas une composante des espérances concernant l'au-delà, dans lesquelles elle se trouve développée à partir de motifs très divers, peut-être en partie inspirés des épreuves de courage propres à l'ascèse des héros et des pratiques de mortification magique. []*

*À l'inverse, surtout pour les religions influencées par des couches dominantes, la représentation la plus répandue est que, même dans l'au-delà, les différences de Stand de l'ici-bas ne seront pas sans importance, parce qu'elles aussi sont voulues par Dieu : les rois chrétiens sont « hochselig » (« suprêmement bienheureux »). Cependant, la représentation spécifiquement éthique se réfère à une « rétribution » des actes concrets, justes et injustes, sur la base d'un*

*jugement des morts ; normalement, par suite, l'événement eschatologique est un jugement dernier universel. Dès lors, le péché doit revêtir le caractère d'un « crimen », qui peut être intégré dans une casuistique rationnelle, et dont il faudra, d'une façon ou d'une autre, rendre raison dans l'ici-bas ou dans l'au-delà, afin d'être finalement justifié devant le juge des morts. Les châtiments et les récompenses doivent être proportionnels à l'importance des méfaits et des mérites – de fait, c'est encore le cas chez Dante – et ils ne peuvent être éternels. []*

*Cependant, les chances d'au-delà paraissent si pâles et si incertaines en face de la réalité de l'ici-bas que les prophètes et les prêtres tiennent tous pour impossible le renoncement aux peines éternelles ; elles seules peuvent satisfaire le besoin de vengeance éveillé par les incroyants, les renégats, les impies et les sacrilèges demeurés impunis*

*sur la terre. Le ciel, l'enfer et le jugement des morts acquièrent une importance presque universelle, même dans des religions qui, de par leur nature, ne peuvent que leur être aussi étrangères, à l'origine, que le bouddhisme ancien. Même si des « royaumes intermédiaires » (Zarathoustra) ou des « purgatoires » assouplissent la rigueur des « châtiments » éternels et illimités dans le temps en les réduisant à une période limitée, une difficulté demeure cependant toujours irrésolue : comment concilier, de façon générale, l'idée d'un « châtiment » des actes des hommes et la représentation d'un créateur du monde à la fois éthique et tout-puissant, qui doit être alors, en fin de compte, l'unique responsable de ces actes humains ? En effet, ces représentations ne peuvent que déboucher, logiquement, sur celle d'un écart éthique infiniment grand entre le Dieu de l'au-delà et les hommes sans cesse entravés par de nouvelles fautes : plus*

*on médite sur le problème insoluble du rapport entre l'imperfection du monde et la toute-puissance de Dieu, plus cette conséquence apparaît comme inévitable. []*

*Il ne reste alors d'autre issue, en fin de compte, que celle vers laquelle tend, déjà, le Livre de Job, par un renversement de la croyance dans la toute-puissance du Créateur : placer ce Dieu tout-puissant dans une sphère située au-delà de toutes les exigences éthiques de ses créatures, regarder ses décrets comme inaccessibles à toute compréhension humaine, considérer que sa toute-puissance sur les créatures est si absolue et si illimitée qu'il est impossible d'appliquer à ses actes les critères de la justice humaine ; de la sorte, le problème de la théodicée en tant que tel se résout de lui-même. C'est ainsi que les adeptes les plus passionnés de l'islam se représentent Allah, et les virtuoses de la piété chrétienne le « Deus absconditus[5] » chrétien. Comme le*

*destin sur la terre, le destin dans l'au-delà est arrêté par le libre décret de Dieu, souverain, absolument insondable et fixé depuis toujours – une conséquence de son omniscience. La détermination du destin sur la terre, tout comme la prédestination à un destin dans l'au-delà, sont établies de toute éternité. Les damnés ne peuvent déplorer leur état de péché, fixé par la prédestination : les animaux se plaignent-ils de n'être pas nés hommes (pour reprendre à la lettre la formule calviniste) ? Le sens du comportement éthique ne peut dès lors pas être d'améliorer les chances d'au-delà ou d'ici-bas ; il possède un autre sens, dont les effets pratiques et psychologiques peuvent dans certains cas être plus décisifs encore : il est le symptôme de l'état de grâce de l'individu, fixé par le décret de Dieu. En effet, c'est justement la souveraineté absolue de ce dernier qui contraint l'intérêt religieux pratique à tenter, malgré tout, de regarder*

*dans les cartes de Dieu : le désir de connaître son propre destin dans l'au-delà est, tout spécialement, un besoin élémentaire de l'individu. La tendance à concevoir Dieu comme doté d'un pouvoir illimité sur ses créatures va par suite de pair avec celle qui pousse à voir partout l'effet de sa « Providence » et à l'interpréter comme une intervention toute personnelle de Dieu dans le cours du monde. []*

*La « croyance dans la Providence » est la rationalisation conséquente de la divination magique, à laquelle elle se rattache, mais dont elle constitue par là même, en un sens, fondamentalement, le mode de dévalorisation le plus abouti. Il ne saurait exister de conception de la relation religieuse qui 1. soit plus radicalement opposée à toute magie, en théorie comme en pratique, que cette croyance dans la Providence, dominante dans les grandes religions théistes de l'Asie antérieure et de l'Occident ; 2. qui projette*

*aussi fortement l'essence du divin dans un « agir » actif, le règne personnel et providentiel de Dieu sur le monde ; pour laquelle 3. le caractère librement accordé de la grâce divine, le besoin de grâce des créatures, ainsi que l'existence d'un fossé immense entre Dieu et tout le monde des créatures soient aussi nettement établis ; dans laquelle, par suite 4. « l'idolâtrie de la créature[6] » soit condamnée comme un crime de lèse-majesté à l'encontre de Dieu. C'est justement parce que cette croyance ne contient pas de solution rationnelle du problème pratique de la théodicée qu'elle recèle les tensions les plus extrêmes entre Dieu et le monde, entre le devoir-être et l'être.*

*En dehors de la prédestination, il n'existe que deux types de représentations religieuses qui apportent une solution de type systématique au problème de l'imperfection du monde. D'abord, le dualisme, représenté, de façon plus ou moins conséquente, par*

*l'évolution tardive de la religion zoroastrienne et par un grand nombre de croyances d'Asie antérieure, le plus souvent influencées par elle, notamment les formes tardives de la religion babylonienne (influencée par le judaïsme et par le christianisme), le mandéisme et la gnose, et, enfin, dans l'Antiquité méditerranéenne également, par les grandes conceptions du manichéisme, qui, à la fin du IIIe siècle, sembla à deux doigts de partir à la conquête du monde. Dieu n'est pas tout-puissant et le monde n'est pas une création qu'il aurait tirée du néant. L'injustice, les fautes commises, le péché, en un mot tout ce qui fait surgir le problème de la théodicée, est la conséquence du fait que la pureté lumineuse des dieux, grands et bons, a été entachée par le contact avec les puissances des ténèbres, qui sont indépendantes des dieux, et avec la matière impure qui se confond avec elles. Celle-ci confère à une puissance satanique un*

*pouvoir sur le monde et elle est née d'un sacrilège originel commis par des hommes, des anges, ou – pour beaucoup de gnostiques – un créateur subalterne du monde, de valeur inférieure (Jéhovah ou le « Démiurge »). La victoire finale des dieux de lumière dans le combat qui s'est engagé est le plus souvent tenue pour acquise – une rupture avec le dualisme strict. Le cours du monde, émaillé de souffrances, mais inexorable, est un processus continuel de purification de la lumière, arrachée à l'impureté. La représentation du combat ultime développe évidemment un pathos eschatologique très appuyé. Ce type de représentations donne très certainement naissance, de façon générale, à un sentiment de prestige aristocratique chez ceux qui pensent être les purs et les élus. La conception du mal qui, dès lors que l'existence d'un Dieu tout-puissant est présupposée, tend toujours à adopter une tournure purement éthique, peut*

*revêtir, dans ce cas, un caractère fortement spirituel, parce que l'homme n'est pas la créature faisant face à un absolu tout-puissant, mais participe au règne de la lumière ; et parce que l'identification de la lumière avec la part la plus claire de l'homme, sa part spirituelle, et celle des ténèbres, à l'inverse, avec le matériel et le corporel, qui portent en eux les tentations les plus grossières, est presque inévitable. Cette conception peut ensuite facilement être associée à l'idée « d'impureté » de l'éthique du tabou. Le mal apparaît comme une tache d'impureté, et le péché, à l'égal des sacrilèges magiques, comme une chute méprisable apportant la souillure et une honte méritée ; il fait passer du règne de la pureté et de la clarté à celui des ténèbres et de la confusion. On retrouve dans presque toutes les religions d'orientation éthique ce type de restrictions apportées sans le dire à l'idée de la toute-puissance divine, qui reviennent à*

*introduire des éléments empruntés au mode de pensée dualiste.*

### *8.4. Les différentes tentatives de résolution du problème de l'imperfection du monde*

*La solution formellement la plus satisfaisante du problème de la théodicée fut l'œuvre spécifique de la doctrine indienne du « karman », la croyance dans ce qu'on appelle la transmigration des âmes. Le monde est un cosmos sans faille de sanctions éthiques. Au sein du monde, les fautes et les mérites reçoivent immanquablement rétribution, à travers les destins qui se réalisent dans une vie future ; l'âme aura à en mener une infinité, elle aura à venir au monde à nouveau et à vivre d'autres existences, animales, humaines ou même divines. Des mérites éthiques acquis dans cette vie peuvent avoir pour effet une renaissance*

*dans le ciel, mais celle-ci est toujours limitée dans le temps : elle s'achève lorsque le compte de mérites est épuisé. De même, la finitude de toute vie terrestre est la conséquence de la finitude des bonnes et des mauvaises actions commises par la même âme dans une vie antérieure, et les souffrances de la vie présente, qui peuvent paraître injustes du point de vue de la rétribution, expient les péchés d'une vie passée. L'individu est, au sens le plus strict, l'auteur exclusif de son propre destin. La croyance dans la transmigration des âmes se rattache à des représentations animistes très répandues, selon lesquelles les esprits des morts s'introduisent dans des objets de la nature. Elle les rationalise et, à travers elles, rationalise le cosmos en le soumettant à des principes purement éthiques. La « causalité » naturaliste qui correspond à nos habitudes de pensée fait place, dans ce cas, à un mécanisme de rétribution*

*universelle dans lequel aucun acte pertinent d'un point de vue éthique ne se perd. []*

*Pour le dogme, la conséquence est la suivante : il n'est plus du tout indispensable de postuler l'existence d'un dieu tout-puissant intervenant dans ce mécanisme, et cette existence est même impensable : car le cours du monde, qui ne s'achève jamais, exécute de lui-même et automatiquement les obligations d'un tel dieu. Par suite, cette représentation est la conséquence logique du caractère supradivin de « l'ordre » du monde par rapport au caractère supramondain du Dieu qui le régit personnellement et qui impose la prédestination. Lorsque cette idée est vraiment poussée jusqu'à ses ultimes conséquences, dans le bouddhisme ancien, même « l'âme » est entièrement éliminée : il n'existe que des actions isolées, liées à l'illusion du « moi », qui, bonnes ou mauvaises, relèvent du mécanisme du karman. Toutes les actions sont*

*quant à elles des produits de la lutte toujours également impuissante de toute vie dotée d'une forme, et déjà condamnée par ce fait seul à être passagère, pour sa propre existence, vouée à la destruction ; autrement dit, des produits de la « soif de vivre » dont procèdent aussi bien le désir de l'au-delà que tout abandon au désir dans l'ici-bas, et qui, en tant que fondement irréductible de l'individuation, crée sans cesse à nouveau de la vie et de la renaissance, aussi longtemps qu'elle existe. À proprement parler, il n'y a pas de « péché », mais seulement des manquements à l'intérêt bien compris que l'individu a à se délivrer de cette « roue » sans fin ou, du moins, à ne pas s'exposer à une renaissance dans une vie plus pénible encore. Le sens du comportement éthique ne peut être que d'améliorer les chances de renaissance, lorsque les exigences sont modestes, ou de mettre un terme à la renaissance en tant que telle, lorsqu'il*

*s'agit d'en finir avec la lutte absurde pour la simple existence. Le partage du monde en deux principes ne correspond pas, comme dans la religiosité éthique dualiste de la Providence, à un dualisme opposant la majesté sacrée et toute-puissante de Dieu à l'insuffisance éthique de toute créature, ni, comme dans le dualisme spiritualiste, à une séparation de tout ce qui advient entre la lumière et les ténèbres, l'esprit clair et pur et la matière obscure et porteuse de souillure ; on a affaire à un dualisme ontologique qui oppose le caractère passager des événements et des actions du monde à la permanence et à l'immuabilité de l'ordre éternel et du divin qui se confond avec lui, immobile et en repos, dans un sommeil sans rêve. Cette conséquence de la doctrine de la transmigration des âmes n'a été pleinement assumée que par le bouddhisme, et elle est la solution la plus radicale du problème de la théodicée ; mais, pour cette raison même,*

*elle ne satisfait aucunement – pas davantage que la croyance dans la prédestination – les exigences éthiques qui peuvent être formulées à l'encontre d'un Dieu.*

---

*1 Cf. supra, p. 120, note 1.*

*2 Cf. SR, p. 343 : « En 1906 encore, à la question posée à un nombre important de prolétaires sur les raisons de leur incroyance, une minorité seulement répondait avec des arguments tirés des sciences modernes de la nature, tandis que la majorité faisait référence à l'"injustice" de l'ordre en ce monde, pour la raison profonde, à n'en pas douter, qu'ils croyaient à une compensation révolutionnaire en ce monde. » L'enquête à laquelle se référait Max Weber était celle d'Adolf Levenstein, Die Arbeiterfrage, 1912.*

*3 Voir MWG I/22-2, p. 294, note 59. La loi de l'utilité marginale, développée par l'école autrichienne d'économie nationale (Eugen*

*von Böhm-Bawerk, Friedrich von Wieser), stipule que la valeur d'un bien est fixée d'après l'utilité que possède ce bien pour la satisfaction de certains besoins.*

*4 Marc 10, 31 et Luc 13, 30.*

*5 Deus absconditus : le Dieu caché. Cf. EP, p. 163, note 2 : « Luther et Calvin avaient l'un et l'autre un Dieu double [...] : le Dieu de bonté et de grâce, le Dieu de la Révélation du Nouveau Testament [...] et le Deus absconditus despotique et capricieux. Le Dieu du Nouveau Testament conserva la primauté chez Luther, parce qu'il proscrit toujours davantage les réflexions métaphysiques, les jugeant vaines et dangereuses ; chez Calvin en revanche, l'idée de la transcendance de la divinité exerça une emprise croissante sur la vie temporelle. Dans l'évolution populaire du calvinisme, elle ne put se maintenir – mais ce fut le Jéhovah de l'Ancien Testament, et*

*non le Père céleste du Nouveau qui le remplaça. »*

6 *Le péché d'« idolâtrie de la créature » consiste à faire passer avant Dieu un être humain ou tout autre élément de la sphère des « créatures ». Voir EP, p. 172.*

## *IX. DÉLIVRANCE ET RENAISSANCE*

*Pour résoudre le problème de la relation de Dieu avec le monde et avec les hommes, un très petit nombre de religions de la délivrance ont développé, à l'exclusion des deux autres, un seul des trois types purs que nous venons d'esquisser ; dans ce cas, elles ne l'ont conservé en général que durant une courte période. En raison des liens qui les unissaient entre elles et, surtout, de la nécessité qui les poussait à tenir compte de la diversité des besoins éthiques et intellectuels de leurs adeptes, ces religions ont le plus souvent combiné plusieurs de ces modèles et se distinguent par leur proximité plus ou moins grande avec chacun d'entre eux.*

*Les différentes colorations éthiques revêtues par l'idée de Dieu et celle de péché entretiennent le lien le plus étroit avec*

*l'aspiration à la « délivrance », dont le contenu peut adopter lui aussi des colorations extrêmement variables : tout dépend « de quoi » et « à quelle fin » on veut être délivré. []*

*Toutes les éthiques religieuses rationnelles ne sont pas en soi des éthiques de la délivrance. Le confucianisme est une éthique « religieuse », mais il est tout à fait étranger à un quelconque besoin de délivrance. Le bouddhisme, à l'inverse, est une doctrine de la délivrance en un sens tout à fait exclusif, mais il ne connaît pas de Dieu. Pour bien d'autres religions, la « délivrance » n'est qu'une affaire particulière, qui se traite dans de petits conventicules, et souvent dans un culte secret. Même des actions religieuses qui passent pour spécifiquement « sacrées » et qui promettent à ceux qui les accomplissent un salut auquel il n'est possible d'accéder que par cette voie ont très souvent pour enjeu des attentes utilitaristes du type*

*le plus massif, qui n'ont rien à voir avec ce que nous avons coutume d'appeler la « délivrance ». Avec leurs pantomimes et leur musique, les fêtes des grandes divinités de la Terre qui règnent à la fois sur l'issue des récoltes et sur le royaume des morts laissent avant tout entrevoir aux mystes d'Éleusis qui ont atteint la pureté rituelle la possibilité d'un enrichissement ; elles font également miroiter celle d'une amélioration du sort dans l'au-delà, mais sans que l'idée d'une rétribution soit jamais formulée : celle-ci n'est qu'une conséquence de la dévotion manifestée dans le culte. La richesse, qui est, avec une longue vie, le bien suprême dans le tableau des biens du Chou-king, dépend, pour les sujets de l'empereur de Chine, de l'accomplissement correct du culte officiel et de l'exécution par l'individu de ses devoirs religieux ; il n'est aucunement question d'espérances placées dans l'au-delà ni de rétributions. Pour lui et ses fidèles,*

*Zarathoustra attend surtout de la grâce de Dieu qu'elle leur apporte la richesse, à côté de promesses d'au-delà très conséquentes. Pour le bouddhisme, qui s'accorde pleinement en cela avec toutes les doctrines indiennes de l'éthique religieuse intramondaine, la récompense de la moralité du laïc est une vie longue et honorable, ainsi que la richesse. Dieu bénit le juif pieux en lui accordant la richesse. Cependant, la richesse est aussi – dans la mesure où elle a été acquise par des voies rationnelles et légales – l'un des symptômes de la « confirmation » de l'état de grâce dans les courants ascétiques du protestantisme (calvinistes, baptistes, mennonites, quakers, piétistes réformés, méthodistes). Dans ces derniers cas, il est vrai, nous avons déjà affaire à une conception tenant pour absolument irrecevable l'idée que la richesse (et les autres biens de ce monde, quels qu'ils soient) puisse constituer une « finalité religieuse ». []*

*En pratique, cependant, la transition entre ces deux points de vue est fluide. Les promesses d'une délivrance à l'égard de l'oppression et de la souffrance que font miroiter les religions des peuples parias, en particulier le judaïsme, mais aussi le zoroastrisme et l'islam, ne peuvent pas être nettement distinguées des autres conceptions que ces religions se font de la délivrance : ni de la promesse que le croyant de l'islam ancien emportait dans sa besace lorsqu'il partait mener la guerre sainte contre tous les impies, celle de voir les croyants, en récompense, dominer le monde et jouir du prestige social ; ni de celle que Dieu avait faite, selon la tradition israélite, d'accorder aux juifs ce prestige religieux spécifique. Pour les juifs surtout, si Dieu est un sauveur, c'est d'abord parce qu'il les a libérés de la servitude égyptienne et les délivrera du ghetto. []*

*À côté de ces promesses économiques et politiques, une autre surtout joue un rôle important : celle d'être libéré de la peur des démons méchants et des sortilèges mauvais en général, qui sont précisément responsables de la plupart des maux de la vie. Dans les premiers temps du christianisme, une des promesses qui était au tout premier plan et qui produisait le plus d'effet était celle de voir le Christ briser la puissance des démons par la force de son pneuma, et délivrer ainsi ses adeptes de leur emprise. Le royaume de Dieu annoncé par Jésus de Nazareth comme déjà advenu, ou d'un avènement imminent, est d'abord un royaume de félicité sur cette terre, qui sera libéré de la méchanceté des hommes, de la peur et de la détresse ; ce n'est que dans un second temps que le ciel et l'enfer font leur apparition. En effet, toutes les eschatologies de l'ici-bas tendent naturellement à se muer en espérances d'au-delà, dès que la parousie*[1] *tarde à venir :*

*l'accent est alors plutôt mis sur le fait que les vivants d'aujourd'hui, s'ils ne la voient pas dans l'ici-bas, la connaîtront après le trépas, lorsqu'ils ressusciteront d'entre les morts.*

*Le contenu spécifique de la délivrance dans « l'au-delà » peut signifier une libération par rapport à la souffrance physique, morale ou sociale subie dans la vie terrestre, ou plutôt une libération par rapport à l'agitation absurde et au caractère passager de cette vie en tant que tels, ou encore une libération par rapport à ce qui est inévitablement ressenti comme une incomplétude personnelle, souillure chronique, fort penchant pour le péché, ou, dans une variante plus spirituelle, enfermement dans l'obscurité trouble du non-savoir terrestre.*

*Le désir de délivrance, quelle que soit la forme qu'il adopte, ne nous intéresse ici, pour l'essentiel, que dans la mesure où il entraîne des conséquences pour l'attitude pratique adoptée dans la vie. Il revêt tout*

*particulièrement cette tournure positive et orientée vers l'ici-bas lorsqu'il crée une « conduite de vie » spécifiquement déterminée par la religion, qui trouve sa cohérence dans un noyau de sens ou dans une finalité positive : lorsque, en d'autres termes, une systématisation de l'action pratique, inspirée par des motifs religieux, fait son apparition, et prend la forme d'une orientation de l'action en fonction de valeurs unifiées. La finalité et le sens de cette conduite de vie peuvent être orientées exclusivement vers l'au-delà ou, du moins pour une part, vers l'ici-bas. À des degrés très divers et selon des modalités fort diverses, c'est le cas pour chacune des religions, mais aussi, au sein de chacun d'entre elles, pour chacun de leurs adeptes. Bien entendu, la systématisation religieuse de la conduite de vie rencontre elle aussi des limites indépassables, lorsqu'elle entend exercer une influence sur le comportement économique ; les motifs*

*religieux, en particulier l'espérance de la délivrance, n'exercent pas nécessairement et dans tous les cas une influence sur le type de conduite de vie, particulièrement sur le type de conduite de vie économique, loin s'en faut ; mais il peut arriver que cette influence soit très forte.*

*Les cas où l'espérance de la délivrance entraîne les conséquences les plus décisives pour l'orientation de la conduite de vie sont ceux où la délivrance elle-même est censée projeter son ombre dès l'ici-bas, ou même revêtir la forme d'un processus intérieur qui se déroule entièrement dans l'ici-bas. Lorsque, en d'autres termes, elle est elle-même une « sanctification », provoque la sanctification ou requiert la sanctification comme condition préalable. Le processus de sanctification peut être un processus de purification progressive ou se manifester comme une transformation brutale de l'état d'esprit (metanoia[2]), une « renaissance[3] ».*

*L'idée de renaissance en tant que telle est très ancienne et trouve précisément son développement classique dans la croyance magique aux esprits. La possession du charisme magique présuppose presque toujours la renaissance : l'éducation tout à fait spécifique qui est donnée aux magiciens eux-mêmes et, à travers eux, aux héros guerriers, et le type spécifique de conduite de vie adoptée par les premiers visent à provoquer la renaissance et à assurer la possession d'une force magique, à laquelle on accède par le « ravissement », sous la forme de l'extase, et par l'acquisition d'une « âme » nouvelle, qui s'accompagne le plus souvent d'un changement de nom – on retrouve encore un vestige de ces représentations dans les cérémonies des vœux monastiques. La « renaissance », qui ne concernait à l'origine que les magiciens professionnels, pour qui elle représentait la condition magique de la possession du charisme magique ou*

*héroïque, devient, dans les « religions de la délivrance » du type le plus conséquent, une qualité de disposition d'esprit indispensable au salut religieux, que l'individu doit acquérir et dont il doit faire la preuve dans sa conduite de vie.*

---

*1 En grec, la « parousie » désigne la « présence » : c'est l'arrivée du Messie ou la fin des temps.*

*2 En grec, la metanoia désigne le changement d'état d'esprit. Weber utilise également cette notion, à propos des effets du charisme, dans la « Sociologie de la domination » [WG, p. 657 ; texte traduit in SPV, p. 117-129].*

*3 On trouve cité en MWG I/22-2 un extrait du texte de William James The Varieties of Religious Experience (1902, p. 183), dans lequel la « renaissance » est comparée à une guérison soudaine par opposition aux guérisons progressives.*

# X. *LES VOIES DE LA DÉLIVRANCE* ET LEUR INFLUENCE SUR LA CONDUITE DE VIE

*10.1. Religiosité magique et ritualisme : les conséquences de la religiosité ritualiste de la piété, p. 316 ; 10.2. La systématisation religieuse de l'éthique du quotidien, p. 319 ; 10.3. Extase, orgie, euphorie et méthode rationnelle de salut religieux, p. 324 ; 10.4. Systématisation et rationalisation de la méthode de salut et de la conduite de vie, p. 329 ; 10.5. La virtuosité religieuse, p. 331 ; 10.6. Ascèse du refus du monde et ascèse intramondaine, p. 334 ; 10.7. Contemplation qui fuit le monde, contemplation mystique, p. 338 ; 10.8. Différences entre les mystiques asiatique et occidentale, p. 351 ; 10.9. Mythes du sauveur et sotériologies, p. 358 ; 10.10. La délivrance par la grâce*

*sacramentelle et la grâce d'institution, p. 361 ; 10.11. La délivrance par la foi, p. 368 ; 10.12. La délivrance par la grâce de la prédestination, p. 383.*

*L'influence d'une religion sur la conduite de vie et, en particulier, la définition des conditions préalables à la renaissance varient considérablement en fonction de la nature des voies de délivrance et – un facteur très étroitement lié au précédent – de la qualité psychique du bien de salut recherché.*

*10.1. Religiosité magique et ritualisme : les conséquences de la religiosité ritualiste de la piété*

*I. La délivrance peut être l'œuvre tout à fait personnelle du délivré, en l'absence d'un quelconque soutien apporté par des puissances supraterrestres. C'est le cas, par*

*exemple, dans le bouddhisme ancien. Les œuvres qui permettent d'accéder à la délivrance peuvent être alors*

*a) des actes cultuels et des cérémonies purement rituelles, dans le cadre d'un office religieux ou dans celui de la vie quotidienne. Le pur ritualisme ne se distingue pas en soi de la magie dans ses effets sur la conduite de vie et il arrive même que, de ce point de vue, il représente une régression par rapport à la religiosité magique, dans la mesure où celle-ci a pu parfois développer une méthode de renaissance bien définie et relativement radicale : le ritualisme y parvient souvent, mais pas toujours. Une religion de la délivrance peut systématiser les actes rituels individuels purement formels dans une disposition d'esprit spécifique, la « dévotion » : les rites sont alors accomplis dans cet état d'esprit comme des symboles du divin. Dans ce cas, c'est cette disposition d'esprit qui est en réalité le bien de salut*

*produisant la délivrance. Dès qu'on la supprime, il ne reste que le ritualisme magique, dans sa nudité et son formalisme ; cette évolution a évidemment été, dans bien des cas, le produit de la quotidianisation qui affecte toute religiosité de la dévotion.*

*Les conséquences qui découlent de l'existence d'une religiosité ritualiste de la dévotion peuvent être très diverses. La réglementation rituelle incessante de la vie à laquelle se soumet l'hindou pieux représente, aux yeux d'un Européen, des exigences absolument insensées à satisfaire jour après jour ; elle tendrait à exclure, si elle était vraiment appliquée dans le détail, la possibilité de mener au sein de ce monde une vie de piété exemplaire et d'exercer par ailleurs une activité de profit intensif. En ce sens, ce type tout à fait extrême de piété dévotionnelle représente l'antithèse absolue du puritanisme. Seuls les possédants, soustraits à l'obligation d'exercer un travail intensif,*

*sont en mesure de pousser ce ritualisme jusqu'au bout.*

*Outre cette conséquence qui, au demeurant, n'est jamais inévitable, un facteur joue un rôle plus profond : c'est le fait que la délivrance rituelle, en particulier lorsqu'elle confine le laïc dans un rôle de spectateur ou limite sa participation à des manipulations simples ou essentiellement passives, et surtout lorsqu'elle tend, autant que possible, à sublimer la disposition d'esprit rituelle dans une forme de dévotion très recueillie, met l'accent sur le « contenu de recueillement » du moment de piété, qui semble être la garantie du salut. Ce qui est alors recherché, c'est la possession d'un état intérieur qui est par nature passager et qui, en vertu de la forme spécifique d'« irresponsabilité » attachée, par exemple, au fait d'assister à une messe ou à un mime mystique, produit aussi peu d'effet sur les manières d'agir, une fois la cérémonie achevée, que l'émotion*

*éprouvée par le public d'un théâtre à la vue d'une belle pièce édifiante n'influence en général l'éthique quotidienne des spectateurs, si vif qu'ait pu être leur émoi en face de la scène. La délivrance des mystères présente toujours ce caractère d'instabilité. Elle tire son effet ex opere operato*[1] *d'un état occasionnel de piété dévotionnelle. Elle ne connaît pas les motivations intérieures poussant à faire ses preuves afin d'obtenir la garantie d'une « renaissance ». []*

*Lorsque, en revanche, la dévotion occasionnellement produite par le rituel s'élève jusqu'à une piété constante, que le croyant tente de préserver y compris dans le quotidien, cette forme de piété revêt alors, en général, un caractère mystique : cette tendance s'affirme dans les cas où la possession d'un certain état devient la finalité recherchée dans le moment de dévotion. Cependant, la disposition à la mystique est un charisme individuel. Par suite, ce n'est pas un*

*hasard si les prophéties mystiques de la délivrance, comme les prophéties indiennes et orientales, ont justement tendance, en se quotidianisant, à se renverser à chaque fois dans un pur ritualisme. L'habitus[2] de l'âme qui est en fin de compte recherché dans le ritualisme – c'est là le point qui nous intéresse – détourne directement de l'action rationnelle. Presque tous les cultes à mystères ont produit cet effet. Leur sens typique est la distribution de « grâces sacramentelles » : la délivrance du péché par le caractère sacré de la manipulation en tant que telle, autrement dit par un processus qui partage la tendance de toute magie à s'écarter de la vie quotidienne et à ne pas influencer cette dernière. []*

*Il est vrai que l'effet produit par un « sacrement » peut revêtir une tout autre forme, lorsque son octroi est attaché au présupposé qu'il n'apportera le salut qu'aux fidèles éthiquement purifiés devant Dieu, tandis*

*qu'il vouera les autres à leur perte. Jusqu'à une date récente, le principe selon lequel « Celui qui mange et boit sans discerner le corps du Seigneur mange et boit sa propre condamnation[3] » inspirait à de larges cercles de la population une angoisse terrible face à la communion ; en l'absence d'une instance d'« absolution » – ce fut le cas dans le protestantisme ascétique, et dans les situations où la communion était prise de façon répétée (sa fréquence était par suite un indice important de piété) –, la conduite quotidienne pouvait de fait s'en trouver fortement influencée. La prescription, commune à tous les courants chrétiens, de se confesser avant de recevoir le sacrement, trouve là son origine. Dans cette institution, cependant, le facteur décisif est la définition de la disposition prescrite par la religion pour que le sacrement puisse être reçu avec profit. Presque tous les cultes à mystères de l'Antiquité et la plupart des*

*cultes à mystères non chrétiens exigeaient seulement la pureté rituelle ; dans certains cas, les graves crimes de sang ou certains péchés spécifiques étaient jugés disqualifiants. La confession ne jouait donc le plus souvent pas de rôle dans les mystères. Cependant, lorsque l'exigence de pureté rituelle est rationalisée en exigence de pureté de l'âme à l'égard du péché, l'enjeu se reporte alors sur le type de contrôle et, lorsque la confession est pratiquée, sur le caractère éventuellement très variable, dans sa forme et dans son degré, de l'influence qu'elle peut exercer sur la vie quotidienne. Dans tous les cas, cependant, le rite en tant que tel n'est plus alors, en pratique, que le véhicule de l'influence exercée sur l'action en dehors du rite, et c'est cette action qui, en vérité, importe. À tel point que le sacrement peut justement déployer cette influence éthique lorsque la dévalorisation de son caractère magique est complète et en l'absence*

*de tout contrôle par la confession – deux phénomènes qu'on peut observer chez les puritains – : l'effet s'exerce malgré tout et, dans certains cas, il s'exerce pour cette raison même.*

### *10.2. La systématisation religieuse de l'éthique du quotidien*

*La religiosité ritualiste peut influencer l'éthique par une autre voie, indirecte cette fois : l'accomplissement des commandements rituels peut exiger du laïc un investissement actif dans l'acte rituel (ou l'autoriser). L'aspect formaliste du rite est alors systématisé dans une « loi » correspondant à un ensemble de prescriptions, en sorte qu'il est nécessaire d'avoir suivi une instruction particulière et un enseignement pour la connaître de manière satisfaisante, comme c'est le cas dans le judaïsme. Dès l'Antiquité, Philon observait déjà que le juif, à la*

*différence de tous les autres peuples, suivait dès sa prime enfance, comme dans une école primaire, un entraînement constant à une casuistique intellectuelle systématique ; si, à l'époque moderne encore, en Europe orientale par exemple, les juifs sont pour cette raison les seuls à bénéficier d'une instruction primaire systématique, cela tient au caractère de la Loi juive, qui fait d'elle l'objet d'un savoir écrit ; dès l'Antiquité, les juifs pieux avaient ainsi été conduits à identifier l'amhaarez, celui qui n'a pas été formé à l'étude de la Loi, à l'impie. Ce type d'éducation casuistique de l'intellect peut évidemment aussi faire sentir ses effets dans le quotidien, d'autant plus qu'on n'a plus affaire – comme c'était majoritairement le cas dans le droit indien – à des obligations cultuelles de type strictement rituel, mais à une réglementation systématique qui s'applique aussi à l'éthique quotidienne. Les œuvres de délivrance sont alors déjà pour l'essentiel*

*distinctes des actes cultuels ; ce sont en particulier*

*b) des actions sociales. Elles peuvent présenter des caractères très divers. Les dieux de la guerre, par exemple, n'accueillent très souvent dans leur paradis que ceux qui sont morts sur le champ de bataille ; ceux-ci reçoivent en tout cas des primes. L'éthique brahmanique recommandait explicitement au roi de rechercher la mort à la guerre lorsqu'il voyait le fils de son fils. D'un autre côté, ces actions sociales peuvent être des œuvres « d'amour du prochain ». Dans tous les cas, cependant, la systématisation peut s'engager ; nous l'avons vu, c'est généralement la fonction de la prophétie que de permettre justement cette amorce de systématisation. La systématisation d'une éthique des « bonnes œuvres » peut revêtir deux caractères différents. Chaque acte vertueux ou mauvais peut être évalué individuellement et crédité positivement ou*

*négativement pour l'individu qui a besoin d'être délivré. En tant que porteur de ses actes, l'individu apparaît alors comme un être labile dans ses standards éthiques, plus ou moins fort ou ou plus ou moins faible face aux tentations, en fonction de sa situation intérieure ou extérieure ; son destin religieux dépend des actes qu'il a effectivement accomplis et de la relation qu'ils entretiennent entre eux. L'illustration la plus claire de ce modèle est le point de vue de la religion zoroastrienne exposé dans les Gathas les plus anciens de son propre fondateur : les fautes et les mérites inhérents aux différentes actions sont comptabilisés avec précision à l'usage des juges des morts, et le destin religieux de l'individu est évalué en fonction du résultat final apparaissant dans ce compte courant. Plus nettement encore, la doctrine indienne du karman a cette conséquence que, à l'intérieur du mécanisme éthique du monde, jamais une action bonne*

*ni mauvaise ne se perd : chacune doit bien plutôt entraîner des effets, de façon inévitable et purement mécanique, que ce soit dans cette vie ou dans une renaissance à venir. Dans le judaïsme également, le principe du compte courant est demeuré, pour l'essentiel, la conception populaire fondamentale de la relation de chaque individu avec Dieu. Enfin, le catholicisme romain et les Églises orientales restent assez proches de ce point de vue. En effet, l'« intentio », qui, pour la doctrine catholique du péché, est le critère d'évaluation éthique de l'action, n'est pas une qualité unifiée de la personne, dont l'action serait l'expression, mais « l'intention » qui est à l'œuvre dans chaque action, au sens où le droit romain, par exemple, entend le bona fides, mala fides, culpa, dolus*[4]*. Quand cette conception reste conséquente, elle renonce à l'exigence de « renaissance » au sens strict de l'éthique de la disposition d'esprit. La conduite de vie*

*demeure une succession d'actes isolés, qui ne font pas intervenir une méthode éthique.*

*Dans d'autres cas, la systématisation éthique ne voit dans chaque acte que le symptôme et la traduction d'une personnalité éthique générale à laquelle il correspond, et qui s'exprime en lui. On sait que chez les Spartiates, lorsqu'un compatriote avait trouvé la mort au combat mais l'avait recherchée pour expier sa lâcheté passée – une sorte de « châtiment purificateur » – les rigoristes refusaient d'admettre qu'il se fût ainsi réhabilité : ils arguaient qu'il avait eu des « raisons » d'être courageux, et ne l'avait pas été « par l'effet de la totalité de son être », comme nous pourrions dire aujourd'hui. En termes religieux, cela signifie qu'au lieu de l'acquisition formelle de la sainteté par des œuvres méritoires, correspondant à des actes extérieurs, ce qui est mis en avant ici est la valeur de l'habitus personnel d'ensemble, en*

*l'occurrence : les dispositions habituelles du héros. Il en va de même de toutes les actions sociales, quelle que soit leur forme. Si elles sont inspirées par « l'amour du prochain », la systématisation exige la possession du charisme de « bonté ». Dans tous les cas, cependant, la nature de chacun des actes n'importe en définitive que si elle possède un caractère vraiment « symptomatique » ; si elle n'est qu'un produit du « hasard », elle ne compte pas. Sous sa forme la plus systématisée, lorsqu'elle manifeste des exigences très élevées pour le niveau d'ensemble, l'éthique de la disposition d'esprit peut ainsi s'avérer relativement tolérante à l'égard de tel ou tel manquement. Cependant, elle ne l'est pas toujours ; le plus souvent, elle adopte bien plutôt la forme spécifique du rigorisme éthique. L'habitus d'ensemble qui se voit attribuer une qualification religieuse positive peut être un pur don de la grâce divine, dont l'existence se manifeste justement dans une*

*tendance générale à favoriser ce qui est requis par la religion : une conduite de vie unifiée, méthodiquement construite. Dans d'autres cas, cet habitus, en principe, peut à l'inverse être acquis par « l'exercice » du bien. Mais cet exercice présuppose lui aussi une orientation méthodique et rationnelle de la conduite de vie dans son ensemble ; il ne peut être le produit d'une série d'actes isolés et sans lien les uns avec les autres. En pratique, le résultat est donc très semblable dans les deux cas. La qualité spécifique de l'action du point de vue d'une éthique sociale passe cependant ainsi tout à fait au second plan. L'essentiel réside bien plutôt dans le travail religieux que l'individu accomplit sur sa propre personne. Les bonnes œuvres à visée sociale auxquelles est reconnue la qualification religieuse ne sont alors que des moyens*

*c) de perfectionnement de soi-même : c'est la « méthode de salut ». Celle-ci ne fait pas*

*son apparition avec la religiosité éthique. Au contraire, elle joue un rôle très important, avec un degré souvent très élevé de systématisation, dans l'éveil à la renaissance charismatique, qui est la garantie de la possession des forces magiques, autrement dit, en termes animistes, de l'incorporation d'une âme nouvelle dans la personne, ou bien de la possibilité d'être possédé par un puissant démon ou de se retirer dans le royaume des esprits ; dans les deux cas, elle garantit la possibilité d'exercer une action surhumaine. La finalité relative à « l'au-delà » est alors très éloignée ; mais ce n'est pas tout. La capacité d'extase est nécessaire pour atteindre les buts les plus divers : le héros guerrier lui aussi doit acquérir une âme nouvelle, par la renaissance, pour accomplir des actes héroïques et surhumains. Tous les vestiges de l'initiation des jeunes gens, de la prise des insignes masculins (en Chine, ou en Inde : on sait que les membres*

*des castes supérieures y sont appelés « les deux-fois-nés »), de l'entrée dans la fraternité religieuse de la phratrie, de la prise d'armes, avaient à l'origine le sens d'une « renaissance », comme « héros » ou comme « magicien », selon les cas. À l'origine, toutes ces pratiques étaient liées à des actes produisant ou symbolisant l'extase, et l'entraînement préalable avait pour but d'éprouver et d'éveiller cette capacité d'extase.*

### *10.3. Extase, orgie, euphorie et méthode rationnelle de salut religieux*

*L'extase comme instrument de « délivrance » ou de « divinisation de soi-même » – c'est à ce seul titre qu'elle nous importe ici – peut revêtir le caractère aigu d'un moment d'absence et de possession, ou bien le caractère chronique d'un habitus spécifiquement religieux, d'orientation*

*plutôt contemplative ou plutôt active selon les cas, qu'il aille dans le sens d'une plus grande intensité de vie ou encore d'une attitude devenue étrangère à la vie. Pour la production d'un simple moment d'extase aiguë, la voie à suivre n'est évidemment pas une méthode de salut planifiée ; il est obtenu, principalement, par les moyens qui permettent de lever toutes les inhibitions organiques, en produisant l'ivresse toxique aiguë (par l'usage de l'alcool, du tabac ou d'autres poisons), l'ivresse musicale (en présence d'un orchestre) ou l'ivresse érotique (ou les trois à la fois) : autrement dit par l'orgie. Dans d'autres cas, des accès hystériques ou épileptoïdes sont provoqués chez ceux qui sont qualifiés à cette fin ; ils entraînent en retour ceux qui y assistent dans des états orgiaques. []*

*Ces extases aiguës sont cependant par nature transitoires, et délibérément recherchées en tant que telles. Elles laissent peu de*

*traces positives dans l'habitus quotidien. Le contenu de « sens » que développe la religiosité prophétique leur fait également défaut. Les formes atténuées, celles d'une euphorie vécue, selon les cas, plutôt sur le mode du rêve (mystique), comme une « illumination » ou, sur un mode plus actif (éthique), comme une conversion, semblent en revanche garantir plus sûrement la possession durable de l'état charismatique ; elles ont pour résultat de conférer un sens à la relation avec le « monde » et correspondent, d'un point de vue qualitatif, à la valorisation d'un ordre « éternel » ou d'un Dieu éthique, à l'instar du message de la prophétie. La magie connaît déjà, nous l'avons vu, à côté de la seule orgie aiguë, une méthode systématique de salut destinée à « éveiller » les qualités charismatiques. En effet, le magicien professionnel et le guerrier professionnel n'ont pas seulement besoin de connaître des moments d'extase aiguë, mais*

*aussi de posséder un habitus charismatique durable. Les prophètes d'une délivrance éthique, quant à eux, non seulement n'ont pas besoin de l'ivresse orgiaque, mais regardent celle-ci comme un obstacle à la satisfaction de leur exigence de conduite de vie éthique systématique. C'est d'abord contre l'orgie, contre le culte d'ivresse lié au sacrifice du soma, humainement indigne et cruel envers les animaux, qu'est dirigé le rationalisme éthique sourcilleux de Zarathoustra, tout comme celui de Moïse est dirigé contre l'orgie de danse ; de la même façon, la plupart des fondateurs ou des prophètes des religions de la rationalité éthique ont lutté contre la « fornication », c'est-à-dire la prostitution orgiaque associée aux temples. Avec le développement de la rationalisation, l'orientation de la méthode religieuse de salut tend ainsi à dénigrer l'ivresse aiguë obtenue par l'orgie, au profit d'un habitus dont la possession est permanente et surtout*

*consciente. Cette évolution est également tributaire de la nature de la conception du « divin ». []*

*Dans tous les cas, le but suprême au service duquel est placée la méthode de salut reste, dans un premier temps, celui-là même qui était poursuivi dans l'orgie, sous une forme aiguë : il s'agit d'obtenir que des êtres suprasensibles – désormais, donc, un dieu – s'incarnent en l'homme, qu'il s'auto-divinise. La seule différence est que, dans la mesure du possible, cette auto-divinisation doit se transformer désormais en un habitus durable. La méthode de salut vise par conséquent la possession du divin lui-même dans l'ici-bas. Cependant, dès lors qu'un Dieu supramondain tout-puissant fait face à ses créatures, le but de la méthode de salut ne peut plus être l'auto-divinisation en ce sens-là : il s'agit désormais d'acquérir les qualités religieuses exigées par ce dieu. La méthode s'oriente dès lors vers l'au-delà, et*

*vers une éthique, elle ne vise plus la « possession » de Dieu – qui est impossible – mais 1. la transformation du fidèle en « outil » de Dieu ou 2. l'accès à un état où il est empli de Dieu. Le second habitus est manifestement plus proche de l'idée d'auto-divinisation que le premier. Comme nous le verrons plus loin, cette différence implique des conséquences importantes pour la nature de la méthode de salut elle-même. []*

*Dans un premier temps, cependant, ces deux orientations s'accordent sur des points importants. Dans les deux cas, c'est le non-divin qui doit être éliminé, chez l'homme de tous les jours, afin que celui-ci puisse être semblable à un dieu. Et le non-divin est avant tout l'habitus quotidien du corps humain et le monde du quotidien, tels qu'ils sont naturellement donnés. Ici, la méthode de salut sotériologique se rattache directement aux méthodes magiques ; elle se contente de*

*les rationaliser et de les adapter aux représentations différentes qu'elle se fait elle-même de l'essence du surhumain et du sens de la possession religieuse du salut. L'expérience a enseigné que, chez les individus qualifiés, il est possible, par la « mortification » de type hystérique, de figer le corps dans un état d'insensibilité ou dans un état cataleptique, et de lui faire réaliser toutes sortes d'actions qu'une innervation normale ne pourrait jamais produire : dès lors, il devient très facile de susciter toutes sortes de moments visionnaires et pneumatiques, parole automatique, pouvoir hypnotique et autres pouvoirs de suggestion chez les uns, sensations corporelles, dispositions à l'illumination mystique et à la conversion éthique, à l'expérience de la souffrance profonde du pécheur et à la sensation joyeuse d'une intimité avec Dieu chez les autres, dans une alternance souvent rapide. L'expérience enseigne également, en revanche,*

*que tous ces phénomènes cessent de se produire lorsqu'on s'abandonne « naturellement » aux fonctions et aux besoins du corps, ou que les intérêts du quotidien prennent le dessus. Les conséquences qui en découlent en ce qui concerne l'attitude à adopter face au corps et à sa naturalité, face aux intérêts quotidiens, sociaux et économiques, ont partout été assumées d'une manière ou d'une autre, quand le désir de délivrance a été suffisamment développé.*

*Les instruments spécifiques de la méthode de salut sotériologique, dans leur aboutissement le plus raffiné, sont presque tous de provenance indienne. C'est en Inde qu'ils ont été développés, en prenant appui, à n'en pas douter, sur la méthode de la contrainte magique des esprits. En Inde même, ces techniques ont toujours eu tendance à déboucher sur une méthode d'auto-divinisation, et elles n'ont jamais entièrement perdu ce caractère. Il est prédominant dans le culte*

*d'ivresse du soma de l'époque védique ancienne, et l'est encore dans les méthodes sublimes d'extase des intellectuels, d'une part, et, d'autre part, dans l'orgie érotique (réelle ou accomplie intérieurement en imagination, dans le culte) qui domine encore aujourd'hui, sous une forme grossière ou raffinée, la religiosité hindoue la plus populaire, le culte de Krishna. À travers le soufisme, l'extase intellectuelle sublimée, tout comme, sous une forme atténuée, l'orgie des derviches, d'autre part, s'est transmise à l'islam. Jusqu'en Bosnie (selon le témoignage authentique du Dr. Frank, que j'ai recueilli ces derniers mois[5]), les Indiens en sont encore aujourd'hui les porteurs typiques. Les deux plus grandes puissances de rationalisme religieux de l'histoire, l'Église romaine en Occident et le confucianisme en Chine, l'ont réprimée de façon conséquente dans ces régions, ou bien sublimée dans les formes de la mystique bernardinienne semi-*

*érotique, de la dévotion ardente à Marie, du quiétisme de la Contre-Réforme, ou encore du piétisme émotionnel de Zinzendorf*[6]*. Le caractère spécifiquement extraquotidien de tous les cultes orgiaques et, en particulier, de tous les cultes érotiques, qui les prive de toute influence sur l'action quotidienne, du moins d'une influence allant dans le sens d'une rationalisation et d'une systématisation accrues, s'est traduit par le rôle négatif de la religiosité hindoue, tout comme de la religiosité des derviches (en général), pour la création d'une méthode de conduite de la vie quotidienne.*

### *10.4. Systématisation et rationalisation de la méthode de salut et de la conduite de vie*

*L'évolution vers une systématisation et une rationalisation de l'appropriation des biens de salut religieux s'oriente cependant*

*justement dans le sens d'un dépassement de cette contradiction entre l'habitus quotidien et l'habitus religieux extraquotidien. Dans la variété immense des états intérieurs que la méthode de salut est capable de produire, un petit nombre finit par se détacher pour occuper une position centrale, parce qu'ils ne représentent pas seulement un état extra-quotidien affectant l'âme et le corps d'un individu, mais semblent renfermer en eux la certitude de la possession continue du bien de salut religieux spécifique, la certitude de la grâce (« certitudo salutis », « perseverantia gratiae[7] »). Celle-ci peut adopter une coloration mystique ou plutôt, dans d'autres cas, celle d'une éthique active – nous reviendrons très bientôt sur ce point – : dans tous les cas, elle implique la possession consciente d'un fondement durable et unifié de la conduite de vie. Dans l'intérêt de l'acquisition de cette certitude de la possession du salut religieux, l'orgie, d'une part, et, d'autre*

*part, les méthodes de mortification irrationnelles, simples sources d'irritation et d'émotion, sont abandonnées au profit d'une technique planifiée de réduction des fonctions corporelles : sous-alimentation continuelle, abstinence sexuelle, régulation de la fréquence respiratoire, etc. Mais aussi d'un entraînement de l'âme et de la pensée visant à produire une concentration systématique sur ce qui est essentiel d'un point de vue religieux, et cela seul : technique indienne du yoga, répétition continuelle de syllabes sacrées (« Om »), méditation sur des cercles et d'autres figures, exercices délibérément destinés à « faire le vide » dans la conscience, etc*[8]*. Dans l'intérêt d'une acquisition durable et continue du salut religieux, la rationalisation de la méthode de salut tend cependant, en fin de compte, à dépasser aussi ces méthodes et à viser, de manière apparemment exactement inverse, une limitation planifiée des exercices aux techniques qui*

*assurent la continuité de l'habitus religieux : en d'autres termes, elle tend à éliminer toutes les techniques irrationnelles d'un point de vue hygiénique. []*

*En effet, de la même façon que toute forme d'ivresse, l'extase orgiaque des héros, tout comme les orgies érotiques et l'ivresse de la danse, s'achèvent inévitablement par un effondrement physique, l'expérience hystérique de celui qui est empli par le pneuma débouche sur un effondrement psychique, en termes religieux : sur un état où est éprouvé, très profondément, le sentiment d'être abandonné de Dieu. C'est la raison pour laquelle, afin d'entretenir l'héroïsme guerrier et sa discipline, et d'apporter en permanence un contrepoids à l'extase héroïque, les Grecs ont fini par introduire la « sophrosunè[9] », qui n'autorise que les seules formes d'extase produites par le rythme de la musique. Ils évaluent ainsi très soigneusement « l'ethos » de la musique comme « politiquement »*

*acceptable – sans aller aussi loin, mais sur un mode tout à fait semblable au rationalisme confucéen, qui n'autorise que la pentatonique[10]. De même, la méthode de salut monastique se développe de façon toujours plus rationnelle, en Inde, surtout avec le bouddhisme ancien, comme, en Occident, avec la méthode de l'ordre monastique qui exerce historiquement l'action la plus forte, celui des Jésuites. Cette méthode se transforme toujours davantage en une combinaison d'hygiène physique et psychique et de régulation tout aussi méthodique de toutes les pensées et de tous les actes, dans leur forme et leur contenu ; elle va dans le sens de la maîtrise la plus complète des affects du corps et de l'âme, une maîtrise vigilante, volontaire et hostile aux instincts, et implique une réglementation systématique de la vie, subordonnée à la finalité religieuse. La voie permettant d'atteindre cet objectif et le contenu plus précis de ce*

*dernier ne sont pas définis de façon univoque, et les conséquences entraînées par l'application de cette méthode sont également très variables.*

### *10.5. La virtuosité religieuse*

*Cependant, quels qu'en soient le but et les modes d'application, l'expérience fondamentale de toute religiosité fondée sur une méthode de salut systématique est celle de l'inégalité des qualifications religieuses des hommes. Si le charisme ouvrant l'accès aux états qui provoquent la renaissance et transforment en magicien n'est pas donné à tout un chacun, n'importe qui ne possède pas non plus celui qui permet de préserver en permanence, dans le quotidien, l'habitus spécifiquement religieux qui garantit durablement la certitude du salut. La renaissance ne semble par conséquent accessible qu'à une aristocratie de la qualification*

*religieuse. À l'instar de ceux qui sont dotés de la qualification de magiciens, les virtuoses religieux qui travaillent méthodiquement à leur salut forment partout, par conséquent, un « Stand » religieux particulier au sein de la communauté des croyants, auquel revient, dans ce cercle, ce qui fait la spécificité de tout Stand, une variété particulière d'honneur social. En Inde, toutes les formes de droit sacré s'attachent à définir en ce sens une place spécifique pour les ascètes ; les religions indiennes de la délivrance sont des religions de moines ; dans les sources du christianisme ancien, les moines sont appréhendés comme une catégorie particulière parmi les membres de la communauté ; plus tard, ils forment les ordres monastiques ; dans le protestantisme, ce sont les sectes ascétiques ou les ecclesiae piétistes, dans le judaïsme, les perushim (Pharisiens) qui forment une aristocratie (par rapport aux amhaarez) ; dans l'islam, ce sont les*

*derviches et plus précisément, les virtuoses des derviches, les soufis proprement dits ; chez les skopzis, c'est la communauté ésotérique des castrats. Nous aurons à examiner plus loin les importantes conséquences sociologiques qui en découlent.*

*Interprétée du point de vue de l'éthique de la disposition d'esprit, la méthode de salut implique toujours, en pratique, le dépassement de certains désirs ou affects inhérents à la nature humaine à l'état brut, lorsqu'elle n'a pas été travaillée par la religion. La question de savoir s'il faut combattre en premier lieu les affects de la lâcheté ou ceux de la brutalité et de l'égoïsme, ceux de la sensualité sexuelle ou n'importe quels autres, parce qu'ils sont censés détourner tout spécialement de l'habitus charismatique, est résolue au cas par cas et fait partie des caractéristiques de contenu les plus spécifiques de chaque religion particulière. La doctrine religieuse de la*

*méthode de salut, entendue en ce sens-là, est cependant toujours une éthique de virtuoses. Elle exige toujours, comme le charisme magique, la confirmation de la virtuosité. Que le virtuose religieux soit le frère d'un ordre qui veut conquérir le monde, comme le musulman à l'époque d'Omar, ou un virtuose de l'ascèse du refus du monde, comme la plupart des virtuoses chrétiens, et, sur un mode moins conséquent, les jaina, ou un virtuose de la contemplation et du refus du monde, comme le moine bouddhiste, un virtuose du martyre passif, comme les chrétiens de l'Antiquité, ou un virtuose de la vertu professionnelle intramondaine, comme le protestant ascétique, un virtuose de la légalité formelle, comme le juif pharisien, ou un virtuose de la bonté acosmique, comme saint François – dans tous les cas, nous en avons déjà fait le constat, il ne peut acquérir l'authentique certitude du salut que s'il se donne à lui-même une nouvelle fois la preuve de*

*ses dispositions de virtuose lorsqu'il est soumis à des tentations. []*

*Cette confirmation de la certitude du salut peut prendre différentes formes, selon le caractère du salut religieux lui-même. Elle présuppose toujours la réaffirmation du standard religieux et éthique, soit, au minimum, la certitude que les péchés les plus grossiers n'ont pas été commis, chez l'arhat bouddhiste[11] comme chez le chrétien ancien. Un fidèle doté de la qualification religieuse, par exemple un baptisé dans le christianisme ancien, ne peut plus commettre un péché mortel : il n'en a plus le droit. Les « péchés » mortels sont ceux qui font perdre la qualification religieuse, et ne peuvent par suite être pardonnés ; à la rigueur, ils ne peuvent être absous que par un tiers doté de la qualification charismatique, qui confère une nouvelle fois la grâce du charisme religieux, dont ces péchés attestaient la perte. Lorsque cette doctrine de virtuose devint*

*intenable, en pratique, au sein des communautés de masse du christianisme ancien, la religiosité virtuose montaniste[12] conserva de façon conséquente une exigence impérative : le péché de lâcheté devait dans tous les cas rester impardonnable, de la même façon que l'islam des guerres de religion héroïques punissait de mort l'apostasie, sans exception. Le montanisme fit scission avec l'Église de masse des chrétiens du quotidien lorsque, au sein de cette dernière, les persécutions de Dèce et de Dioclétien rendirent cette exigence irréalisable : les prêtres avaient en effet intérêt à la perpétuation quantitative du nombre de fidèles de leur communauté. Pour le reste, cependant, comme on l'a déjà suggéré à plusieurs reprises, le caractère positif de la confirmation du salut et, par suite, celui de la conduite pratique, varie du tout au tout, en fonction du caractère du bien de salut dont la possession garantit la félicité dans l'au-delà.*

*10.6. Ascèse du refus du monde et ascèse intramondaine*

*– Soit il s'agit d'un don spécifique d'action éthique active, avec la conscience que cette action est dirigée par Dieu : on est l'outil de Dieu. Pour ce qui nous concerne ici, nous désignerons ce type de position, conditionnée par la méthode de salut religieux, comme une position religieuse « ascétique ». []*

*Nous ne prétendons nullement que ce terme ne puisse être utilisé dans un sens différent et dans une acception plus large ; de fait, c'est le cas et nous expliquerons plus loin pourquoi nous nous opposons à cet usage. La virtuosité religieuse conduit alors toujours, non seulement à réfréner les pulsions naturelles pour les ordonner dans une conduite de vie systématisée, mais aussi à soumettre à une critique religieuse éthique*

*absolument radicale les rapports que le fidèle entretient avec la communauté sociale et avec les vertus inévitablement non héroïques, conventionnelles et utilitaristes qui sont les siennes. Non seulement la simple vertu « naturelle » dont on peut faire preuve dans le monde ne garantit pas le salut, mais elle le met en péril en faisant perdre de vue l'essentiel. Les relations sociales, le « monde », au sens du vocabulaire religieux, sont une tentation, non seulement parce qu'ils sont le creuset du plaisir des sens et de son irrationalité éthique, qui détournent entièrement du divin, mais davantage encore parce qu'ils sont le creuset de la suffisance et de l'autosatisfaction que l'on éprouve à avoir rempli les obligations courantes de l'homme religieux moyen, aux dépens de la concentration exclusive de l'action sur les efforts actifs visant la délivrance. Pour atteindre une telle concentration, il peut s'avérer nécessaire de prendre*

*formellement ses distances avec le « monde », avec les liens sociaux et moraux de la famille, de la propriété, des intérêts politiques, artistiques, érotiques, en un mot, avec tout ce qui est le propre de la créature. Toute implication dans ces sphères peut alors être identifiée comme une forme d'acceptation du monde qui rend étranger à Dieu : c'est l'ascèse du refus du monde. []*

*Ou bien, à l'inverse, on peut rechercher l'activation d'une disposition individuelle spécifiquement sacrée, la qualité d'outil élu de Dieu, précisément au sein du monde et de ses ordres, et en face d'eux : c'est l'ascèse intramondaine. Dans ce dernier cas, le monde devient un « devoir » imposé au virtuose religieux. Soit au sens où il est en devoir de le transformer sur le modèle des idéaux ascétiques. L'ascète devient alors un réformateur ou un révolutionnaire rationnel, qui se réclame d'un « droit naturel », au sens du « Parlement des Saints » sous Cromwell, de*

*l'État des quakers[13] et, dans un autre genre, du communisme radical des conventicules piétistes. Étant donné la disparité des qualifications religieuses, ce type de réunion d'ascètes se transforme cependant inévitablement en une organisation aristocratique fermée, au sein du monde ou à l'écart du monde des hommes moyens, qu'elle conspue – en cela, elle n'est pas fondamentalement distincte d'une « classe ». Elle peut éventuellement dominer le monde, mais non élever la qualité moyenne de ce dernier à la hauteur de sa propre virtuosité. Toutes les sociétisations rationnelles de type religieux, lorsqu'elles ont voulu l'ignorer, ont dû se rendre à cette évidence et faire l'expérience des conséquences qu'elle entraîne. Pris comme un tout, le monde reste une « massa perditionis[14] », du point de vue des valeurs ascétiques. Reste alors l'autre alternative : renoncer à ce que le monde satisfasse les exigences de la religion. []*

*Cependant, si la confirmation doit être donnée au sein des ordres du monde, celui-ci devient un « devoir » pour la confirmation de la disposition ascétique, justement parce qu'il demeure inévitablement, par nature, le foyer du péché : il devient un « devoir » justement à cause du péché et parce qu'il faut, dans la mesure du possible, combattre celui-ci dans les ordres du monde. Ce dernier reste pris dans la sphère dévalorisée de la créature : s'adonner à la jouissance de ses biens, c'est mettre en péril la concentration sur le bien de salut, et donc sa possession ; il faut voir là le symptôme d'une disposition impie et d'une privation de renaissance. Cependant, en tant que création de Dieu, dont la puissance s'exprime en lui, même s'il n'est que la sphère de la créature, le monde est le matériau exclusif à partir duquel l'individu doit faire la preuve de son propre charisme religieux, par l'action éthique rationnelle, afin d'acquérir et de*

*conserver la certitude de son propre état de grâce. En tant qu'objet de cette confirmation active, les ordres du monde deviennent, pour l'ascète qui est impliqué en eux, une « vocation » qu'il s'agit de « réaliser » rationnellement. La jouissance de la richesse est par conséquent bannie – tandis que la gestion économique ordonnée par une éthique rationnelle et menée dans le respect d'une stricte légalité est une « vocation », dont le succès, à savoir le profit, rend visible la bénédiction divine accordée au travail de l'homme pieux et atteste par conséquent que sa conduite de vie économique agrée à Dieu. Tout débordement d'émotion est également banni pour les hommes, en tant qu'expression d'une idôlatrie de la créature qui nie la valeur exclusive du don de salut divin – tandis que la collaboration pragmatique, de type rationnel, à la réalisation des finalités pratiques auxquelles la création divine a assigné les groupements à finalité*

*rationnelle du monde est une « vocation ». L'érotisme et son idolâtrie de la créature sont bannis – mais la « procréation sobre » (pour reprendre l'expression puritaine[15]) au sein du mariage est une vocation voulue par Dieu. La violence exercée sur autrui par passion ou par désir de vengeance, ou pour tout autre motif personnel, est bannie – mais la maîtrise et le dressage rationnels voués à proscrire le péché et la rébellion, dans un État ordonné en fonction de finalités bien définies, sont voulus par Dieu. La jouissance personnelle du pouvoir temporel est bannie, en tant qu'idolâtrie de la créature – mais le règne de l'ordre rationnel de la loi est voulu par Dieu. []*

*L'« ascète intramondain » est un rationaliste, à la fois au sens où il vise la systématisation rationnelle de sa conduite de vie personnelle et au sens où il rejette tout ce qui est irrationnel d'un point de vue éthique, au sein du monde et de ses ordres, aussi bien*

*l'art*[16] *que les émotions personnelles. Dans tous les cas, cependant, l'objectif spécifique reste avant tout d'exercer une maîtrise méthodique « vigilante » sur sa propre conduite de vie. L'exemple majeur de ce type d'« ascèse intramondaine » est le protestantisme ascétique, avec des degrés de conséquence variables selon ses différents courants : pour lui, la confirmation au sein des ordres du monde est la seule manière possible d'attester sa qualification religieuse.*

### *10.7. Contemplation qui fuit le monde, contemplation mystique*

*– Soit le bien de salut spécifique n'est pas une qualité active de l'agir – et ne peut se confondre, par conséquent, avec la conscience d'avoir accompli la volonté de Dieu –, mais un état de type spécifique. La forme la plus remarquable de ce modèle est « l'illumination mystique ». Là encore, celle-*

*ci ne peut être atteinte que par une minorité spécifiquement qualifiée, et seulement par le biais d'une activité systématique d'un genre particulier : la « contemplation ». Pour atteindre son objectif, la contemplation nécessite toujours la mise entre parenthèses des intérêts du quotidien. Ce n'est que lorsque ce qui relève de la créature a fait complètement silence en l'homme que Dieu peut parler à l'âme, selon l'expérience des quakers ; toute la mystique contemplative, de Lao Tseu et du Bouddha à Tauler, leur donne raison – sur le fond, sinon dans les mêmes termes. Cette mystique peut avoir pour conséquence la fuite absolue du monde. []*

*Cette fuite du monde contemplative, qui est le propre du bouddhisme ancien et, en un sens, de presque toutes les formes de délivrance de l'Asie et de l'Asie antérieure, ressemble à la vision du monde ascétique, mais il faut pourtant opérer une distinction stricte entre l'une et l'autre. L'ascèse qui*

*rejette le monde, au sens que nous lui donnons ici, est de prime abord orientée vers l'activité. Seule une activité d'un certain type aide l'ascète à acquérir les qualités qu'il aspire à posséder, et celles-ci, de leur côté, sont les qualités d'une capacité à agir donnée par la grâce de Dieu. Conscient que la force d'agir lui est donnée par la possession décisive du salut religieux, et qu'il peut ainsi servir Dieu, l'ascète ne cesse de conforter la certitude de son état de grâce. Il a le sentiment d'être le soldat de Dieu, quel que soit son ennemi et quels que soient les moyens qu'il emploie pour le combattre, et la fuite du monde elle-même n'est psychologiquement pas une fuite, mais une victoire toujours renouvelée sur des tentations toujours nouvelles contre lesquelles il doit sans cesse lutter activement. L'ascète qui refuse le monde entretient au moins une relation négative et intérieure avec lui : une relation de lutte, qui est présupposée. Par suite, il est*

*davantage approprié de parler à son sujet de « rejet du monde » que de « fuite du monde » : celle-ci caractérise bien plutôt le mystique contemplatif. La contemplation, en revanche, est d'abord la recherche d'un « repos » dans le divin et uniquement en lui. Le non-agir, ou, dans la version la plus conséquente, la non-pensée, le vide fait autour de tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, rappelle le « monde », et, dans tous les cas, la réduction à l'extrême de toute activité extérieure et intérieure : telle est la voie qui permet d'accéder à l'état intérieur dont on jouit comme d'une possession du divin, d'une unio mystica avec ce dernier*[17] *– un habitus émotionnel spécifique, qui semble transmettre un savoir*[18]*. Que ce soit le contenu spécifique et extraordinaire de ce savoir qui, subjectivement, occupe le premier plan, ou plutôt la coloration émotionnelle attachée à sa possession, c'est celle-ci qui, objectivement, s'avère décisive. []*

*En effet, le savoir mystique est d'autant plus incommunicable qu'il possède le caractère spécifique du savoir mystique : c'est justement le fait qu'il se présente malgré tout comme un savoir qui lui donne son caractère spécifique. Il ne correspond pas à la connaissance nouvelle de tels ou tels faits ou de tels ou tels principes, mais à la saisie d'un sens unifié du monde et, si on l'entend en ces termes, à un savoir pratique, comme les mystiques n'ont cessé de l'affirmer sous les formes les plus variées. Fondamentalement, il est bien plutôt un « avoir », à partir duquel on peut accéder à cette réorientation pratique par rapport au monde et aussi, dans certains cas, à de nouvelles « connaissances » communicables. Celles-ci, cependant, sont les connaissances de valeurs et de non-valeurs au sein du monde. Ce ne sont pas elles qui nous intéressent ici, mais plutôt l'action négative sur l'agir qui est le propre*

*de toute contemplation, par opposition à l'ascèse au sens où nous l'avons définie. []*

*De façon générale et à un degré tout particulier, cette opposition entre l'ascèse qui rejette le monde et la contemplation qui fuit le monde est évidemment fluide, comme on l'a déjà souligné avec beaucoup d'insistance – sous réserve d'une analyse approfondie. En effet, dans un premier temps, la contemplation qui fuit le monde est nécessairement liée, pour le moins, à une conduite de vie présentant un degré élevé de systématisation rationnelle. Elle seule permet la concentration sur le bien de salut. Cependant, elle n'est que le moyen qui permet d'atteindre le but de la contemplation ; cette rationalisation est, pour l'essentiel, de nature négative, elle consiste à se défendre des perturbations imposées par la nature et l'environnement social. Ainsi, la contemplation ne se confond en aucun cas avec un abandon passif à des rêves, ni avec une*

*simple auto-hypnose, bien qu'elle puisse être très proche de celle-ci dans la pratique. La voie spécifique qui y mène est au contraire une forme de concentration très énergique sur certaines « vérités » ; le seul facteur décisif pour expliquer le caractère de ce processus est que ce n'est pas le contenu de ces vérités qui est déterminant, mais les accents dont elles sont porteuses et la position centrale qu'elles occupent, par suite, dans une vision globale du monde qu'elles transforment en une vision unifiée. Il ne suffit pas, pour connaître l'illumination, de comprendre clairement les phrases en apparence extrêmement triviales qui composent le dogme central du bouddhisme, ni même de les tenir expressément pour vraies. []*

*Cependant, la concentration de la pensée et, le cas échéant, d'autres techniques qui relèvent d'une méthode de salut ne sont que des voies permettant d'atteindre cet objectif. Celui-ci réside bien plutôt exclusivement*

*dans une qualité singulière d'émotion, autrement dit, en pratique, dans le sentiment d'une unité entre le savoir et les dispositions d'esprit pratiques, qui offre au mystique la certitude décisive de son état de grâce religieuse. Pour l'ascète aussi, la saisie émotionnelle et consciente du divin est d'une importance capitale. Mais ce ressenti est soumis à une condition « motrice », pour ainsi dire. Il est présent lorsque l'ascète vit avec la conscience de parvenir à réaliser, comme un outil de Dieu, une action relevant d'une éthique rationnelle et se rapportant exclusivement à Dieu. Pour le mystique contemplatif, à l'inverse, qui ne veut et ne peut en aucun cas être « l'outil » du divin, mais seulement son « réceptacle », cette action impliquant une lutte éthique – positive ou négative – revient à aliéner en permanence le divin dans une fonction périphérique : le bouddhisme ancien recommande, comme condition de la préservation de l'état de*

*grâce, de ne pas agir, ou du moins d'éviter toute action à finalité rationnelle (« l'agir doté d'une finalité »), forme la plus dangereuse de l'implication dans le monde. Pour l'ascète, la contemplation du mystique apparaît comme une jouissance égoïste, paresseuse, stérile d'un point de vue religieux et répréhensible du point de vue de l'ascèse ; il voit en elle une idolâtrie de la créature, une débauche, un abandon à des émotions que le mystique crée lui-même. Du point de vue du mystique contemplatif, les tourments intérieurs (fussent-ils extérieurs au monde) et les luttes de l'ascète, mais surtout son action ascétique rationnelle intramondaine, l'enferment constamment dans toute la pesanteur de la vie dotée d'une forme, avec ses tensions insolubles entre la violence et la bonté, le pragmatisme et l'amour ; par là, il est en permanence détourné de l'unité en Dieu et avec Dieu, et*

*condamné à des contradictions insolubles et à des compromis. []*

*Du point de vue de l'ascète, le mystique contemplatif ne pense pas à Dieu, ni à l'accroissement de son royaume et de sa gloire, ni à la réalisation active de sa volonté ; il est exclusivement préoccupé de lui-même ; de surcroît, il vit déjà dans une inconséquence permanente, pour autant qu'il ait une vie, par le seul fait d'être inévitablement préoccupé de sa vie. C'est tout particulièrement le cas lorsque le mystique contemplatif vit à l'intérieur du monde et de ses ordres. En un sens, le mystique qui fuit le monde est plus « dépendant » du monde que l'ascète. Ce dernier peut subvenir à ses besoins en devenant anachorète, mais aussi en travaillant, et en utilisant son travail pour acquérir la certitude de son état de salut. Si le mystique contemplatif veut être vraiment conséquent, il ne doit vivre que de ce qui lui est librement offert par la nature ou les*

*hommes : les baies de la forêt et, comme celles-ci ne suffisent jamais bien longtemps, les aumônes – c'est, de fait, le cas des sramana indiens dans leurs figures les plus conséquentes (d'où l'interdit particulièrement strict de toutes les règles des bhiksu indiens[19], y compris les bouddhistes : ne pas prendre ce qui n'a pas été donné de plein gré). Dans tous les cas, le mystique contemplatif vit d'une façon ou d'une autre des dons du monde et ne pourrait donc pas vivre si le monde ne se livrait justement pas en permanence à l'activité qu'il tient pour un péché éloignant de Dieu : le travail. Pour le moine bouddhiste, en particulier, l'agriculture est la plus répréhensible de toutes les activités, parce qu'elle impose de blesser brutalement les bêtes qui vivent dans le sol – pourtant, les aumônes qu'il recueille se composent principalement de produits agricoles. On voit se manifester ici de la façon la plus nette l'inévitable aristocratisme de*

*salut du mystique, qui laisse le monde, comme un destin inévitable, à tous ceux qui n'ont pas connu l'illumination et demeurent inaccessibles à la plénitude de celle-ci – pour les bouddhistes, la vertu première du laïc, et au fond la seule, était à l'origine la vénération des moines et le don d'aumônes à ces derniers, seuls à faire partie de la communauté. De façon tout à fait générale, tout le monde « agit », inévitablement, y compris le mystique lui-même, et celui-ci ne minimise son action que parce qu'elle ne pourra jamais lui donner la certitude de son état de grâce, et le détournera en revanche de l'union avec le divin ; l'ascète, lui, à l'inverse, trouve justement dans son action la preuve de cet état de grâce. []*

*Le contraste entre ces deux attitudes n'est jamais aussi évident que dans les cas où elles n'ont pas pour conséquence un rejet du monde ni une fuite du monde absolus. S'il*

*veut agir à l'intérieur du monde, donc pratiquer l'ascèse intramondaine, l'ascète est nécessairement frappé d'une sorte de béatitude bornée dès qu'on l'interroge sur le « sens » du monde ; il ne s'en préoccupe pas. Ce n'est donc pas un hasard si l'ascèse intramondaine put justement développer sa forme la plus conséquente sur la base de la conception calviniste selon laquelle Dieu était soustrait à toute mesure humaine et ses motivations absolument insondables. L'ascète intramondain est, par suite, « l'homme de la vocation au métier[20] » par excellence, qui ne se demande pas et n'a pas besoin de se demander quel est le sens de l'exercice pratique de son métier au sein de la totalité du monde – la responsabilité en incombe à son Dieu, et non à lui –, parce qu'il lui suffit d'avoir la conscience d'accomplir, à travers son action rationnelle personnelle dans le monde, la volonté de Dieu, dont*

*le sens ultime demeure pour lui insondable. []*

*Pour le mystique contemplatif, à l'inverse, l'essentiel est justement de fixer son regard sur ce « sens » du monde qu'il n'est précisément pas en mesure de « concevoir » sous une forme rationnelle, parce qu'il le saisit comme une unité par-delà toute réalité factuelle. La contemplation mystique n'a pas toujours pour conséquence la fuite du monde, au sens d'une abstention de tout contact avec l'environnement social. Le mystique lui aussi peut, inversement, pour avoir la preuve certaine de son état de grâce, s'imposer d'affirmer ce dernier face aux ordres du monde, précisément : pour lui aussi, la position occupée dans ces ordres devient alors une « vocation ». Mais dans un sens très différent de celui de la « vocation » pour l'ascèse intramondaine. []*

*Le monde en tant que tel n'est approuvé ni par l'ascèse ni par la contemplation. Mais*

*l'ascète le rejette en raison de son caractère empirique éthiquement irrationnel, associé à la sphère de la créature, et de ses tentations morales : le désir du monde, la jouissance et le fait de se reposer sur ses joies et ses dons. En revanche, il approuve son action rationnelle personnelle au sein des ordres du monde, parce qu'il voit en elle un devoir et un moyen de confirmer son état de grâce. Pour le mystique contemplatif qui vit à l'intérieur du monde, au contraire, l'action, et surtout l'action à l'intérieur du monde, est déjà en soi une tentation contre laquelle il est tenu d'affirmer son état de grâce. Par conséquent, il minimise son action, en « s'adaptant » aux ordres du monde tels qu'ils sont, en vivant en eux pour ainsi dire incognito, comme les « gens tranquilles du pays[21] » l'ont fait de tous temps, parce que Dieu a décidé que nous devions vivre dans le monde. Une « faille » spécifique, teintée d'humilité, caractérise l'action*

*intramondaine du mystique contemplatif : il ne cesse de vouloir la fuir et de la fuir dans la paix de l'intimité avec Dieu. Lorsqu'il agit en unité avec lui-même, l'ascète est certain d'être l'outil de Dieu. Sa propre « humilité » de créature, qui se présente comme un devoir, est par conséquent toujours d'une authenticité douteuse. La réussite de son action n'est-elle pas une réussite de Dieu lui-même, à laquelle il a contribué, ou, en tout cas, un signe de la bénédiction toute spéciale dont lui-même et son action font l'objet ? Pour le véritable mystique, à l'inverse, le succès de l'action intramondaine ne peut en aucun cas signifier le salut ; la préservation d'une authentique humilité dans le monde est, de fait, la seule garantie du fait que son âme n'y a pas succombé. Plus il se trouve pris dans le monde, plus il révèle, de façon générale, la « faille » de son attitude envers lui, par opposition au fier aristocratisme du salut de la contemplation terrestre*

*extramondaine. Pour l'ascète, la certitude du salut se confirme toujours dans l'action rationnelle, celle dont le sens, les moyens et les fins sont définis de façon univoque, et qui obéit à des principes et à des règles. Pour le mystique qui est, de fait, en possession du bien de salut dont la saisie est attestée par son état, la conséquence de ce dernier peut être, tout à l'inverse, l'anomisme : le sentiment de conserver, quoi qu'il fasse, la certitude de son salut, un sentiment qui ne se manifeste justement pas dans une action et dans les caractéristiques de cette action, mais dans un état ressenti et dans la qualité que possède ce dernier de ne plus être attaché à une règle de l'action. Paul, notamment, fut confronté à cette conséquence de la mystique (le π?ντα μοι ?ξεστιν[22]) ; elle a toujours été une conséquence possible de la quête mystique du salut.*

*Pour l'ascète, en outre, les exigences imposées par son Dieu à la créature peuvent*

*aller jusqu'à l'impératif d'une maîtrise inconditionnelle du monde par la norme de la vertu religieuse et, en vue de cette fin, jusqu'à l'obligation d'une transformation révolutionnaire du monde. L'ascète sort alors de la cellule monastique où il se tenait à l'écart du monde[23] pour se présenter devant celui-ci sous les traits d'un prophète. Mais l'exigence qu'il défend alors, conformément à sa propre discipline méthodiquement rationnelle, est toujours celle de la soumission du monde à un ordre et à une discipline rationnels du point de vue éthique. Si le mystique emprunte une voie analogue, c'est-à-dire s'il troque son intimité avec Dieu, la tranquille euphorie chronique de la possession contemplative et solitaire du bien de salut divin, contre le sentiment aigu d'une possession sacrée par le Dieu, ou d'une possession sacrée du Dieu qui parle en lui et par lui, qui va venir et qui veut apporter le salut éternel sans plus attendre, s'il se trouve des*

*hommes comme le mystique lui-même pour lui préparer une place sur la terre, c'est-à-dire dans leurs âmes – il se fait alors magicien et sent que les dieux et les démons sont soumis à son pouvoir ; en pratique, il devient un mystagogue, comme c'est si souvent le cas. Ou, s'il ne peut emprunter cette voie – nous reviendrons sur les raisons qui peuvent expliquer cette impossibilité – et ne parvient à témoigner de son Dieu qu'en proclamant une doctrine, la prédication révolutionnaire qu'il adresse au monde est alors chiliastique et irrationnelle ; elle proscrit toute idée d'un « ordre » rationnel. L'absolu de son propre sentiment d'amour acosmique universel est pour lui le fondement de la communauté humaine renouvelée par la mystique : pleinement accessible et seul voulu par Dieu, ce sentiment procède d'une source divine. Le renversement de l'habitus mystique du rejet du monde en un habitus chiliastique révolutionnaire a été un*

*phénomène fréquent, dont l'exemple le plus impressionnant fut le courant révolutionnaire des anabaptistes au XVI^e siècle. Pour une illustration typique du processus inverse, on peut songer, par exemple, à la conversion de John Lilburne et à son entrée chez les quakers*[24].

*Lorsqu'une religion de la délivrance intramondaine est marquée par des traits contemplatifs, il en résulte normalement une acceptation de l'ordre social existant, dans un esprit d'indifférence au monde, au moins relative, en tout cas d'humilité. Le mystique à la Tauler cherche le soir, après le travail de la journée, l'union contemplative avec Dieu et, le lendemain, selon la description suggestive de Tauler, il retourne à son travail habituel dans les bonnes dispositions intérieures. C'est à son humilité et à sa façon de se faire petit devant autrui que l'on reconnaît, selon Lao Tseu, l'homme qui a trouvé l'union avec le tao. Le côté mystique*

*de la religiosité luthérienne, qui voit en fin de compte dans l'unio mystica le bien de salut suprême de l'ici-bas, est à l'origine (avec d'autres motifs encore) de son indifférence à l'égard de l'organisation extérieure de l'annonciation de la parole, mais aussi de son caractère anti-ascétique et traditionaliste. Le mystique typique n'est pas l'homme d'une action sociale forte, et moins encore celui d'une transformation rationnelle des ordres du monde qui prendrait appui sur une conduite de vie méthodique destinée à obtenir le succès extérieur. Lorsque la mystique proprement dite donne naissance à une action communautaire, son caractère porte la marque de l'acosmisme du sentiment mystique de l'amour. En ce sens, contrairement à ce qu'on serait tenté de déduire « logiquement », la mystique peut produire un effet psychologique propice à la formation de communautés. La conviction profonde que l'amour fraternel chrétien, s'il est*

*suffisamment pur et affermi, doit conduire à l'unité en toutes choses, y compris dans la foi dogmatique, et que, par conséquent, s'ils sont suffisamment unis par un amour mystique, au sens de Jean, les hommes partagent les mêmes idées et, précisément à cause de l'irrationalité de ce sentiment, agissent solidairement, conformément à la volonté de Dieu, est centrale dans les conceptions mystiques de l'Église d'Orient, qui estime par suite pouvoir se passer d'une autorité doctrinale rationnelle infaillible. C'est encore cette conception qui est à la base de l'idée slavophile de la communauté, au sein de l'Église et en dehors d'elle. Dans une certaine mesure, cette conception est encore à l'œuvre dans le christianisme ancien ; on la retrouve au fondement de la croyance de Mahomet dans l'inutilité des autorités doctrinales officielles et – entre autres motifs – dans la tendance des communautés*

*monastiques du bouddhisme ancien à minimiser l'importance de l'organisation.*

*Lorsque, en revanche, une religion de la délivrance intramondaine porte des traits spécifiquement ascétiques, elle requiert toujours le rationalisme pratique, au sens où elle favorise le développement de l'action rationnelle en tant que telle, l'adoption d'une conduite de vie extérieure méthodique et systématique, ainsi que l'objectivation et la sociétisation rationnelles des ordres terrestres, communautés monastiques ou théocraties. La différence historiquement décisive entre les formes orientales et asiatiques de la religiosité de la délivrance et ses formes occidentales est que les premières débouchent essentiellement sur la contemplation, les secondes sur l'ascèse. Cette opposition est fluide et, en outre, les combinaisons variées et toujours récurrentes de traits mystiques et ascétiques que l'on rencontre, par exemple, dans la religiosité*

*monastique occidentale, attestent que ces éléments en soi hétérogènes ne sont pas incompatibles ; mais cela ne réduit en rien l'importance décisive de cette distinction pour l'analyse purement empirique qui est la nôtre. Car ce sont les effets sur l'action qui nous intéressent. En Inde, même une méthode de salut aussi ascétique que celle des moines jaina culmine dans un objectif ultime qui est purement mystique et contemplatif*[25] *; en Extrême-Orient, le bouddhisme est devenu la religiosité spécifique de la délivrance. En Occident, en revanche, si l'on excepte les représentants isolés d'un quiétisme spécifique qui n'apparaît qu'à l'époque moderne, même la religiosité à coloration nettement mystique est sans cesse renversée en vertu active, puis, le plus souvent, évidemment, en vertu ascétique. Ou plutôt : par la voie d'une sélection intérieure, les motifs prédisposant essentiellement à un agir actif*[26] *et, en général, à l'ascèse, sont*

*privilégiés, et cette préférence se traduit dans la pratique. Ni la contemplation bernardinienne, ni la contemplation spiritualiste franciscaine, ni celle des baptistes, ni celle des Jésuites, et pas davantage les débauches émotionnelles d'un Zinzendorf n'empêchèrent que dans la communauté, et, souvent, chez le mystique lui-même, l'action et la confirmation de la grâce par l'action, mêlées d'ascèse pure ou de contemplation, ne l'emportent constamment sur tout le reste, dans des mesures il est vrai très variables. Maître Eckhart place en fin de compte Marthe au-dessus de Marie, malgré le Sauveur*[27]*. Dans une certaine mesure, ce trait représente cependant d'emblée une spécificité du christianisme. Dès les premiers temps, alors que les dons de l'esprit charismatiques et irrationnels, sous toutes leurs formes, sont tenus pour le critère décisif de la sainteté, la réponse apportée par l'apologétique à la question de savoir à quoi on*

*peut reconnaître que les performances pneumatiques du Christ et des chrétiens sont bien de provenance divine, et non, par exemple, satanique ou démoniaque, est la suivante : l'effet visible du christianisme sur la moralité de ses adeptes apporte la preuve de son origine divine. Un Indien n'aurait pu faire cette réponse.*

### *10.8. Différences entre les mystiques asiatique et occidentale*

*Quant aux raisons de cette différence fondamentale, nous retiendrons ici les points suivants :*

*1) La conception du Dieu un, supramondain et doté d'une toute-puissance illimitée, et l'idée que le monde qu'il a créé à partir du néant relève de la sphère de la créature. Cette conception fut importée en Occident depuis l'Asie antérieure. Pour cette méthode de délivrance, la voie de la*

*divinisation de soi-même et de la possession proprement mystique de Dieu demeura fermée, parce qu'elle était identifiée, au sens littéral du terme en tout cas, à un blasphème, l'idolâtrie de la créature. Une autre conséquence ultime était également proscrite : le panthéisme. Cette conception a toujours été considérée comme hétérodoxe. Toute délivrance doit nécessairement revêtir, à chaque fois, le caractère d'une « justification » éthique devant Dieu, qui ne peut être fournie et garantie, en fin de compte, sous une forme ou sous une autre, que par un agir actif. La « confirmation » de la qualité véritablement divine de la possession mystique du salut (devant le forum de la conscience individuelle du mystique) ne peut emprunter d'autre voie que celle-ci, ce qui revient à introduire dans la mystique elle-même de nouveaux paradoxes et tensions, et à exclure l'abolition de l'ultime distance séparant de Dieu : la mystique*

*indienne ne connaît rien de tel. Le monde du mystique occidental est une « œuvre », il est « créé », et non donné de toute éternité, pas même dans ses ordres, comme l'est celui de l'Asiatique. Par suite, en Occident, la délivrance mystique ne peut être trouvée, tout simplement, dans la conscience de l'unité absolue avec la sagesse d'un « ordre » suprême, entendu comme le seul « être » véritable ; d'autre part, elle n'est pas non plus, comme en Asie, une œuvre d'origine divine au sens d'un objet qu'on pourrait tenter de fuir absolument.*

*2) Cette opposition, cependant, tient aussi au caractère des religions de la délivrance asiatiques, pures religions d'intellectuels, qui n'abandonnent jamais l'idée que le monde empirique doit être « doté de sens ». Pour l'Indien, l'« intelligence » des conséquences ultimes de la causalité du karman peut être une voie conduisant à l'illumination et à l'unité du « savoir » et de l'agir :*

*une voie qui reste à jamais fermée pour toutes les formes de religiosité qui ont à affronter le paradoxe absolu de la « création », par un Dieu parfait, d'un monde imparfait et voué à le demeurer, et dans lesquelles l'effort intellectuel ne mène pas à Dieu, mais détourne de lui. Par suite, en pratique, la mystique de l'Occident à fondement purement philosophique est, à l'évidence, la forme la plus proche de la mystique asiatique.*

*3) Parmi les facteurs pratiques, il faut prendre en compte le fait que, pour des raisons que nous aurons à exposer plus loin, l'Occident romain fut le seul, dans le monde entier, à développer un droit rationnel et à le conserver. La relation à Dieu devient, en un sens spécifique, une sorte de rapport de sujétion susceptible de recevoir une définition juridique ; la question de la délivrance est décidée dans une sorte de procédure juridique, dont on trouve encore un*

*développement caractéristique chez Anselme de Cantorbery. Cette variante de la méthode de salut ne peut être produite par une puissance divine impersonnelle, ni par un Dieu placé, non pas tout simplement au-dessus du monde, mais au sein d'un monde éternel autorégulé par la causalité du karman, ni par le tao, ni par les esprits célestes des ancêtres de l'empereur de Chine et moins encore par les dieux populaires asiatiques. Les formes suprêmes de la piété, en Asie, adoptent toujours un tour panthéiste, et, dans leurs impulsions pratiques, elles prédisposent toujours à la contemplation.*

*4) D'un autre point de vue encore, le caractère rationnel de la méthode de salut est pour une part d'origine romaine, pour une part d'origine juive. En dépit de toute la méfiance que les cultes d'ivresse dionysiaques éveillaient chez le patriciat des villes, les Grecs voyaient dans l'extase, l'extase aiguë de l'orgie, une ivresse divine, et dans sa*

*forme atténuée, l'euphorie, transmise en particulier par le rythme et la musique, une façon pour l'homme de ressentir ce qui est le plus spécifiquement divin. La couche dominante, en Grèce, baignait dès l'enfance dans cette forme douce de l'extase. À partir du règne des hoplites et de leur discipline, la Grèce ne disposa pas d'une couche sociale dotée d'un prestige égal à celui de la noblesse des fonctionnaires romains. À tous égards, la situation de l'élite grecque était plus modeste et moins féodale. La noblesse romaine, une noblesse de fonctionnaires rationnels, qui montèrent sur un piédestal toujours plus élevé, au point que certaines familles comptèrent dans leur clientèle des villes et des pays, jugeait la notion d'extase contraire au sentiment qu'elle avait de sa dignité, comme en témoigne déjà la terminologie : elle était appelée « superstitio », au sens de ce qui est spécifiquement indigne de l'homme distingué, mais aussi inconvenant,*

*comme la danse. La danse cultuelle ne se rencontre, à Rome, que dans les plus anciens collèges de prêtres et, au sens de la danse en cercle proprement dite, que chez les fratres arvales[28] ; de surcroît, fait caractéristique, celle-ci n'était pratiquée qu'une fois la communauté congédiée, et derrière des portes fermées. Pour le reste, le Romain tenait la danse pour inconvenante, tout comme la musique, domaine dans lequel, par suite, Rome demeura absolument improductive ; il n'admettait pas davantage la lutte d'athlètes nus au gymnasion, inventée dans les stades de Sparte. Les cultes d'ivresse dionysiaques furent interdits par le Sénat. Le rejet de toute forme d'extase, aussi bien que de toute quête d'une méthode de salut individuel, dans la noblesse romaine, dont les fonctionnaires militaires régnaient sur le monde – de la même façon, par exemple, que la bureaucratie confucéenne était strictement hostile à toute méthode de*

*salut – fut l'une des sources du rationalisme strictement pragmatique, d'orientation tout à fait pratique et politique, que le développement des communautés chrétiennes occidentales rencontra sur son chemin comme un trait de caractère permanent de toute religiosité possible dans un cadre proprement romain, et que l'Église romaine, en particulier, conserva de façon tout à fait délibérée et conséquente. Depuis la prophétie charismatique jusqu'aux plus grandes innovations de la musique religieuse, l'Église romaine n'introduisit de sa propre initiative aucun élément irrationnel dans la religiosité ou dans la culture. Comparée à l'Orient grec ou, par exemple, à la communauté de Corinthe, la communauté romaine fut infiniment plus pauvre, non seulement en théologiens, mais aussi, à en juger par les sources, en modes d'expression du « pneuma » sous toutes ses formes. Malgré tout, et justement pour cette raison, son*

*rationalisme tourné vers l'objectivité pratique, principal héritage de Rome dans l'Église, joua comme on le sait un rôle souvent décisif dans la systématisation dogmatique et éthique de la foi. L'évolution ultérieure de la méthode de salut en Occident alla dans le même sens. Mesurées à l'aune des critères de l'Inde ou de l'Orient ancien, les exigences ascétiques de l'ancienne règle de saint Benoît, tout comme celles de la réforme clunisienne, étaient extrêmement modestes, et taillées sur mesure pour des novices issus de cercles distingués ; d'un autre côté, cependant, la caractéristique essentielle qui s'imposa justement en Occident comme un instrument d'ascèse hygiénique fut le travail ; celui-ci se vit attribuer une importance accrue dans la règle cistercienne, qui cultivait de façon tout à fait méthodique la simplicité la plus rationnelle. Le monachisme mendiant, à la différence de celui de l'Inde, fut*

*placé dès ses premiers temps au service de la hiérarchie, et subordonné à des finalités rationnelles : la charité systématique – développée, en Occident, comme une « entreprise » spécialisée –, la prédication ou la juridiction relative aux hérétiques. L'ordre des Jésuites, enfin, élimina les derniers vestiges anti-hygiéniques de l'ascèse ancienne et représenta la forme la plus aboutie de mise en place d'une discipline rationnelle destinée à servir les objectifs de l'Église. Cette évolution, cependant, fut manifestement liée au fait que*

*5) l'Église était une organisation rationnelle unifiée, coiffée par un monarque et dotée d'un contrôle centralisé de la piété ; à la présence d'un Dieu personnel supramondain s'ajoutait celle d'un souverain intramondain possédant des pouvoirs immenses et la capacité de réglementer activement la vie. Cette spécificité fait défaut dans les religions d'Extrême-Orient, pour des*

*raisons qui tiennent à la fois à l'histoire et à la nature de la religiosité. Doté d'une organisation rigide, le lamaïsme[29] – nous y reviendrons plus loin – ne possède cependant pas la rigidité d'une organisation bureaucratique. Les hiérarques asiatiques, par exemple ceux des sectes taoïstes, ou les autres patriarches héréditaires des sectes indiennes et chinoises, deviennent toujours des mystagogues, ou font l'objet d'une vénération anthropolâtrique, ou deviennent les chefs d'une pure religion de moines à caractère magique, comme le Dalai Lama et le Tashi Lama. L'ascèse extramondaine des moines n'a été systématisée toujours davantage en une méthode de conduite de vie activement rationnelle qu'en Occident, où les moines devinrent la troupe indisciplinée[30] d'une bureaucratie rationnelle de fonctionnaires. Seul l'Occident connut également, par la suite, avec le protestantisme ascétique, la transposition de l'ascèse*

*rationnelle dans la vie temporelle elle-même. En effet, les ordres de derviches intramondains de l'islam cultivèrent une méthode de salut qui pouvait revêtir diverses formes, mais qui était cependant toujours orientée dans le sens de la quête de salut indo-persane des soufis, directement orgiaque, pneumatique ou contemplative, mais en tout cas pour l'essentiel mystique et non ascétique au sens que nous avons donné ici à ce terme. Un usage répandu jusqu'en Bosnie voulait que des Indiens participent aux orgies des derviches et les dirigent. À la différence de l'éthique du protestant ascétique, l'ascèse des derviches n'est pas une « éthique du métier » religieuse : les performances religieuses n'entretiennent souvent absolument aucun lien avec les exigences temporelles de la profession ; tout au plus les unes et les autres sont-elles rattachées par le lien extérieur de la méthode de salut. Bien entendu, celle-ci peut produire*

*indirectement des effets sur la vie professionnelle. Toutes choses étant égales par ailleurs, le derviche à la piété simple est un artisan plus fiable que celui qui n'a pas de religion, de la même façon, par exemple, que le parsi pieux est un marchand qui prospère, par l'effet du strict commandement de dire la vérité. Cependant, l'éthique professionnelle du protestantisme ascétique est la seule au monde à avoir postulé une unité de principe, systématique et sans faille, entre l'éthique professionnelle intramondaine et la certitude religieuse du salut. Le monde de déchéance de la créature ne trouve une signification religieuse qu'à une condition unique et exclusive : en tant qu'objet d'accomplissement du devoir par l'action rationnelle, conformément à la volonté d'un Dieu absolument supramondain. Le caractère de l'action, à finalité rationnelle, pragmatique et non abandonnée au monde, et sa réussite sont le signe qu'elle est bénie de*

*Dieu. Les exigences de l'ascèse intra-mondaine occidentale, par opposition à toutes les autres formes de religiosité du monde, sont les suivantes : non pas la chasteté du moine, mais l'extinction de tout « désir » érotique ; non pas la pauvreté, mais l'éviction de toute jouissance par la dépense de la rente, et de toute ostentation de la richesse, ce trait féodal d'amour de la vie ; non pas la mortification ascétique des monastères, mais la vigilance et la maîtrise rationnelle de la conduite de vie et la proscription de tout abandon à la beauté du monde, à l'art ou encore aux états d'âme et aux émotions personnelles ; la mise en place d'une discipline et d'une méthode de conduite de la vie en sont l'objectif affiché ; « l'homme de la vocation au métier » en est le représentant typique ; et l'objectivation et la sociétisation rationnelles des relations sociales en sont la conséquence spécifique.*

## *10.9. Mythes du sauveur et sotériologies*

*II. La délivrance peut, d'autre part, ne pas être recherchée à travers l'accomplissement d'œuvres personnelles – celles-ci apparaissent dès lors comme tout à fait insuffisantes pour atteindre cet objectif – mais à travers les actes que réalise un héros doté de la grâce, voire un Dieu incarné. Ces actes profitent aux adeptes du Dieu comme une grâce ex opere operato. Les effets magiques de la grâce sont alors produits directement ou tirés de l'excédent de grâces que l'action du sauveur humain ou divin a permis d'accumuler.*

*Cette forme de délivrance est appuyée par le développement des mythes sotériologiques, notamment de ceux qui présentent le Dieu, sous ses formes multiples, en train de lutter ou de souffrir, de s'incarner en homme, de descendre sur la terre ou de se rendre dans le royaume des morts. À la*

*place d'un dieu naturel, d'un dieu du soleil, en particulier, qui combat d'autres puissances naturelles, notamment les ténèbres et le froid, et dont la victoire apporte le printemps, les mythes de la délivrance décrivent l'apparition d'un sauveur qui brise le pouvoir des démons (le Christ, par exemple), soustrait les hommes à la servitude imposée par le déterminisme astrologique du destin (les sept archontes des gnostiques), les délivre, en vertu d'une mission confiée par un dieu caché miséricordieux, d'un monde fondamentalement corrompu par un dieu créateur de moindre valeur (le Démiurge ou Jéhovah, dans la gnose), ou les arrache à la dureté d'un monde sans cœur, livré à la justice des œuvres (Jésus) et à l'accablement produit par la conscience des péchés, lorsqu'ils réalisent que les exigences divines sont à la fois impratiquables et impératives (Paul, mais aussi Augustin, sous une forme un peu*

*différente, et Luther), et permet ainsi aux hommes de se soustraire à la corruption abyssale de leur propre nature de pécheur (Augustin) pour connaître le refuge protecteur de la grâce et de l'amour du Dieu bon. À cette fin, le sauveur combat dragons et mauvais démons, selon le caractère de la délivrance ; il doit parfois, quand il n'est pas d'emblée à la hauteur de cette tâche (c'est souvent un enfant exempt de péchés), grandir d'abord en secret, ou bien être assassiné par ses ennemis et descendre au royaume des morts avant de ressusciter et de revenir victorieux. De là peut découler l'idée que sa mort est un tribut versé pour le rachat de l'âme de l'homme, livrée au diable par le péché (christianisme ancien). Ou, à l'inverse, la mort du sauveur est le moyen d'apaiser la colère de Dieu, parce que le premier se fait le porte-parole des hommes auprès du second, comme Jésus, Mahomet et d'autres prophètes et sauveurs. Ou bien il*

*apporte aux hommes, comme les sauveurs des religions magiques anciennes, la connaissance interdite du feu ou des arts techniques, ou encore l'écriture, autrement dit la connaissance des instruments qui permettent d'en finir avec les démons rencontrés sur la terre ou sur la voie du ciel (gnose). Dans d'autres cas, enfin, son action décisive ne réside pas dans ses luttes et ses souffrances concrètes, mais dans la racine métaphysique ultime de tout ce processus : l'incarnation d'un Dieu en tant que tel (terme de la spéculation grecque sur la délivrance, chez Athanase), seul moyen de combler le fossé entre Dieu et toutes les créatures. []*

*Le Dieu fait homme permet aux hommes de se frayer un accès décisif à Dieu, de « faire des hommes des dieux », comme le dit Irénée. La formule des philosophes post-athanasiens, selon laquelle Dieu, en se faisant homme, intègre l'essence (l'Idée*

*platonicienne) de l'humanité, atteste l'importance métaphysique du « ?μοο?σιος[31] ». D'autres fois, le Dieu ne se contente pas d'un acte d'incarnation unique, mais, par l'effet de l'éternité du monde, presque toujours établie pour la pensée asiatique, il s'incarne dans des espaces intermédiaires ou connaît des incarnations toujours nouvelles : c'est l'idée du bodhisattva, dans le bouddhisme Mahayana (elle peut se rattacher sur certains points à des déclarations faites à l'occasion par le Bouddha lui-même, qui semblent suggérer l'idée d'une durée limitée de sa doctrine sur la terre). Le bodhisattva peut, dans certains cas, être opposé au Bouddha et associé à un idéal plus élevé, parce qu'il renonce à l'entrée personnelle dans le nirvana, qui ne revêt qu'une signification exemplaire, au profit de sa fonction universelle au service des hommes : là encore, par conséquent, le sauveur se « sacrifie[32] ». Cependant, de la même façon que, en*

*son temps, Jésus attestait sa supériorité sur les délivrés des autres cultes sotériologiques concurrents par le seul fait que ce sauveur était un homme en chair et en os, que les apôtres avaient personnellement vu ressusciter d'entre les morts, l'incarnation permanente du Dieu dans un homme vivant, en chair et en os, le Dalai Lama, est le point d'aboutissement logique de toute sotériologie de l'incarnation. Au demeurant, même dans les cas où le dieu dispensateur de grâces vit une incarnation, et surtout dans ceux où il ne séjourne plus continuellement sur la terre, la masse des croyants a besoin de savoir par quels moyens elle peut prendre part personnellement à ses dons de grâce. Ce sont ces moyens et eux seuls qui décident du caractère de la religiosité, mais ils sont très variés.*

### *10.10. La délivrance par la grâce sacramentelle et la grâce d'institution*

*C'est une représentation pour l'essentiel magique qui veut que la consommation physique d'une substance divine, d'un animal totémique sacré dans lequel est incarné un esprit puissant, ou encore d'une hostie transformée par la magie en corps de Dieu, permette d'incorporer en soi-même la force des dieux, ou encore qu'il soit possible, par le biais de tel ou tel mystère, de prendre directement part à leur être et de se rendre ainsi invulnérable à l'égard des puissances mauvaises (« grâce sacramentelle »). L'appropriation des biens de grâce peut alors revêtir un tour magique ou ritualiste et nécessite dans tous les cas, outre la présence du sauveur ou celle du Dieu vivant incarné, celle de prêtres ou de mystagogues humains. Le caractère de la distribution de grâces dépend alors pour une large part du fait que soit ou non exigée de ces intermédiaires entre les hommes et le sauveur la*

*possession personnelle de dons de grâce charismatiques et leur confirmation, en sorte que celui qui ne les possède pas, par exemple le prêtre qui vit en état de péché mortel, ne peut pas transmettre la grâce et délivrer les sacrements de façon valide. Cette conséquence stricte (la distribution charismatique de la grâce) est tirée, par exemple, dans la prophétie des montanistes et des donatistes et, de façon générale, elle est admise par toutes les communautés de croyance de l'Antiquité associées à une organisation prophétique et charismatique du pouvoir de l'Église : n'importe quel évêque accrédité par sa seule « fonction », sur un mode institutionnel et extérieur, ne peut administrer la grâce de manière efficace – du moins dans les cas où celui qui souhaite l'obtenir a commis un péché mortel – ; seuls des individus accrédités par la prophétie ou par les autres témoignages de l'esprit sont habilités à la délivrer. Lorsque cette exigence n'a*

*plus à être remplie, on a affaire à une autre conception, selon laquelle la délivrance échoit par l'octroi de grâces que distribue continûment une communauté institutionnelle accréditée quant à elle par une fondation divine ou prophétique : c'est la grâce d'institution. L'institution peut agir directement, par l'effet de sacrements purement magiques, ou en vertu de la latitude qui lui est donnée de disposer du thésaurus des actes de ses fonctionnaires ou de ses adeptes qui ont produit des grâces en excès. Lorsque ce principe est appliqué de façon conséquente, il en résulte trois règles :*

*– Extra ecclesiam nulla salus*[33]*. Seule l'appartenance à l'institution de grâce permet de recevoir celle-ci.*

*– C'est la charge attribuée dans le respect de l'ordre et non la qualification charismatique personnelle du prêtre qui décide de l'efficacité de la distribution de grâces.*

*– La qualification religieuse personnelle de ceux qui ont besoin de délivrance est fondamentalement indifférente ; c'est le pouvoir de distribution de grâces associé à la charge qui prime. Il peut même arriver, et c'est de toute façon le cas lorsqu'il espère accéder à Dieu en suivant sa voie personnelle, au lieu de s'en remettre en fin de compte à la grâce d'institution, que le virtuose religieux voie ses chances de salut mises en péril et l'authenticité de sa religiosité contestée. En principe, tous les hommes doivent être capables d'accomplir les exigences de Dieu : l'apport supplémentaire de la grâce d'institution est censé être suffisant pour assurer le salut. Le niveau de performance éthique exigée de l'individu ne peut être défini qu'en fonction de la qualification moyenne, ce qui signifie qu'il est relativement bas. Celui qui fait davantage, le virtuose, donc, peut assurer par là, outre son salut personnel, un apport d'œuvres*

*susceptible d'enrichir le thésaurus de l'institution, dans lequel celle-ci puise des grâces pour ceux qui en ont besoin.*

*C'est là le point de vue spécifique de l'Église catholique, qui lui donne son caractère d'institution de grâce ; il a été fixé au cours d'une évolution de plusieurs siècles, qui s'est achevée avec Grégoire le Grand. Dans la pratique, l'Église catholique oscille entre une conception qui s'oriente plutôt du côté de la magie et une conception qui penche davantage du côté de la sotériologie éthique.*

*Quant à l'influence exercée par la distribution de grâces charismatique et par la distribution de grâces institutionnelle, elle dépend des conditions qui sont posées comme préalables à la délivrance des instruments de grâce. La situation est la même que pour le ritualisme, avec lequel la grâce sacramentelle et la grâce d'institution entretiennent une affinité élective intime. Toute forme de distribution de grâces*

*proprement dite assurée par une personne que légitiment son charisme ou sa fonction, peu importe, introduit dans la religiosité éthique une spécificité dont l'influence va dans le même sens, celui d'un affaiblissement des exigences éthiques. []*

*Ce principe s'applique encore sur un point qui peut, dans certains cas, s'avérer décisif. Il signifie toujours, pour celui qui a besoin de délivrance, un soulagement intérieur, il rend la faute plus facile à supporter et dispense ainsi tout spécialement, toutes choses étant égales par ailleurs, de développer une méthode de vie systématisée d'un point de vue éthique. En effet, le pécheur sait qu'il pourra obtenir à chaque fois l'absolution de tous ses péchés par une action religieuse ponctuelle. Surtout, les péchés restent des actes isolés, auxquels on peut opposer d'autres actes isolés, en guise de compensation ou de pénitence. Ce qui est évalué, c'est l'action particulière concrète, et non*

*l'habitus de la personnalité dans son ensemble : le fidèle n'a pas à faire constamment ses preuves par l'ascèse, la contemplation ou la vigilance d'un contrôle de soi et d'une confirmation permanents. []*

*Par suite, la nécessité d'acquérir soi-même la certitudo salutis, par ses propres forces, fait défaut, et toute cette catégorie si efficace d'un point de vue éthique perd tout simplement son importance. Le contrôle permanent de la conduite de vie assuré par un dispensateur de grâces (confesseur, directeur de l'âme), qui peut, le cas échéant, exercer des effets très marqués, est très souvent largement compensé par le fait que la grâce est sans cesse distribuée à nouveau. L'institution de la confession, notamment, qui implique le pardon des péchés, révèle un double visage dans ses conséquences pratiques et remplit des fonctions différentes selon l'usage qu'on en fait. Sous sa forme très générale, peu spécialisée, la*

*confession des péchés – qui correspond souvent à l'aveu d'un collectif qui reconnaît avoir péché –, pratiquée en particulier par l'Église russe, ne donne pas les moyens d'influencer durablement la conduite de vie ; la pratique de la confession dans le luthéranisme ancien, elle aussi, produisait manifestement peu d'effets. Les catalogues de péchés et de pénitences des textes sacrés indiens faisaient presque toujours dépendre l'absolution des péchés rituels, au même titre que celle des péchés éthiques, d'actes d'obéissance purement rituels (ou inspirés par les intérêts de Stand des brahmanes), en sorte que la conduite de vie quotidienne ne pouvait en être influencée que dans un sens traditionaliste ; la grâce sacramentelle des gourous hindous contribua quant à elle encore davantage à affaiblir cette influence, pour autant qu'elle se soit exercée. C'est par son système de confession et de pénitence, unique au monde dans son genre, et*

*développé à partir d'une combinaison de technique juridique romaine et de la notion germanique du « wergeld[34] », que l'Église catholique d'Occident imposa avec une force sans égale la christianisation du monde européen occidental. Mais son efficacité, quant au développement d'une méthode de vie rationnelle, aurait de toute façon été limitée même si la pratique laxiste des indulgences n'avait pas inévitablement menacé de s'imposer. Cependant, les obstacles manifestement rencontrés par le « système des deux enfants[35] » chez les catholiques pieux révèlent par exemple aujourd'hui encore « quantitativement » la portée de la confession, même si les limites du pouvoir de l'Église, en France, sont perceptibles dans ce domaine comme dans bien d'autres. []*

*Le fait que le judaïsme d'un côté, le protestantisme ascétique de l'autre, n'aient connu aucune forme de confession et de distribution de grâces par une quelconque*

*personne humaine, et pas davantage de grâce sacramentelle magique, a produit historiquement une incitation incroyablement forte au développement d'une forme de vie rationnelle d'un point de vue éthique : ce fut là un point commun entre ces deux formes de religiosité, quelles qu'aient été par ailleurs les différences qui les séparaient. La possibilité de soulager le fidèle comme pouvaient le faire l'institution de la confession et la grâce d'institution faisait défaut dans l'une comme dans l'autre. Seule peut-être la confession des péchés devant les « assemblées des douze » des méthodistes représenta un mode de confession aux effets comparables*[36]*. Elle donna naissance, au demeurant, à la pratique semi-orgiaque de la pénitence dans l'Armée du Salut*[37]*.*

*La grâce d'institution, enfin et surtout, tend également, par nature, à développer comme une vertu cardinale et comme une condition décisive du salut l'obéissance, la*

*soumission à l'autorité, celle de l'institution en tant que telle ou celle du dispensateur de grâces charismatique : ainsi, par exemple, en Inde, l'autorité parfois sans limite du gourou. La conduite de vie, dans ce cas, n'est pas une systématisation opérée de l'intérieur et à partir d'un centre que l'individu s'approprie lui-même : elle se construit depuis un centre qui est en dehors d'elle. Pour le contenu de la conduite de vie en soi, aucun effet favorable à la systématisation éthique ne peut ainsi être obtenu, au contraire. À l'inverse, même si les effets produits ne sont pas les mêmes que ceux de l'éthique de la disposition d'esprit, l'adaptation des commandements sacrés concrets aux conditions extérieures, lorsque celles-ci se modifient, est alors facilitée ; ils gagnent en plasticité. Dans l'Église catholique du XIX^e^ siècle, par exemple, l'interdit de l'usure, dont la validité immuable était fondée sur la Bible et avait été fixée par décret de la*

*papauté, fut, de fait, privé d'effet. Il ne fut pas officiellement aboli (ce qui était impossible), mais une incitation interne discrète du Saint-Office invita les confesseurs à cesser de s'enquérir, dans les confessionnaux, des infractions à l'interdit de l'usure et à donner l'absolution, à condition d'avoir la certitude que, si le Saint-Siège revenait un jour aux principes antérieurs, le fidèle se plierait à cette décision avec obéissance. En France, le clergé s'employa un temps à promouvoir une approche analogue du système des deux enfants. C'était donc la simple obéissance envers l'institution, méritoire en tant que telle, et non le devoir éthique concret et son contenu, ni même la qualification éthique de virtuose acquise méthodiquement par l'individu, qui fondait en fin de compte la valeur religieuse. Lorsque la grâce d'institution était appliquée de façon conséquente, l'humilité formelle de l'obéissance, proche de la mystique dans ses effets spécifiques, qui*

*« brisent » l'homme pieux, était le seul principe unifiant la conduite de vie. En ce sens, on peut considérer comme tout à fait pertinente la phrase de Mallinckrodt[38], qui disait que la liberté du catholique était le droit d'obéir au pape.*

### *10.11. La délivrance par la foi*

*Dans d'autres cas, la délivrance est attachée à la foi. Dans la mesure où ce concept n'est pas confondu avec l'idée de soumission à des normes pratiques, il présuppose toujours que certains faits métaphysiques sont tenus pour vrais, autrement dit que sont développés certains « dogmes » dont l'acceptation est un critère essentiel d'appartenance. Nous l'avons vu, le degré de développement des dogmes au sein de chaque religion est très varié. La présence d'un certain degré de « doctrine » est le trait distinctif de la prophétie et de la religiosité des prêtres*

*par rapport à la pure magie. Bien entendu, toute magie exige déjà la foi dans le pouvoir magique du magicien. D'abord sa propre croyance en lui-même et en ses capacités. Cela vaut pour toute religiosité, y compris pour le christianisme ancien. C'est parce que les disciples doutent de leur propre pouvoir qu'ils ne sont pas capables de guérir un possédé, leur enseigne Jésus. En revanche, pour celui qui est pleinement persuadé de sa capacité à accomplir un miracle, la foi peut déplacer les montagnes*[39]*. []*

*D'un autre côté, cependant, la magie ne peut exister – aujourd'hui encore – sans la foi de ceux qui réclament le miracle magique. Dans sa ville natale, Jésus n'a pas pu accomplir de miracles, ni, parfois, dans d'autres villes, et il « s'étonne de leur peu de foi ». C'est parce que les possédés et les infirmes croient en lui et en son pouvoir qu'il peut les guérir, comme il l'explique à plusieurs reprises. Ce principe se trouve*

*sublimé, d'une part, du côté éthique. C'est parce que la femme adultère croit en son pouvoir de pardonner les péchés que Jésus peut lui pardonner ses péchés. []*

*D'un autre côté, cependant – et c'est là ce qui nous importe ici de prime abord –, la foi évolue dans le sens où elle conduit à tenir pour vrais des enseignements qui font l'objet d'une compréhension intellectuelle, et qui sont quant à eux le produit d'une réflexion intellectuelle. C'est justement parce qu'il ne connaît pas de dogmes que le confucianisme n'est pas une éthique de la délivrance. L'islam ancien et le judaïsme ancien n'imposaient à proprement parler aucune obligation en matière de dogme ; ils exigeaient seulement, comme le font à l'origine toutes les religions, la foi dans le pouvoir (et par là même l'existence) de leur Dieu, tenu dès lors pour « unique », et dans la mission de ses prophètes. Cependant, comme l'un et l'autre étaient des religions du Livre, les textes*

*sacrés devaient être considérés comme le produit d'une inspiration, et même d'une création divine dans le cas de l'islam, et leur contenu était censé être tenu pour vrai. Or, outre les récits cosmogoniques, mythologiques et historiques, la Loi, les Prophètes et le Coran contiennent pour l'essentiel des commandements pratiques et ne requièrent pas en soi une compréhension intellectuelle d'aucune sorte. []*

*Seules les religions non prophétiques peuvent identifier la foi à un simple savoir sacré. Pour elles, les prêtres sont encore, comme les magiciens, les gardiens du savoir mythologique et cosmogonique et, en tant que chanteurs sacrés, les gardiens de la légende héroïque. L'éthique védique et l'éthique confucéenne font dépendre la pleine qualification éthique de la possession d'une culture littéraire transmise par l'école, qui se confond pour une très large part avec un simple savoir assimilé par la mémoire.*

*L'exigence de « compréhension » intellectuelle implique déjà le passage à la forme de délivrance philosophique ou gnostique. Un fossé immense se crée dès lors entre les masses et ceux qui sont dotés de la pleine qualification intellectuelle. Mais il n'existe pas encore, à ce stade, de « dogmatique » officielle ; juste des conceptions de philosophes qui sont tenues pour plus ou moins orthodoxes, comme le Vedanta (orthodoxe) et le Samkhya (hétérodoxe) dans l'hindouisme. []*

*Avec l'imposition croissante de l'intellectualisme et la multiplication des conflits avec ce dernier, les Églises chrétiennes, en revanche, développèrent une quantité inégalée de dogmes rationnels proclamés officiellement et censés faire autorité : une foi de théologiens. L'exigence de faire de ces dogmes un objet universel de connaissance, de compréhension et de foi était en pratique irréalisable. Aujourd'hui, nous avons même*

*du mal à imaginer que le contenu complexe de l'Épître aux Romains, par exemple, ait pu faire l'objet d'une véritable appropriation intellectuelle dans une communauté essentiellement composée de petits bourgeois, comme ce fut cependant le cas, semble-t-il. Au demeurant, on avait encore affaire là à des conceptions sotériologiques qui étaient monnaie courante pour une couche urbaine de prosélytes habitués à méditer sur les conditions de la délivrance, et familiarisés d'une façon ou d'une autre avec la casuistique juive ou grecque ; on sait d'autre part que, aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, de larges cercles petits-bourgeois purent s'approprier intellectuellement les dogmes des synodes de Dortrecht et de Westminster et les nombreuses formules de compromis alambiquées des Églises réformées. []*

*Cependant, dans des conditions normales, une telle exigence ne peut être satisfaite dans les religions communautaires sans*

*avoir pour conséquence soit l'exclusion (chez les gnostiques), pour ce qui est de l'accès au salut, de tous ceux qui ne font pas partie des initiés à la philosophie (les « hyliques » et les « psychiques » qui n'ont pas connu l'illumination mystique[40]), soit, au moins, la restriction à une béatitude de degré inférieur pour les fidèles qui ne sont pas des intellectuels (pistiques), comme c'est le cas dans la gnose, mais aussi dans les religions d'intellectuels indiennes. Les premiers siècles du christianisme ancien sont traversés par une querelle, ouverte ou latente, sur la question de savoir si c'est la « gnose » théologique ou la foi naïve, la « pistis », qui est la qualité garantissant le salut suprême ou l'unique forme de salut. Dans l'islam, les mutazilites[41] sont les représentants de la théorie selon laquelle le peuple des « croyants » au sens habituel du terme, l'ensemble des fidèles dépourvus de formation dogmatique, ne fait aucunement partie de la véritable communauté des*

*croyants. Partout, les relations entre l'intellectualisme théologique, les virtuoses intellectuels de la connaissance religieuse et la piété des non-intellectuels, mais surtout la religiosité des virtuoses de l'ascèse et de la contemplation, pour lesquels le « savoir mort » ne peut pas davantage qualifier à la délivrance, influencent de manière décisive la spécificité de chaque religion.*

*Dans les Évangiles eux-mêmes, déjà, la forme de la parabole utilisée par Jésus pour délivrer son message est présentée comme délibérément ésotérique. Si l'on ne veut pas aboutir pour autant à un aristocratisme intellectuel, la foi doit être autre chose qu'une véritable compréhension et que l'acceptation d'un système de dogmes théologiques tenus pour vrais. De fait, c'est ce qu'elle fut d'emblée dans toutes les religions prophétiques, ou ce qu'elle devint, avec la formation d'un dogme, notamment lorsque celles-ci se transformèrent en religions*

*communautaires. Le critère de l'acceptation des dogmes n'est à vrai dire jamais dépourvu de pertinence, sinon aux yeux des virtuoses de l'ascétisme et – surtout – de la mystique. Mais la reconnaissance personnelle explicite de dogmes, qui est désignée dans le christianisme sous le terme technique de « fides explicita[42] », n'est généralement requise que pour certains « articles de foi » tenus pour absolument essentiels, par opposition à d'autres dogmes. Concernant ces derniers, les exigences sont plus ou moins étendues. Celles du protestantisme, de ce point de vue, fondées sur le principe de la « justification par la foi[43] », étaient particulièrement élevées, notamment celles du protestantisme ascétique (mais pas seulement), qui voyait dans la Bible une codification du droit divin. L'institution universelle d'écoles élémentaires, à la manière juive, et la formation intensive donnée aux enfants dans les sectes, notamment, furent pour une*

*large part le produit de cet impératif religieux. Au milieu du XIX^e^ siècle encore, « l'attachement à la Bible » des Hollandais, par exemple, ou encore celui des piétistes et méthodistes anglo-saxons (par contraste avec la situation générale des écoles élémentaires anglaises), suscitaient l'étonnement des voyageurs. La conviction que la Bible se prêtait à une lecture dogmatique univoque était le fondement de cette exigence forte de connaissance personnelle de la foi. []*

*À l'inverse, une Église riche en dogmes ne peut requérir, face à la masse de ces derniers, que la fides implicita, la disposition universelle à soumettre chacune de ses convictions propres à l'autorité de la foi, qui prime dans chaque cas particulier ; telle fut et telle est encore la doctrine de l'Église catholique, dans une très large mesure. Cependant, une fides implicita ne correspond plus, de fait, à une acceptation*

*personnelle de la vérité des dogmes, mais à une déclaration de confiance et de dévouement en un prophète ou une autorité organisée sur un mode institutionnel. La foi religieuse perd cependant par là même son caractère intellectualiste. Dès lors que la rationalité éthique devient prédominante dans la religiosité, la foi ne possède plus ce trait d'intellectualisme, qui devient secondaire. En effet, la simple acceptation de la vérité de connaissance, pour une « éthique de la disposition d'esprit », est tout au plus suffisante comme forme inférieure de la foi, ainsi que le souligne par exemple saint Augustin. Même la foi doit devenir une qualité de la disposition d'esprit. L'attachement personnel à un Dieu spécifique est davantage qu'un « savoir » et c'est la raison pour laquelle il est précisément désigné comme une « foi ». C'est le cas dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. La « foi » en vertu de laquelle Abraham est « tenu pour juste »*

*n'est pas l'acceptation intellectuelle de la vérité de dogmes, mais la confiance dans les promesses de Dieu. Chez Jésus et chez Paul, la foi a exactement cette signification essentielle. Le savoir et la connaissance des dogmes passent largement au second plan. Dans une Église organisée comme une institution, l'exigence de fides explicita n'est en général appliquée, du moins en pratique, qu'au prêtre, au prédicateur et au théologien formés à la connaissance du dogme. Toute religiosité dotée d'une théologie systématique autorise la constitution en son sein d'une aristocratie cultivée et savante en matière de dogme, qui, à des degrés divers et avec des succès variables, a la prétention d'être le véritable porteur de la religion. La représentation laïque encore populaire aujourd'hui qui veut que le pasteur doive se montrer capable de comprendre et de croire davantage que l'entendement commun – une conception répandue notamment*

*chez les paysans – n'est que l'une des formes sous laquelle se manifeste la qualification de « Stand » par « l'instruction », qui existe également dans la fonction publique, l'armée, l'Église et dans toute bureaucratie privée. La représentation la plus primitive est, en revanche, celle qui a déjà été mentionnée et que l'on rencontre également dans le Nouveau Testament : celle qui voit dans la foi le charisme spécifique d'une confiance extraquotidienne des pasteurs d'âmes ou des héros de la foi dans la Providence toute personnelle de Dieu. En vertu de ce charisme de confiance dans l'assistance de Dieu, et du fait que cette croyance passe la mesure commune, l'homme de confiance de la communauté, le virtuose de la foi, peut, en pratique, ne pas agir comme les autres et accomplir des actes qui ne sont pas à la portée du laïc. La foi fournit alors une sorte de substitut des facultés magiques.*

*Cette attitude intérieure spécifiquement anti-rationnelle d'une religiosité de la confiance illimitée en Dieu peut parfois aller jusqu'à une indifférence acosmique à l'égard des considérations pratiques et des évidences du bon sens. Elle conduit très souvent à placer une confiance inconditionnelle dans la Providence divine et à s'en remettre fondamentalement à Dieu seul pour les conséquences de l'action individuelle, ressentie comme voulue par lui. Elle entretient, aussi bien dans le christianisme que dans l'islam et partout ailleurs, un rapport d'antagonisme très net avec le « savoir », précisément avec le savoir théologique. Elle peut être une fière virtuosité de la foi ou, à l'inverse, lorsqu'elle évite ce péril d'orgueil et d'idolâtrie de la créature, une attitude de dévouement religieux inconditionnel et d'humilité empreinte de dévotion envers Dieu, qui réclame avant tout la mortification de l'orgueil intellectuel. Elle joue tout particulièrement un*

*rôle prédominant dans le christianisme ancien, chez Jésus et Paul, puis dans la lutte contre la philosophie grecque, enfin dans l'hostilité manifestée à l'encontre des théologiens par les sectes mystiques pneumatiques du XVII^e^ siècle, en Europe occidentale, des XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, en Europe orientale. Toute piété de la foi religieuse proprement dite, de quelque nature qu'elle soit, implique directement ou indirectement, sous une forme ou sous une autre, le « sacrifice de l'intellect », au profit de la qualité spécifique d'état d'esprit supra-intellectuel : l'abandon absolu et la confiance du credo non quod, sed quia absurdum est*[44]*.[]*

*Là comme partout ailleurs, la doctrine de la délivrance des religions dont le Dieu est un Dieu supramondain met l'accent sur l'indigence des forces intellectuelles de l'individu face au sublime de Dieu et se présente donc comme fondamentalement distincte du renoncement bouddhique au savoir de l'au-*

*delà – qui ne sert pas la contemplation, seule source de délivrance – et du renoncement sceptique à la connaissance d'un « sens » du monde, commun à toutes les couches intellectuelles de tous les temps, depuis les inscriptions funéraires grecques jusqu'aux productions les plus précieuses de la Renaissance (Shakespeare par exemple), ainsi qu'à la philosophie européenne, chinoise et indienne et à l'intellectualisme moderne. Ce renoncement doit bien plutôt être combattu sans merci. La croyance dans « l'absurde » et le triomphe qui s'exprime dans les discours de Jésus lorsqu'il voit que c'est aux enfants et aux simples, et non à ceux qui savent*[45]*, que ce charisme de la foi a été donné par Dieu, illustrent la tension immense qui oppose cette religiosité à l'intellectualisme, bien qu'elle aspire pourtant toujours à utiliser celui-ci à son profit. Elle l'encourage, dès l'Antiquité, par le fait qu'elle est toujours davantage pénétrée des formes*

*de pensée grecques, puis à nouveau, et plus fortement encore, au Moyen Âge, avec la création des universités comme lieu de pratique de la dialectique. La religion chrétienne institua celles-ci pour faire pièce aux prouesses accomplies par les juristes du droit romain en faveur de la puissance concurrente, le pouvoir impérial. La religiosité de la foi présuppose en tout cas toujours un Dieu personnel, un intermédiaire, un prophète, au profit duquel, à un moment donné, l'individu renonce à sa justice personnelle et à son propre savoir. Par suite, elle est spécifiquement étrangère, sous cette forme, aux religiosités asiatiques.*

*La « foi » peut, nous l'avons vu, revêtir différentes formes, selon sa tournure spécifique. Si la confiance primitive du guerrier dans la puissance imposante de son propre Dieu prime encore dans la religion de Jahwé et dans l'islam ancien, une certaine affinité avec la mystique contemplative, plus*

*ou moins forte selon les cas, se retrouve dans la religiosité de la foi des couches pacifiées, qui cherchent la « délivrance ». En effet, lorsqu'on aspire à un tel bien de salut et qu'on l'identifie à la « délivrance », « l'état » ressenti tend à jouer un rôle déterminant dans la relation avec le divin, et celle-ci à devenir une unio mystica. Plus la disposition d'esprit est sollicitée de manière systématique comme caractère pratique de la foi, plus des conséquences directement anomiques ont tendance à se manifester, comme dans toute mystique. Les Épîtres de Paul, déjà, ainsi que certaines contradictions que l'on peut relever dans les propos de Jésus rapportés par la tradition, attestent combien il est difficile d'instaurer une relation claire entre la religiosité de la « délivrance » à proprement parler, fondée sur la « foi » au sens d'une relation de confiance, et certaines exigences éthiques. Les conséquences évidentes qui pouvaient*

*découler de ses propres conceptions n'échappèrent pas à Paul : il s'attacha à les écarter en élaborant en permanence des argumentations très compliquées. L'application conséquente de la délivrance paulinienne par la foi, dans le marcionisme en particulier, fait ressortir ces conséquences anomiques. []*

*En règle générale, lorsque l'accent est fortement mis sur la délivrance par la foi, l'effet produit au sein d'une religion du quotidien ne va guère dans le sens d'une rationalisation active de la conduite de vie, d'un point de vue éthique, alors que cela peut à l'évidence parfaitement être le cas pour le prophète lui-même. Il peut arriver que la délivrance par la foi agisse directement dans un sens antirationnel, aussi bien dans le détail qu'au niveau des principes. De la même façon que, à petite échelle, pour beaucoup de fidèles luthériens, la conclusion de contrats d'assurance pouvait apparaître*

*comme la manifestation d'une méfiance impie envers la Providence divine, toute méthode de salut rationnelle, toute forme de justice par les œuvres, mais surtout chaque surenchère sur la moralité normale par l'accomplissement de performances ascétiques inspirées par la religiosité de la foi pouvaient être regardées, à une plus large échelle, comme une exhibition sacrilège des forces humaines. Lorsqu'elle est développée de façon conséquente, la délivrance par la foi rejette dans tous les cas – à l'instar de l'islam ancien – l'ascèse supramondaine, en particulier le monachisme. Elle peut ainsi favoriser directement, comme le fit le protestantisme luthérien, la valorisation religieuse du travail professionnel intramondain et renforcer les impulsions de ce dernier, notamment lorsqu'elle dévalorise dans le même temps la grâce de pénitence et la grâce sacramentelle des prêtres au profit de la relation personnelle avec Dieu, et de la*

*relation de foi jugée seule décisive. Ce fut là, d'emblée, l'attitude fondamentale du luthéranisme, encore renforcée dans son évolution ultérieure par l'éviction complète de la confession, et, spécifiquement, la tendance de ses courants piétistes, soumis, dans les cas de Spener et de Francke, à une influence ascétique qui avait emprunté le canal quaker et d'autres encore, sans qu'eux-mêmes n'en aient vraiment eu conscience. C'est d'abord de la traduction de la Bible par Luther qu'est issu le terme allemand « Beruf[46] » ; de plus, la valorisation de la vertu professionnelle intramondaine, entendue comme la seule forme de vie agréable à Dieu, fut d'emblée tout à fait essentielle pour le luthéranisme. []*

*Cependant, étant donné que les « œuvres » n'étaient tenues ni pour un motif réel du salut des âmes, comme dans le catholicisme, ni pour un motif de connaissance de la renaissance, comme dans le*

*protestantisme ascétique, et que l'habitus émotionnel de celui qui se sait protégé dans la bonté et la grâce de Dieu demeura la forme prédominante de la certitude du salut, la position à l'égard du monde resta elle aussi une « acceptation » patiente de ses ordres, qui contrastait fortement avec toutes les formes de protestantisme fondant la certitude du salut sur une confirmation (fides efficax pour les piétistes[47], « 'amal » pour les kharidjites musulmans[48]) par les bonnes œuvres ou par une conduite de vie spécifiquement méthodique, et s'opposait surtout à la religion de virtuoses des sectes ascétiques. Le luthéranisme n'incite pas à adopter des attitudes socialement ou politiquement révolutionnaires, ni même simplement à s'orienter vers des réformes rationnelles. Il s'agit de préserver le bien de salut de la foi dans le monde et contre lui, et non de transformer le monde en fonction d'une éthique rationnelle. Pour peu que la parole de Dieu*

*soit proclamée en toute clarté, l'essentiel vient de lui-même au chrétien ; la mise en forme de l'ordre extérieur du monde, y compris de l'Église, est un adiaphoron*[49]*. Ce caractère émotionnel de la foi, empreint, à la différence de l'ascèse, de souplesse et d'une relative indifférence et « ouverture » au monde, n'est au demeurant que le produit d'une évolution. La religiosité spécifique de la foi ne peut pas aisément valoriser les éléments rationnels et anti-traditionalistes de la conduite de vie, ni trouver en elle-même l'impulsion d'une maîtrise et d'une transformation rationnelles du monde.*

*La « foi » sous la forme que connurent les guerres de religion de l'islam ancien, ainsi que l'ancienne religion de Jahwé, porte la marque de la simple loyauté de ceux qui forment la suite du Dieu ou du prophète : à l'origine, cette forme de loyauté est le propre de toutes les relations avec des dieux anthropomorphes. Le dieu récompense la*

*loyauté de sa suite, et punit l'infidélité. Cette relation personnelle avec Dieu n'acquiert d'autres qualités qu'une fois que des communautés pacifiées et, plus spécifiquement, des adeptes issus des couches bourgeoises deviennent les porteurs d'une religiosité de la délivrance. Ce n'est qu'alors que la foi peut se doter d'un caractère émotionnel, en tant que moyen de délivrance, et revêtir les traits de l'amour de Dieu ou du sauveur que l'on voit déjà se manifester dans le judaïsme de l'Exil et postérieur à l'Exil, et, sous une forme renforcée, dans le christianisme ancien, en particulier chez Jésus et chez Jean. Dieu apparaît sous les traits d'un maître bienveillant, ou d'un père de famille. []*

*C'est évidemment une erreur grossière et scandaleuse que d'avoir vu dans les qualités paternelles du Dieu proclamé par Jésus un trait de religiosité non sémite, parce que les dieux des peuples du désert (en majorité sémites) « créent » les hommes alors que les*

*dieux grecs les « engendrent[50] ». En effet, le Dieu des chrétiens n'a jamais songé à engendrer des hommes (γηωητ?ντα μ? ποιητ?ντα, « engendré et non pas créé », est justement le prédicat distinctif du Christ divinisé de la Trinité, par opposition à l'homme), et bien qu'il enveloppe les hommes d'un amour suprahumain, il n'est en aucun cas un tendre papa moderne : c'est d'abord un patriarche royal, bienveillant, mais aussi colérique et sévère, comme l'était déjà le Dieu des juifs. []*

*Au demeurant, l'aspect émotionnel de la religiosité de la foi est encore accru par la conscience qu'a le fidèle d'être un enfant de Dieu (et non un outil de Dieu, comme dans la représentation ascétique) ; l'unité de la conduite de vie est alors davantage encore recherchée dans le contenu émotionnel de la disposition d'esprit et dans la confiance en Dieu, et non dans une confirmation éthique consciente ; ainsi, le caractère de rationalité*

*pratique de cette forme de religiosité est encore affaibli. À elle seule, la tonalité geignarde adoptée en chaire dans les sermons luthériens allemands typiques, déjà apparue, depuis la renaissance du piétisme, avec le « patois de Canaan », préfigure l'appel au sentiment qui a si souvent dissuadé des hommes en pleine possession de leurs moyens de fréquenter l'église*[51].

*La religiosité de la foi produit surtout un effet anti-rationnel, en général, lorsque la relation à Dieu ou au sauveur présente le caractère d'une dévotion passionnée, et que la foi revêt ainsi un tour érotique latent ou affirmé. C'est le cas dans l'amour de Dieu des soufis et ses différentes variantes, dans la mystique du Cantique des Cantiques promue par saint Bernard, dans le culte de Marie et du Sacré-Cœur de Jésus et d'autres formes de dévotion du même genre, ainsi que dans certains débordements émotionnels du piétisme spécifiquement luthérien*

*(Zinzendorf). Mais surtout dans une forme de religiosité spécifiquement hindoue, qui refoule radicalement, à partir du V^e^-VI^e^ siècle, la religiosité intellectuelle du bouddhisme, fière et distinguée : la piété de la bhakti (l'amour), qui fut, en Inde, la forme populaire de la religion de la délivrance de masse, en particulier des courants sotériologiques du vishnouïsme. La dévotion à Krishna, élevé, à partir du Mahabharata, à l'apothéose d'un sauveur, Krishna enfant, passe par les quatre phases de la contemplation, amour du serviteur, amour de l'ami, amour de l'enfant (ou des parents), pour atteindre son sommet dans une forme de dévotion expressément teintée d'érotisme, l'amour des gopi (l'amour que ses maîtresses portent à Krishna[52]). Cette forme de religiosité, qui présuppose toujours, de surcroît, un certain degré de médiation des sacrements et des prêtres – en l'occurrence, des gourous et gosain – dans la délivrance*

*de la grâce, ne serait-ce qu'en raison du caractère anti-quotidien de l'accès au salut, se présente, du point de vue de ses effets pratiques, comme un pendant sublimé de la religiosité hindoue de la Sakti, populaire dans les couches les plus basses – une forme de dévotion des épouses de dieux qui pouvait fréquemment inclure dans ses cultes des orgies érotiques et n'était pas éloignée, en tout cas, de la religiosité orgiaque. Cette forme de religiosité est à l'opposé des formes chrétiennes de la religiosité de la pure foi et de la confiance constante et inébranlable dans la Providence divine. La relation au sauveur, teintée d'érotisme, est produite par un biais essentiellement technique, l'exercice de la dévotion. La croyance chrétienne dans la Providence, en revanche, est un charisme qui doit être maintenu par la volonté.*

*10.12. La délivrance par la grâce de la prédestination*

*La délivrance peut correspondre, enfin, au don de grâce absolument libre et sans raison d'un Dieu aux décrets insondables, nécessairement immuable parce qu'omniscient, et soustrait à toute influence des actes humains : la grâce de la prédestination. Celle-ci présuppose comme une condition absolument nécessaire l'existence d'un Dieu créateur supramondain et fait par conséquent défaut dans toutes les formes de religiosité antiques et asiatiques. Elle se distingue de la représentation d'un destin supradivin que l'on rencontre dans les religions héroïques des guerriers par son caractère de croyance en la Providence, c'est-à-dire en un ordre irrationnel du point de vue des hommes, mais rationnel du point de vue de Dieu : un gouvernement de l'univers. En revanche, elle exclut la bonté de Dieu. Il devient un roi dur et majestueux. Elle-même partage avec la croyance dans le destin*

*cette conséquence : elle vise à produire de la distinction et de la dureté, même si, ou justement parce que, en face de ce Dieu, la dévalorisation absolue de toutes les forces personnelles de l'individu est la condition de l'obtention d'un salut qui n'est que l'effet d'une grâce librement consentie. Des natures dépourvues de passion, à la moralité sérieuse, comme Pélage[53], pouvaient croire que leurs propres œuvres étaient suffisantes. Parmi les prophètes, la prédestination est la croyance d'hommes animés par une impulsion irrésistible de pouvoir religieux rationnel, comme Calvin et Mahomet, et par la certitude d'avoir à remplir une mission moins motivée par une nature personnelle sans faille que par la situation du monde et la volonté de Dieu ; ou encore d'hommes qui, tel Augustin et, là encore, Mahomet, ont eu à dompter des passions terribles et ont eu le sentiment de n'y être parvenus, le cas échéant, qu'avec l'aide d'un*

*pouvoir qui leur était extérieur et qui les dépassait. Dans la période de violents émois qui fait suite à son difficile combat contre le péché, Luther croit lui aussi à la prédestination, avant de lui accorder par la suite une importance moindre, et d'admettre toujours davantage l'adaptation au monde.*

*La prédestination assure au porteur de la grâce le degré le plus élevé de certitude du salut, dès lors qu'il a acquis la conviction de faire partie de l'aristocratie de salut des rares élus. Comment savoir si tel ou tel individu possède ce charisme d'une importance incomparable ? Il doit pour cela manifester des symptômes – car il est impossible de supporter durablement l'incertitude absolue. Comme Dieu a consenti à révéler dans certains commandements positifs les actions qui lui agréent, les symptômes en question correspondent nécessairement, comme pour tout charisme religieux actif, à la confirmation décisive de la capacité d'agir en outil de*

*Dieu et d'œuvrer à la réalisation de ses commandements, continuellement et méthodiquement, puisqu'on possède la grâce pour toujours, ou qu'on en est privé à jamais. Ce ne sont pas des manquements isolés – le prédestiné en connaît comme tous les pécheurs, lui aussi est créature – qui s'avèrent décisifs ; le fidèle sait que c'est l'action voulue par Dieu, et non la faute, qui découle à proprement parler de la relation intérieure avec Dieu mystérieusement instituée par la relation de grâce – en d'autres termes, c'est la qualité centrale et constante de la personnalité qui confère la certitude du salut et la persévérance dans la grâce. Au lieu d'entraîner, comme une conséquence apparemment « logique », le fatalisme, la croyance dans la prédestination a ainsi éduqué ses adeptes les plus conséquents à réaliser avec la motivation la plus forte qu'on puisse imaginer l'action voulue par Dieu. []*

*Bien entendu, l'effet produit varie en fonction du contenu premier de la prophétie. L'oubli inconditionnel de soi qui caractérise le soldat de la foi islamique des premières générations, soumis au commandement religieux de mener la guerre de la foi pour conquérir le monde, tout comme le rigorisme éthique, la légalité et la méthode de vie rationnelles des puritains soumis à la loi morale chrétienne, furent dans tous les cas un produit de l'influence de la croyance dans la prédestination. La discipline dont firent preuve, lors des guerres de religion, la cavalerie musulmane et celle de Cromwell, fut la source de leur supériorité indépassable ; l'ascèse intramondaine et la quête de salut disciplinée qu'ils poursuivirent à travers l'exercice d'un métier voulu par Dieu furent la source de la virtuosité de profit des puritains. []*

*La dévalorisation radicale et vraiment définitive de toute distribution de grâce*

*magique, sacramentelle ou institutionnelle, par rapport à la volonté souveraine de Dieu, est la conséquence inévitable de toute grâce de la prédestination, lorsqu'elle est pensée de façon conséquente et aboutie ; ce fut le cas, de fait, chaque fois qu'on postula l'existence d'une grâce de ce type et la conserva dans toute sa pureté. De ce point de vue, c'est dans le puritanisme qu'elle exerça et de loin les effets les plus puissants. La prédestination islamique, d'une part, ne connaissait pas le double décret*[54] *: les musulmans ne se permettaient pas d'imputer à Allah leur prédestination à l'Enfer, mais seulement le fait que la grâce leur ait été retirée et que, par là, Allah ait « autorisé » leurs errements, inévitables étant donné les faiblesses humaines. Conformément au caractère de cette religion de guerriers, cette forme de prédestination rappelait la tonalité de la « moïra » grecque : les éléments spécifiquement rationnels de*

*« gouvernement du monde » et, d'autre part, la détermination du destin religieux de l'individu dans l'au-delà étaient malgré tout beaucoup moins développés que dans le puritanisme. Selon la représentation la plus répandue, ce n'était pas le destin dans l'au-delà, mais justement le destin extraquotidien dans l'ici-bas, qui était décidé par la prédestination : la question de savoir, par exemple (et surtout), si le soldat de la foi était appelé ou non à mourir au combat. Le destin de l'individu dans l'au-delà, en revanche, était déjà suffisamment assuré par sa simple foi dans Allah et les prophètes ; il n'était donc pas nécessaire – du moins selon la conception ancienne – qu'il reçût une confirmation dans la conduite de vie : à l'origine, cette religion de guerriers était étrangère à tout système rationnel d'ascèse quotidienne. Par suite, la prédestination islamique ne cessa de manifester sa prégnance dans les luttes de foi, comme ce fut*

*encore le cas dans celles de Mahdî[55] ; en revanche, elle la perdit à chaque période d'« embourgeoisement » de l'islam, parce qu'elle ne donna pas naissance à une méthode de vie intégrée dans le quotidien, à l'inverse du puritanisme. Pour celui-ci, la prédestination concernait justement le destin dans l'au-delà et la « certitudo salutis » était justement tributaire de la confirmation de la vertu au sein du quotidien ; par suite, son importance s'accrut précisément lorsque la religiosité de Calvin s'embourgeoisa, par rapport aux vues qui avaient été de prime abord les siennes. []*

*De façon tout à fait caractéristique – alors que la croyance puritaine dans la prédestination fut partout regardée par les autorités comme une menace pour l'État et une forme d'hostilité envers l'autorité, en raison de son scepticisme à l'égard de toute légitimité et de tout pouvoir temporels –, la lignée des Ommayades, décriée comme*

*spécifiquement « temporelle », fut une lignée d'adeptes de la croyance dans la prédestination. Les Ommayades avaient besoin que leur propre pouvoir, acquis de manière illégitime, fût légitimé par la volonté d'Allah et sa prédestination : comme on le voit ici, celle-ci perd son caractère de rationalité éthique dès qu'elle tend à déterminer des événements du monde concret, au lieu de se référer au destin dans l'au-delà. Lorsqu'elle produisit, dans l'islam, un effet ascétique – ce qui fut au demeurant aussi le cas chez les simples soldats de la foi de l'ancien temps –, celui-ci fut refoulé, au quotidien, dans une religion dont les exigences en matière de morale étaient surtout extérieures et, pour le reste, rituelles ; en raison de ce caractère de moindre rationalité, la prédestination revêtit facilement des traits fatalistes dans la religiosité populaire (kismet[56]) et, pour la même raison, ne permit pas de refouler la magie hors de cette*

*dernière. Enfin, pour l'éthique confucéenne de la bureaucratie patrimoniale chinoise et conformément au caractère qui est le sien, la connaissance de l'existence d'un « destin » est tenue pour la garantie d'un état d'esprit distingué, mais ce destin revêt parfois des traits fatalistes dans la croyance magique des masses, alors que, dans la croyance des cercles cultivés, il occupe en quelque sorte une position intermédiaire entre la Providence et la « moïra ». De même que la moïra et le défi de lui faire face nourrissent la fierté du héros guerrier, la prédestination nourrit la fierté (« pharisienne ») de l'ascèse héroïque bourgeoise. []*

*Jamais, cependant, la fierté de l'aristocratie des prédestinés au salut n'est si étroitement attachée à la profession, au type d'homme qui lui correspond et à l'idée que le succès de l'action rationnelle apporte la preuve de la bénédiction divine ; jamais, par conséquent, l'effet des motifs ascétiques sur*

*les dispositions d'esprit économiques n'est aussi intense que dans l'aire de diffusion du puritanisme et de sa grâce de la prédestination. Cette croyance est elle aussi le propre d'une religiosité virtuose qui, seule, engendre depuis toujours l'idée du « double décret ». Au fur et à mesure que cette doctrine de la grâce s'infiltre dans le quotidien et dans la religiosité des masses, sa sévérité sinistre est de moins en moins supportée, et le seul vestige ou caput mortuum qu'en conserve, au final, le protestantisme ascétique occidental, est son apport spécifique à la mentalité du capitalisme rationnel : l'idée de la confirmation méthodique de la vocation dans la vie économique. Le néo-calvinisme de Kuyper n'ose plus défendre une telle doctrine dans toute sa pureté*[57]*. Cependant, la croyance en tant que telle n'est pas vraiment éliminée. Seule la forme change. []*

*En effet, le déterminisme de la prédestination est dans tous les cas l'instrument d'une*

*centralisation systématique, aussi intensive que possible, de « l'éthique de la disposition d'esprit ». C'est la « personnalité d'ensemble », comme nous dirions aujourd'hui, qui est marquée, avec le sceau de l'éternité, par « l'élection divine », et non telle ou telle action isolée. Fondé sur un déterminisme tourné vers l'ici-bas, le pendant non religieux de cette valorisation religieuse de la foi est la forme spécifique de « honte » et – pour ainsi dire – le sentiment de péché sans Dieu qui sont le propre de l'homme moderne, en vertu, là encore, d'une systématisation éthique orientée vers l'éthique de la disposition d'esprit, quel qu'en soit le fondement métaphysique. Le tourment secret que cet homme porte en lui n'est pas d'avoir fait ceci ou cela, mais « d'être » quelqu'un qui a été capable de faire cela, par l'effet du caractère immuable qui lui a été donné, sans avoir rien fait, et c'est ce que lui renvoie aussi, dans son rejet de lui, le*

*« pharisaïsme » des autres. Ce pharisaïsme revêt un tour déterministe – et il est tout aussi étranger à l'humanité, parce que tout aussi dépourvu de la possibilité significative d'un « pardon », d'un « repentir » ou d'une « réhabilitation », que la croyance religieuse dans la prédestination. Celle-ci permettait, malgré tout, de se représenter une certaine ratio divine secrète.*

---

*1 Ex opere operato : littéralement, « par l'acte accompli ». Dans la théologie catholique, ce terme s'applique à l'effet des sacrements, qui agissent « par le fait qu'ils sont accomplis ».*

*2 Le concept d'habitus est couramment employé par Weber (une soixantaine d'occurrences dans toute son œuvre). Voir l'introduction, p. 66, note 1.*

*3 1, Corinthiens 11, 29.*

*4 Selon MWG I/22-2, ces différents termes latins ne forment pas un tout mais une*

*simple énumération (action accomplie « de bonne foi », action accomplie avec la conscience de mal agir, négligence, méfait délibéré).*

*5 L'identité de ce professeur Frank n'a pu être établie.*

*6 Après des études à l'université piétiste de Halle, le comte Nicolas Louis de Zinzendorf (1700-1760) accueillit sur ses terres des Frères moraves et fonda à leur intention la communauté de Herrnhut, avant d'être exilé en 1736.*

*7 Perseverentia gratiae : la « persévérance dans la grâce ».*

*8 Sur ces techniques, voir aussi H&B, p. 288 sq.*

*9 Cf. CT, p. 318 ; SR, p. 190.*

*10 Cf. CT, p. 181 ; SM, p. 61.*

*11 L'arhat, en Inde, est un virtuose de l'ascèse, qui n'est pas nécessairement bouddhiste. Plus spécifiquement, l'arhat bouddhiste est décrit par Weber comme*

*suit : « L'illumination n'est pas un libre présent de la grâce divine, mais le salaire d'une plongée méditative ininterrompue dans la vérité, d'un abandon des grandes illusions d'où jaillit la soif de vivre. Celui qui parvient ainsi à l'illumination jouit de la félicité ici-bas – c'est cela qui est en jeu. C'est donc sur le ton puissamment joyeux de la victoire que sont modulés les hymnes du bouddhisme ancien. L'"arhat" qui est arrivé au bout de l'extase contemplative méthodique est libéré du karman et se sent empli d'une forte et tendre sensation d'amour (dépourvue d'objet et donc de désir). [...] La délivrance est un effort absolument individuel que chacun accomplit en puisant dans ses propres forces. Dans ce domaine, personne ne peut venir en aide à personne, et surtout pas une communauté sociale : le caractère spécifiquement asocial de toute mystique proprement dite est porté ici à son paroxysme. » [H&B, p. 359 et 362].*

*Ailleurs, Weber compare l'âme de l'arhat à une « mer calme » [RS III, p. 328].*

*12 Le montanisme est un mouvement hérétique d'orientation eschatologique, né en Phrygie au IIe siècle.*

*13 À partir de 1681, le quaker William Penn fonda en Pennsylvanie une communauté dans laquelle devaient régner la tolérance religieuse et la liberté politique sans restriction, où la couleur de la peau ne devait pas être prise en compte et où ne devaient être formées ni police ni armée (cf. MWG I/22-2, p. 321, note 3).*

*14 Massa perditionis : selon saint Augustin, le monde pris comme un tout, après le péché originel, n'est qu'une « masse de perdition » (MWG I/22-2, p. 322, note 5).*

*15 Cf. EP, p. 259, note.*

*16 Cf. EP, p. 277 sq.*

*17 Dans L'Éthique protestante, Weber associe la quête de l'union mystique avec le divin au luthéranisme, pour l'opposer au*

*puritanisme et à son ascèse de l'agir actif : « L'expérience religieuse suprême à laquelle aspirait la piété luthérienne telle qu'elle se développa notamment au cours du XVII^e siècle était l'unio mystica avec la divinité. Comme le suggère cette expression, qui ne figurait pas telle quelle dans la doctrine réformée, il s'agissait du sentiment d'une présence substantielle de Dieu : l'impression que le divin ne faisait réellement plus qu'un avec l'âme du croyant, phénomène qui rappelait les effets de la contemplation chez les mystiques allemands, et se caractérisait par une forme de passivité, par le désir d'atteindre la paix en Dieu, et par une forme de vie intérieure purement sensible. [...] Dans le luthéranisme, l'unio mystica se conjuguait en outre avec un sentiment profond de l'indignité de l'homme, liée au péché originel. » [EP, p. 182-183]. Ce motif est repris infra, p. 348.*

18 *Weber expose plus longuement ce point dans une note de L'Éthique protestante : « L'expérience religieuse en tant que telle est évidemment irrationnelle comme toute expérience. Sous sa forme suprême, la forme mystique, elle est l'expérience κ?τ ?ξοχ?ν [par excellence] et – comme James l'a très bien montré – elle se distingue alors par son caractère absolument incommunicable : elle possède des traits spécifiques et prend la forme d'une connaissance, mais notre appareil linguistique et conceptuel n'est pas en mesure de la reproduire adéquatement. » [EP, p. 188, note].*

19 *Cf. supra, p. 265, note 1.*

20 *C'est le concept de « Berufsmensch » qui a été ainsi traduit ici. Weber y a recours dans une phrase fameuse de L'Éthique protestante : « Le puritain voulait être un homme du métier – nous devons l'être. » [EP, p. 300].*

21 *Psaume 35, 20.*

22 *1, Corinthiens 6, 12 : « “Tout m’est permis”, mais tout ne me convient pas. “Tout m’est permis”, mais moi je ne me laisserai asservir par rien. […] Fuyez la débauche. »*

23 *Weber emploie ici la même image qu’à la fin de L’Éthique protestante : « À partir du moment où l’ascèse quitta la cellule monastique pour être transposée dans la vie professionnelle et commença à exercer son empire sur la moralité intramondaine, elle contribua à sa manière à construire le puissant cosmos de l’ordre économique moderne. » [EP, p. 300].*

24 *Cette figure n’est pas évoquée dans L’Éthique protestante.*

25 *Weber s’intéressait particulièrement au jinisme parce qu’il présentait certaines similitudes avec le « protestantisme ascétique occidental » dans sa conception de la richesse et de l’ascèse, sans avoir pour autant donné naissance à une forme de capitalisme « moderne » [voir H&B, p. 328 sq.].*

26 *Cf. supra, p. 42, note.*

27 *Selon MWG I/22-2, cette vision de Maître Eckhart est exposée par Adolf Lasson dans Meister Eckhart, der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland, 1868, p. 262, et assimilée à l'opposition entre vie active et vie contemplative.*

28 *À Rome, les « frères arvales » formaient un collège de douze prêtres, qui sacrifiaient à Cérès, déesse de la fertilité, aux Ides de mai.*

29 *Sur le lamaïsme, voir H&B, p. 456-465.*

30 *Dans la première traduction française de ce texte [ES II, p. 324], il est question des moines comme « la troupe disciplinée d'une bureaucratie rationalisée de fonctionnaires ». Cette erreur a sa logique : Weber ne précise pas en quoi consistait, dans ce contexte, l'indiscipline des moines.*

31 *Ομοο?σιος, « de même essence » (que Dieu). Le principe théologique selon lequel*

*Jésus était de même essence que Dieu fut fixé au concile de Nicée, en 325.*

*32 Weber développe plus longuement dans Hindouisme et Bouddhisme une analyse des modalités de la transition entre le bouddhisme virtuose des premiers temps et le bouddhisme du bodhisattva, davantage adapté aux laïcs [voir H&B, p. 408 sq., ici p. 408] : « Les laïcs ne désiraient pas le nirvana et n'avaient que faire d'un prophète exclusivement exemplaire de la délivrance personnelle comme le Bouddha. Ils demandaient au contraire des sauveurs pour la vie ici-bas et le paradis pour la vie dans l'au-delà. S'amorça alors dans le Mahayana le processus qu'on décrit habituellement comme une substitution de l'idéal du bodhisattva (idéal du sauveur) à celui du Bouddha pratyeka et de l'arhat (idéal de la délivrance personnelle). »*

*33 « Hors de l'Église, point de salut » : ce principe fut défendu en 255-256 par*

*Cyprien, évêque de Carthage, qui contestait l'efficacité des sacrements qui n'avaient pas été délivrés par des représentants de l'Église (cf. MWG I/22-2, p. 344, note 43).*

*34 Le wergeld, terme que les historiens ne traduisent pas, ou rendent parfois par « prix du sang », désigne un système de « tarification » pragmatique des fautes et des crimes. Le wergeld n'établit pas de différence morale, mais seulement une différence de prix à payer entre un petit délit et un crime sanglant, par exemple. De la même façon, le système de pénitence (Bußsystem) qui se met en place dans l'Église médiévale peut suggérer qu'un meurtre, au même titre qu'un mensonge, peut être racheté par un nombre suffisant de prières et de pèlerinages, la seule différence résidant dans le nombre de prières ou de pèlerinages requis. [Je remercie Christophe Duhamelle d'avoir composé cette note.]*

35 *Cette expression renvoie aux pratiques familiales des Français, vues d'Allemagne, et à ce qui était regardé comme une restriction volontaire de la fécondité.*

36 *Selon MWG I/22-2, p. 347, on peut se reporter ici à une analyse recommandée par Weber, l'article « méthodisme » de Friedrich Loofs dans la Realenzyklopädie (1903) : le « système des classes » méthodiste, fondé en 1742, regroupait des « classes » de douze membres, qu'un « chef de classe » avait pour mission de rencontrer individuellement une fois par semaine, et qui se réunissaient dans des « assemblées de classe » pouvant donner lieu à des confessions collectives.*

37 *Cf. supra, p. 241. Les assemblées du type de celle qui est relatée dans la note 1 pouvaient donner lieu à des pratiques de confession en public, sur le « banc de pénitence » (Bußbank).*

38 *Hermann von Mallinckrodt était un député du Zentrum (catholique) au Reichstag.*

39 *Cf. Matthieu 17, 14 sq. : « Lorsqu'ils furent arrivés près de la foule, un homme vint se jeter à genoux devant Jésus, et dit : Seigneur, aie pitié de mon fils, qui est lunatique, et qui souffre cruellement ; il tombe souvent dans le feu, et souvent dans l'eau. Je l'ai amené à tes disciples, et ils n'ont pas pu le guérir. Race incrédule et perverse, répondit Jésus, jusques à quand serai-je avec vous ? jusques à quand vous supporterai-je ? Amenez-le-moi ici. Jésus parla sévèrement au démon, qui sortit de lui, et l'enfant fut guéri à l'heure même. Alors les disciples s'approchèrent de Jésus, et lui dirent en particulier : Pourquoi n'avons-nous pu chasser ce démon ? C'est à cause de votre incrédulité, leur dit Jésus. Je vous le dis en vérité, si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne :*

*Transporte-toi d'ici là, et elle se transporterait ; rien ne vous serait impossible. Mais cette sorte de démon ne sort que par la prière et par le jeûne. »*

*40 Reprenant les théories stoïciennes (Zénon), les gnostiques divisent les hommes en trois catégories : les pneumatiques (de pneuma, le souffle), les psychiques (de psukhê, l'âme), et les hyliques (de hulê, la terre ou la matière). Les premiers possèdent l'esprit divin et peuvent accéder à la gnose. Les seconds sont dotés d'une âme raisonnable qui sait discerner le vrai du faux. Les derniers sont incapables du moindre jugement ; emportés par le cours des événements, ils n'ont aucun espoir de salut.*

*41 Les mutazilites (« ceux qui se démarquent ») sont les membres d'une école théologique de l'islam sunnite née au VIII^e^ siècle.*

*42 La fides explicita correspond à une profession de foi explicite, tandis que la fides*

*implicita est une acceptation tacite et implicite des dogmes de l'Église.*

*43 Cf. supra, p. 82, note 3.*

*44 Cf. SR, p. 450 : « Concrètement, chaque religion, dans son fondement psychologique et intellectuel comme dans ses conséquences pratiques, entretient des rapports différents avec l'intellectualisme, sans que pourtant disparaisse jamais l'action exercée par la tension interne la plus centrale, celle qui réside dans la disparité inéluctable des mises en forme ultimes de l'image du monde. Il n'existe absolument aucune religion, pour autant qu'elle reste inébranlée et agisse comme une puissance de vie, qui ne doive exiger, en un point quelconque, le credo non quod, sed quia absurdum [ « Je ne crois pas ce qui est absurde ; je crois parce que c'est absurde »]. »*

*45 Cf. Matthieu 11, 25.*

*46 Cf. EP, p. 126 sq.*

*47 « Foi efficace ».*

*48 Selon Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam, op. cit., p. 172, « 'amal' » signifie « œuvres » (voir MWG I/22-2, p. 359).*

*49 Le terme adiaphoron, en grec, désigne ce qui est indifférent, sans importance.*

*50 Selon MWG I/22-2, Weber pourrait faire allusion ici à la thèse de William Robertson Smith (Die Religion der Semiten, 1899, p. 28) selon laquelle les Grecs pensaient l'engendrement par la divinité sur le modèle d'un phénomène naturel, alors que les Sémites le concevaient comme dissocié de tout substrat physique, et plutôt sur le modèle de la relation juridique : « Les hommes étaient créés à l'image de Dieu, mais non engendrés par lui. »*

*51 La « langue de Canaan », dans la Bible, désigne l'hébreu (Ésaïe 19, 18). Dans le protestantisme allemand, l'expression « patois de Canaan » renvoie au jargon des cultes protestants, parsemé de références et*

*d'allusions bibliques. Dans une lettre à Marianne Weber datée du 14 juin 1903, Weber relate qu'il a assisté à un culte protestant à Amsterdam, et observe qu'il n'a pas retrouvé là « "la langue de Canaan" qui, chez nous, fait passer à plus d'un l'envie de fréquenter l'Église » (cité in MWG I/22, 2, p. 361). On peut remarquer que, de la même façon que dans l'unique note de cette Sociologie de la religion (cf. supra, p. 223, note 1), où certaines formules du culte luthérien sont assimilées à de « vieilles fables » intolérables pour des militaires, Weber aborde ici l'opposition entre des formes de religiosité « sentimentales » et des fidèles lassés de les entendre selon une topique féminin / masculin (« geignarde » / « des hommes en pleine possession de leurs moyens »). Il faut cependant se garder de conclure trop rapidement que Weber « naturalisait » de telles oppositions : sur ce*

*point, voir par ex. H&B, p. 360, où le terme « féminin » est employé avec des guillemets.*

*52 Les gopi sont des bergères sacrées, que Krishna surprend et séduit.*

*53 Pélage (354-418) : moine théologien, condamné comme hérétique par Rome.*

*54 Le « double décret » est la formule de la prédestination calviniste : les uns sont élus, les autres damnés.*

*55 Selon MWG I/22-2, p. 365, Weber se réfère ici à Mohammed Ahmad (1843-1885), leader d'une révolte anti-anglaise au Soudan (1881). Le terme arabe Mahdî désigne un chef prophétique qui viendra à la fin des temps.*

*56 Kismet : le destin, en turc.*

*57 Courant protestant mené par le théologien hollandais Abraham Kuyper (1837-1920). Comme en témoignent les longs passages qu'il lui consacre dans l'article « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », Weber avait lu très*

*attentivement les textes de Kuyper et observé en détail les évolutions du protestantisme aux Pays-Bas à son époque [EP, p. 321 sq.].*

## *XI. L'ÉTHIQUE RELIGIEUSE ET LE « MONDE »*

*11.1. La tension entre l'éthique religieuse de la disposition d'esprit et le monde, p. 390 ; 11.2. L'éthique de voisinage comme fondement de l'éthique religieuse, p. 395 ; 11.3. Le rejet religieux de l'usure, p. 400 ; 11.4. La tension entre la rationalisation de la vie par l'éthique religieuse et la rationalisation de la vie par l'économie, p. 405 ; 11.5. L'acosmisme de l'amour religieux et la violence politique, p. 413 ; 11.6. Positions variables du christianisme à l'égard de l'Etat, p. 422 ; 11.7. L'éthique « organique » du métier, p. 425 ; 11.8. Religiosité et sexualité, p. 431 ; 11.9. L'éthique de la fraternité et l'art, p. 440.*

### *11.1. La tension entre l'éthique religieuse de la disposition d'esprit et le monde*

*Plus elle revêt un caractère systématique et plus elle s'intériorise dans une « éthique de la disposition d'esprit », plus la religiosité de la délivrance implique une tension profonde vis-à-vis des réalités du monde. Lorsqu'elle n'est qu'une religiosité rituelle ou une religiosité de la Loi, cette tension ne joue pas un rôle fondamental. Dans ce cas, elle produit pour l'essentiel le même effet que l'éthique magique. Cela revient à dire, de façon générale, qu'elle confère aux conventions qu'elle accueille un caractère intangible et sacré, parce que, là encore, la totalité des adeptes du Dieu en tant que tels ont intérêt à éviter son courroux et les sanctions associées à la transgression des normes. Par suite, une fois qu'un commandement a acquis la signification d'un ordre divin, il sort du cercle des conventions, qui peuvent*

*changer, pour accéder à un statut sacré. Désormais, comme les ordres du cosmos, il a été et sera valable de toute éternité ; il peut être réinterprété, mais non modifié, à moins que Dieu lui-même ne révèle un nouveau commandement. De la même façon que le symbolisme produit un effet de stéréotypisation du contenu de certains éléments de la culture, et que les prescriptions de tabou produisent également un effet de ce genre sur les formes concrètes de relations aux hommes et aux choses, il en va de même de la religion, à ce stade, pour toute la sphère de l'ordre juridique et des conventions. []*

*Les textes sacrés des Indiens aussi bien que ceux de l'islam, des parsis et des juifs, ainsi que les ouvrages classiques des Chinois, traitent conjointement des normes des cérémonies et rituels et des règlementations juridiques ; ils placent les unes et les autres entièrement sur le même plan. Le*

*droit est un droit « sacré ». La prédominance d'un droit stéréotypé par la religion est l'un des obstacles les plus puissants que rencontrent la rationalisation de l'ordre juridique, et celle de l'économie. D'un autre côté, la transgression, par la prophétie éthique, des normes stéréotypées, rituelles ou magiques, peut entraîner de profondes révolutions – brutales ou progressives –, y compris dans l'ordre quotidien de la vie et surtout dans celui de l'économie. []*

*Bien entendu, le pouvoir du religieux a ses limites, d'un côté comme de l'autre. Lorsqu'il va de pair avec des transformations, il n'en est pas toujours l'élément moteur, loin s'en faut. En particulier, il n'est jamais en mesure de créer de toutes pièces des situations économiques dont la possibilité, au moins, et souvent l'impulsion forte ne sont pas inscrites dans le contexte et les configurations d'intérêts existants. De même, le pouvoir de la religion a ses limites quand il*

*s'agit de concurrencer des intérêts économiques puissants. On ne saurait résumer dans une formule générale l'incidence relative des différentes composantes d'une évolution et leur mode « d'adaptation » les unes aux autres. Lorsque priment les besoins de la vie économique, ils imposent une réinterprétation des commandements sacrés, l'invention de motifs casuistiques permettant de les contourner, et parfois aussi, concrètement, le choix de les laisser de côté, dans la pratique de la juridiction ecclésiastique des pénitences et des grâces – le système de l'Église catholique, nous l'avons vu, annule entièrement les effets in foro conscientiae*[1] *d'une détermination aussi importante que l'interdit de l'usure, sans pour autant l'abroger explicitement, ce qui aurait été impossible. Il devrait en aller de même pour la proscription de l'« onanismus matrimonialis » (le système des deux enfants).*

*Phénomène fréquent et en soi tout à fait logique, l'ambiguïté ou le silence des normes religieuses au sujet de problèmes nouveaux et de pratiques comme celles-ci ont pour conséquence la coexistence, sans transition, de stéréotypisations absolument inébranlables, d'une part, et, d'autre part, d'un arbitraire extraordinaire et d'une imprévisibilité totale dans le respect réel des interdits. Dans le détail, on ne peut guère dire aujourd'hui ce qui, de la charia islamique[2], est encore valable dans la pratique, et il en va de même pour tous les droits sacrés et les commandements éthiques qui possèdent un caractère de casuistique ritualiste formelle, notamment aussi pour la Loi juive. []*

*À l'inverse, la systématisation de principe des devoirs religieux dans une « éthique de la disposition d'esprit » modifie considérablement la situation. Elle brise le cadre stéréotypé des normes particulières au profit du « sens » d'une relation d'ensemble*

*entre la conduite de vie et l'objectif de salut religieux. Elle ne connaît pas de « droit sacré », mais un « état d'esprit sacré » qui peut sanctionner différentes maximes de comportement en fonction de la situation, et possède donc une plasticité et une capacité d'adaptation. Au lieu de produire un effet de stéréotypisation, elle peut entraîner, de l'intérieur, une révolution, selon l'orientation de la conduite de vie à laquelle elle donne naissance. Cependant, elle n'acquiert cette capacité qu'au prix d'une radicalisation et d'une « intériorisation » fondamentales de sa problématique. De fait, loin de diminuer, la tension inhérente à la religion, qui postule une hostilité à l'égard des réalités du monde, s'accroît. À la place de la théodicée et de son postulat de compensation extérieure, la systématisation et la rationalisation croissante des relations communautaires et de leurs contenus font ressortir les conflits qui opposent le postulat religieux et les différentes*

*sphères de la vie dans leurs logiques propres : le « monde » devient d'autant plus un problème que le besoin religieux est plus intense. Nous devons tout d'abord éclaircir cet aspect en examinant les principaux points de conflit.*

*L'éthique religieuse exerce une action d'intensité très variable dans la sphère de l'ordre social. Ce qui est décisif, ce ne sont pas seulement les distinctions entre l'attachement magique et rituel, d'une part, et la religiosité, d'autre part, mais surtout la position de principe de cette religiosité à l'égard du monde en général. Plus l'éthique reçoit une forme rationnelle systématique et s'oriente, d'un point de vue religieux, vers la représentation d'un cosmos, plus la tension qui l'oppose aux ordres intramondains peut devenir une tension de fond, surtout lorsque ces derniers se voient de leur côté systématisés en fonction de leur logique propre. C'est ainsi que voit le jour l'éthique religieuse du*

*refus du monde. En tant que tel, le caractère de stéréotypisation des droits sacrés lui fait justement défaut. La tension qu'elle importe dans les relations avec le monde est un facteur puissant de développement dynamique.*

*Lorsque l'éthique religieuse se contente de reprendre à son compte les vertus générales de la vie temporelle, elle n'appelle pas ici d'explication. Les bonnes relations au sein de la famille, mais aussi la véracité, la fiabilité, le respect de la vie et de la propriété d'autrui, y compris de ses biens féminins, vont de soi. Cependant, de façon caractéristique, l'accent mis sur les différentes vertus varie. Ainsi, la place considérable attribuée à la piété familiale dans le confucianisme, dont la motivation magique découle de l'importance du culte des ancêtres, est soigneusement entretenue, en pratique, par une organisation patriarcale et bureaucratique-patrimoniale du pouvoir politique, pour laquelle, selon la réplique de*

*Confucius, « Mieux vaut être méchant qu'insubordonné » ; par suite, selon un principe là encore explicitement formulé, la subordination à l'égard des autorités de la famille est considérée comme une preuve de qualités sociales et politiques. À l'autre pôle de cet antagonisme, on trouve la destruction de tous les liens familiaux par la forme plus radicale de la religiosité communautaire : celui qui ne peut haïr son père ne peut être le disciple de Jésus*[3]*. Mentionnons encore, par exemple, l'opposition entre la conception indienne et zoroastrienne de l'obligation de dire la vérité, plus stricte que celle du décalogue judéo-chrétien (restriction au cas du témoignage dans un tribunal) et, d'autre part, la conception que se fait la bureaucratie confucéenne chinoise de cette obligation, à laquelle, dans son éthique de Stand, elle n'accorde qu'une place tout à fait secondaire par rapport aux commandements relatifs à l'étiquette des cérémonies.*

*Citons encore un commandement spécifique de toute religiosité indienne, par opposition à presque toutes les autres : l'interdit absolu de tuer un quelconque être vivant (ahimsa), qui dépasse largement l'interdit de torturer les animaux énoncé à l'origine par Zarathoustra (et conditionné par sa position anti-orgiaque) et se fonde sur des représentations animistes (de la transmigration des âmes).*

### *11.2. L'éthique de voisinage comme fondement de l'éthique religieuse*

*Pour le reste, le contenu de toute éthique religieuse dépassant les prescriptions magiques de détail et les obligations de la piété filiale est d'abord conditionné par deux motifs simples qui déterminent l'action quotidienne hors du cadre de la famille : la justice du talion contre les agresseurs et le secours fraternel pour le voisin et ami. Dans les*

*deux cas, une forme de rétribution est exercée : l'agresseur « mérite » la peine dont l'application adoucit la colère, et le voisin « mérite » également l'aide qui lui est apportée. Que l'on rétribue la méchanceté des ennemis par une autre méchanceté va de soi pour l'éthique chinoise, védique et zoroastrienne, comme pour celle des juifs jusqu'à l'époque postérieure à l'Exil. Tout ordre social semble se fonder sur une justice rétributive, et c'est la raison pour laquelle l'éthique confucéenne de l'adaptation au monde rejette comme directement contraire à la raison d'État l'idée de l'amour de l'ennemi qui, en Chine, est inspirée de motifs mystiques ou de motifs d'utilitarisme social. Dans l'éthique du judaïsme postérieur à l'Exil, elle n'est au fond admise, comme l'explique Meinhold*[4]*, que parce qu'on lui attribue une signification particulière : l'opprobre de l'ennemi sera d'autant plus grand que la victime, avec raffinement, pourra se*

*prévaloir de sa propre bonté*[5]*. On retrouve surtout la même réserve, aussi importante que dans le christianisme : la vengeance est celle de Dieu et il la mènera d'autant plus sûrement à bien que l'homme, lui, s'abstiendra de toute riposte. Aux groupements de la lignée, des frères de sang et de la tribu, la religiosité communautaire, qui impose le devoir d'assistance, ajoute le groupement des membres de la communauté. Ou plutôt, elle fait passer ces derniers avant les membres de la lignée : celui qui ne peut quitter père et mère ne pourra être le disciple de Jésus ; c'est en ce sens et dans ce contexte qu'il faut comprendre l'affirmation selon laquelle celui-ci n'est pas venu apporter la paix, mais le glaive*[6]*. De là découle ensuite le commandement de « fraternité », qui est une spécificité de la religiosité communautaire – seule à le connaître, même si elle ne le connaît pas toujours – parce que celle-ci accomplit le plus profondément*

*possible l'émancipation par rapport au groupement politique. Chez les premiers chrétiens aussi, par exemple chez Clément d'Alexandrie, la fraternité n'est pleinement exercée qu'au sein du cercle des coreligionnaires ; elle ne s'applique pas directement à l'extérieur. Le secours fraternel trouve son origine, nous l'avons vu, dans le groupement de voisinage. Le « prochain » aide le voisin car il pourra, un jour, avoir également besoin de lui. Seul un fort mélange des communautés politiques et ethniques et l'affranchissement des dieux, devenus des puissances universelles, par rapport au groupement politique, créent la possibilité d'un universalisme de l'amour. À l'encontre de la religiosité étrangère, celui-ci est grandement entravé par l'apparition d'une concurrence entre les religiosités des différentes communautés, également soucieuses d'affirmer l'unicité de leur Dieu singulier. Les moines jaïna s'étonnent, selon la tradition*

*bouddhiste, que le Bouddha prie ses disciples de leur donner à manger.*

*Avec la différenciation économique, les coutumes consistant à aider ses voisins pour les gros travaux agricoles et à leur porter secours sont transposées dans les relations entre les différentes couches sociales ; il en va également très tôt de même dans l'éthique religieuse. Les chanteurs et magiciens, qui exercent les plus anciens « métiers » détachés du travail de la terre, vivent de la générosité des riches. En tous temps, ils en font l'éloge, tandis qu'ils maudissent l'avare. Dans un contexte agricole, nous l'avons vu, ce n'est pas la propriété en tant que telle qui ennoblit, mais la conduite de vie de celui qui offre généreusement l'hospitalité. Voilà pourquoi l'aumône est une composante universelle et primaire de toute religiosité éthique. Celle-ci confère à ce motif différentes significations. Jésus légitime encore, à l'occasion, la bienfaisance à l'égard*

*des pauvres en se fondant sur les principes de la rétribution : justement parce que le pauvre ne peut en recevoir une dans l'ici-bas, celle de Dieu dans l'au-delà est d'autant plus certaine. À quoi s'ajoute le principe de solidarité des frères dans la foi, qui peut, dans certains cas, aller jusqu'à une fraternité proche du « communisme de l'amour[7] ». []*

*L'aumône compte parmi les cinq commandements absolus de l'appartenance à la confession islamique ; dans l'hindouisme ancien, aussi bien que chez Confucius et dans le judaïsme ancien, c'est la « bonne œuvre » par excellence ; dans le bouddhisme ancien, c'est le seul acte auquel est vraiment tenu le laïc pieux ; dans le christianisme ancien, l'aumône accède quasiment à la dignité d'un sacrement (à l'époque d'Augustin encore, la foi sans aumône est jugée inauthentique). Le soldat de la foi islamique dépourvu de moyens, le*

*moine bouddhiste, les frères de foi sans ressources du christianisme ancien (surtout dans la communauté des Jérusalémites) dépendent tous des aumônes, comme les prophètes, les apôtres et, dans bien des cas, les prêtres mêmes des religions de délivrance. Les opportunités d'aumône et d'assistance, dans le christianisme ancien, puis, plus tard, dans les sectes, et jusque dans les communautés de quakers, sont en quelque sorte la base du soutien à la religion et, en tant que telles, l'un des facteurs économiques majeurs de la propagande et de la cohésion de la communauté religieuse. Elles perdent par suite plus ou moins leur importance et connaissent une mécanisation ritualiste dès que le caractère communautaire de la religiosité est remis en cause. Cependant, elles se perpétuent en principe. Dans le christianisme, en dépit de cette évolution, l'aumône apparaît comme une condition à tel point nécessaire à la félicité*

*d'un riche dans l'au-delà que les pauvres sont considérés, au sein de l'Église, comme un « Stand » à part et indispensable. De la même façon, on retrouve dans bien des cas les malades, les veuves et les orphelins comme objets d'action éthique à forte valeur religieuse. []*

*En effet, l'assistance s'étend évidemment bien au-delà de l'aumône : crédit sans intérêt, en cas de besoin, et accueil des enfants, en cas de nécessité, sont attendus de l'ami et du voisin, par suite aussi du frère dans la foi – il est encore fréquent de rencontrer de telles exigences dans les associations sécularisées qui, en Amérique, se sont substituées aux sectes. Le pauvre, en particulier, attend que ces attentes soient satisfaites par la générosité des puissants et par ceux qui ont pouvoir sur lui. Dans certaines limites, assurer la protection de ceux qui sont soumis à son pouvoir, et les traiter avec bonté, est dans l'intérêt bien compris de*

*celui qui détient un tel pouvoir, car sa sécurité et ses revenus, en l'absence de moyens de contrôle rationnels, dépendent pour une bonne part de la bonne volonté et de la déférence de son obligé. L'opportunité d'obtenir la protection et le secours d'un puissant, d'un autre côté, incite tout dépossédé, en particulier les chanteurs sacrés, à lui rendre visite et à louer sa bonté. Ne serait-ce que par l'effet de cette situation tout à fait pratique, les religions prophétiques peuvent ainsi donner le jour, partout où des rapports de pouvoir patriarcaux déterminent l'organisation sociale – en Orient surtout –, à une sorte de « protection des faibles », femmes, enfants, esclaves. C'est le cas, notamment, de la prophétie mosaïque et de la prophétie islamique. []*

*Ce phénomène s'étend également aux relations de classe. Dans le cercle des voisins moins puissants, le principe est d'exploiter sans retenue la situation de classe typique*

*de l'époque pré-capitaliste : endetter les serfs sans merci et accroître le nombre de ses terres (ce qui revient à peu près au même), mettre à profit la supériorité de son pouvoir d'achat pour acquérir des biens de consommation et exploiter par la spéculation la situation contrainte des autres ; il s'agit là de manquements à la solidarité qui font l'objet d'une forte désapprobation sociale et, par suite, d'un blâme religieux. D'un autre côté, la noblesse guerrière ancienne n'a que mépris pour ceux qui doivent leur ascension à l'argent : ce ne sont que des parvenus. Dans tous les cas, par conséquent, ce type d'« appât du gain » est constamment décrié d'un point de vue religieux, dans les ouvrages juridiques indiens tout comme dans le christianisme ancien et dans l'islam ; le judaïsme institue au profit des coreligionnaires, de façon caractéristique, l'année de remise des dettes et d'abandon des créances, qu'une théologie pointilleuse et*

*les malentendus de fidèles exclusivement établis dans les villes confondent avec la fiction d'une « année de sabbat ». La systématisation opérée par l'éthique de la disposition d'esprit donne naissance, à partir de toutes ces exigences isolées, à la disposition d'esprit de l'amour spécifiquement religieux : la « caritas ».*

### *11.3. Le rejet religieux de l'usure*

*Dans presque toutes les réglementations éthiques de la vie, on retrouve, dans le domaine économique, la condamnation du prêt à intérêt, qui découle de cette disposition centrale. Hormis dans le protestantisme, cet interdit n'est entièrement absent de l'éthique religieuse que lorsque celle-ci, comme c'est le cas du confucianisme, est devenue une pure adaptation au monde, ou, comme dans l'éthique de la Babylone ancienne et dans celles de l'Antiquité*

*méditerranéenne, lorsque la bourgeoisie urbaine et surtout la noblesse implantée dans les villes et ayant des intérêts dans le commerce empêchent le développement d'une éthique caritative efficace. Dans les traités juridiques religieux de l'Inde, l'usure est proscrite, au moins pour les deux castes supérieures. Chez les juifs, elle est interdite entre compatriotes ; dans l'islam et dans le christianisme ancien, elle est d'abord interdite entre frères de foi, puis totalement proscrite. Dans le christianisme, l'interdit de l'usure en tant que tel n'existait peut-être pas à l'origine. Dieu ne donnera pas de rétribution si l'on prête sans risque – c'est ainsi que Jésus justifie la prescription de prêter aussi à ceux qui n'ont pas de moyens. Une mauvaise lecture de ce passage et une erreur de traduction en ont tiré un énoncé de l'interdit de l'usure (μηδ?ν au lieu de μηδ?να ?πελπ?ζοντες, d'où la Vulgate : « nihil inde sperantes »[8]). []*

*La raison originelle de la condamnation du prêt à intérêt résidait tout simplement dans le caractère de service solidaire que possédait primitivement le prêt consenti en cas de difficulté : le prêt à intérêt « entre frères » ne pouvait qu'apparaître comme un manquement au devoir d'assistance. Cependant, ce sont pour une part d'autres motifs qui expliquent le renforcement de cet interdit dans le christianisme, dans de tout autres conditions. Non pas, par exemple, l'absence d'un intérêt capitalistique lié aux conditions générales de l'économie naturelle, dont l'interdit de l'usure aurait prétendûment été le « reflet » (selon le poncif du matérialisme historique). En effet, nous voyons justement, au contraire, que l'Église chrétienne et ses serviteurs, y compris le pape, prélevaient des intérêts sans se poser de questions et toléraient parfaitement le prêt à intérêt dès le début du Moyen Âge, donc en pleine période de primat de*

*l'économie naturelle. Bien au contraire, c'est précisément au moment où commencèrent à se développer des formes de commerce véritablement capitalistes et, plus particulièrement, un capitalisme financier dans le commerce d'outre-mer, que l'Église se mit à poursuivre ceux qui prêtaient à intérêt et ne cessa de renforcer cet interdit. Il s'agit donc d'une lutte de principe entre la rationalisation éthique et la rationalisation économique. Ce n'est qu'au XIX^e^ siècle que l'Église fut contrainte, nous l'avons vu, d'abandonner l'interdit sous sa forme antérieure pour tenir compte d'une réalité désormais irréversible.*

*La raison proprement religieuse de l'antipathie à l'égard de l'intérêt était une raison plus profonde, qui avait à voir avec la conception que l'éthique religieuse se faisait du profit rationnel obtenu en affaires et de sa légalité. Tout profit obtenu exclusivement par les affaires est presque toujours regardé*

*sous un jour très défavorable par les religions primitives, en particulier par celles qui attribuent une valeur très positive à la possession de richesses. Ce n'est pas seulement le cas lorsque l'économie naturelle est prédominante et que s'exerce l'influence de la noblesse guerrière. Il en va de même dans des contextes où les échanges commerciaux sont relativement développés : il s'agit alors de protester délibérément contre l'expansion du commerce. []*

*Dans un premier temps, toute rationalisation économique des profits liés aux échanges produit une remise en cause de la tradition sur laquelle est fondée, de façon générale, l'autorité du droit sacré. Pour cette raison, déjà, la pulsion de gagner de l'argent, en tant qu'aspiration rationnelle au profit, est suspecte d'un point de vue religieux. Dans la mesure du possible, les prêtres (ce fut semble-t-il le cas en Égypte) favorisent le maintien de l'économie*

*naturelle, lorsque cette option ne va pas trop nettement à l'encontre de leurs propres intérêts économiques, liés aux temples comme caisses de dépôt et de prêt garanties par une protection sacrée. []*

*Cependant, c'est surtout, en tant que tel, le caractère impersonnel des relations purement commerciales, économiquement rationnelles mais moralement irrationnelles pour cette raison même, qui, dans les religions éthiques, se heurte justement à une méfiance qui n'est jamais exprimée très clairement, mais qui est ressentie d'autant plus fortement. Toute relation purement personnelle, toute relation d'homme à homme, quelle qu'elle soit, y compris celle de l'esclavage le plus absolu, peut faire l'objet d'une réglementation éthique et se prêter à l'affirmation de postulats éthiques, dès lors que la forme qu'elle revêt dépend de la volonté individuelle des participants : elle laisse ainsi la porte ouverte à un*

*déploiement de vertu caritative. Il n'en va pas de même des relations d'affaires rationnelles, d'autant moins que le degré de différenciation rationnelle est plus grand. Les relations du porteur d'une lettre de change avec le débiteur d'une banque d'hypothèques, celles du détenteur d'un bon du Trésor avec le contribuable, celles de l'actionnaire avec l'ouvrier d'une usine, celles de l'importateur de tabac avec l'ouvrier étranger qui travaille dans les plantations, celles de l'utilisateur de carburant industriel avec le mineur, ne peuvent pas être réglementées sur un mode caritatif : non seulement en fait, mais en principe. L'objectivation de l'économie sur la base de la sociétisation de marché suit absolument ses propres lois objectives, dont le non-respect a pour conséquence l'échec économique et, à la longue, la faillite économique. La sociétisation économique rationnelle est toujours une objectivation en ce sens-là, et il n'est pas*

*possible de maîtriser un cosmos d'actions sociales objectivement rationnelles en demandant à des personnes concrètes de répondre à des exigences caritatives. Le cosmos objectivé du capitalisme, surtout, n'offre pas cette possibilité[9]. Avec lui, non seulement les exigences de la « caritas » religieuse sont tenues en échec par les réticences et les insuffisances des personnes concrètes, comme partout et dans tous les cas particuliers, mais elles perdent tout simplement leur sens. L'éthique religieuse doit faire face à un monde de relations interpersonnelles qui, fondamentalement, ne peuvent pas s'adapter aux normes primitives de l'éthique. Avec la duplicité qui leur est propre, et dans l'intérêt du traditionalisme, les prêtres apportent par suite constamment leur soutien au patriarcalisme contre les relations de dépendance impersonnelle, bien que, d'un autre côté, la prophétie fasse éclater les groupements*

*patriarcaux. Plus une religiosité éprouve son hostilité au rationalisme économique comme une opposition de principe, plus le virtuose religieux est tenté d'en tirer la conséquence anti-économique du refus du monde.*

### *11.4. La tension entre la rationalisation de la vie par l'éthique religieuse et la rationalisation de la vie par l'économie*

*Dans le monde réel, l'éthique religieuse connaît par suite des destins variables, étant donné les inévitables compromis qui s'imposent. De tous temps, elle a été mise directement au service de finalités économiques rationnelles, notamment celles des créanciers. En particulier lorsque la dette était encore strictement attachée à la personne du débiteur, d'un point de vue juridique. On jouait alors sur la piété des héritiers à l'égard des ancêtres. Ainsi, avec la*

*mise en gage de la momie du mort, en Égypte, ou encore avec la représentation répandue dans beaucoup de religiosités asiatiques selon laquelle celui qui ne tenait pas ses promesses, y compris celle de rembourser sa dette, surtout s'il avait juré de le faire, connaîtrait le tourment dans l'au-delà et que, par suite, il pourrait troubler la paix de ses descendants et les exposer au mauvais sort. Au Moyen Âge, comme l'a observé Schulte[10], l'évêque est particulièrement susceptible de contracter des crédits ; s'il rompt son serment, surtout s'il a juré, l'excommunication détruira en effet toute son existence (ce qui n'est pas sans rappeler les facilités particulières de crédit accordées à nos lieutenants et aux étudiants des corporations). Selon un singulier paradoxe, on l'a remarqué à plusieurs reprises, l'ascèse ne cesse de se heurter à la contradiction majeure qui fait qu'elle induit, par son caractère rationnel, l'accumulation de fortune[11].*

*Les économies que représente notamment le recours au travail à bas prix de célibataires ascétiques par rapport à ceux qui doivent assurer le minimum d'existence d'une famille et des profits bourgeois permettent l'expansion des profits personnels, à la fin du Moyen Âge, lorsque la réaction de la bourgeoisie en face des monastères est justement inspirée par la « concurrence » économique de leur « travail de coolies », comparable à celle que l'instruction monastique représente pour les maîtres d'école mariés. Les prises de position religieuses s'expliquent très souvent par des raisons de profits économiques. Les moines byzantins étaient économiquement attachés au culte des images comme les moines chinois le sont aux produits de leurs imprimeries et de leurs ateliers, et la fabrication moderne de schnaps dans les monastères – au mépris de la lutte contre l'alcool – n'est qu'un exemple extrême de la même veine. Ces facteurs vont*

*à l'encontre de tout refus du monde et de tout anti-économisme de principe. Toute organisation, toute religiosité institutionnelle en particulier, a aussi besoin d'instruments de pouvoir économiques, et rarement une doctrine suscita des imprécations aussi terribles de la part de la papauté, en l'occurrence du plus grand organisateur des finances de l'Église, Jean XXII, que l'initiative prise par les observants franciscains d'appliquer de façon conséquente la vérité accréditée par la Bible, où il est dit que le Christ ordonna à ses vrais disciples de ne posséder aucun bien. La liste des martyrs ayant professé cette doctrine, à commencer par Arnaud de Brescia, couvre plusieurs siècles.*

*Les effets pratiques de l'interdit chrétien de l'usure et du principe « Deo placere non potest[12] », qui s'appliquait surtout aux affaires et plus particulièrement au commerce, sont difficiles à évaluer de manière*

*globale. L'interdit de l'usure fut contourné par toutes sortes d'artifices juridiques. Après une lutte sévère, l'Église fut contrainte, en fin de compte, d'autoriser quasiment la pratique de l'usure ouverte dans les institutions caritatives du mont-de-piété (définitivement à partir de Léon X), pour des prêts à gages à destination des pauvres. Le privilège des juifs s'appliquait pour les besoins en crédits ponctuels de la classe moyenne, qui n'étaient délivrés qu'à intérêt fixe. Pour le reste, cependant, il faut se souvenir que l'intérêt fixe, au Moyen Âge, ne fut d'abord requis que pour des contrats de crédit financier concernant des opérations très risquées, les affaires outre-mer, notamment (ces contrats étaient par exemple systématiquement utilisés, en Italie, pour les deniers pupillaires), mais que, pour le reste, il demeura l'exception ; l'usage était plutôt une participation variable et parfois tarifée (comme dans le Constitutum Usus de Pise)*

*aux risques et aux profits de l'affaire (commenda dare ad proficuum de mari[13]). Les grandes guildes de marchands, cependant, se protégeaient de l'accusation d'usuraria pravitas[14] en pratiquant l'exclusion de la guilde, le boycott et les listes noires (comme les prévoient, par exemple, nos législations boursières en cas d'accusation de fraude sur le marché à terme) ; leurs membres, soucieux d'œuvrer pour le salut de leur âme, avaient recours aux indulgences générales créées par la corporation (voir l'Arte di Calimala) et, de façon massive, à des legs de conscience testamentaires ou à des fondations. []*

*Le conflit profond qui opposait les nécessités des affaires et l'idéal de vie chrétien était au demeurant très fortement ressenti dans bien des cas, et il tenait éloignés de la vie des affaires les individus qui se distinguaient justement par une très grande piété et une très grande rationalité éthique ; mais*

*surtout, les effets de cette tension ne cessèrent de s'exercer dans le sens d'un déclassement éthique et d'une inhibition de l'esprit rationnel des affaires. Conjugué à la pratique des indulgences, le principe de l'Église institutionnelle médiévale qui établissait une gradation des obligations religieuses par Stände, en fonction du charisme religieux et de la vocation éthique, n'autorisa pas la constitution d'une méthode de vie éthique cohérente dans le domaine économique. (Les dispenses liées aux indulgences et les principes extrêmement laxistes de l'éthique probabiliste des Jésuites après la Contre-Réforme ne changèrent rien à l'affaire : la voie du profit fut justement ouverte à des individus dont la pensée éthique était laxiste et non rigoriste.) []*

*La création d'une éthique capitaliste – même si là n'était absolument pas son objectif – fut seulement l'œuvre de l'ascèse intramondaine du protestantisme, qui*

*ouvrit justement la voie des affaires aux individus qui se distinguaient le plus par leur piété et leur rigueur éthique ; elle les conduisit à poursuivre avant tout le succès en affaires et à voir en lui le produit d'une conduite de vie rationnelle. L'interdit de l'usure fut lui-même limité par le protestantisme, et tout spécialement par le protestantisme ascétique, à des cas concrets où le principe de l'amour du prochain ne s'appliquait pas. Le prêt à intérêt fut désormais condamné dans les cas précis où l'Église l'avait, de fait, toléré : dans les monts-de-piété, pour le crédit aux pauvres, assimilé à une forme d'usure contraire à l'amour du prochain – les juifs aussi bien que le monde des affaires chrétien considéraient depuis longtemps la concurrence du mont-de-piété comme importune. En revanche, l'intérêt fut légitimé comme une forme de participation du détenteur des capitaux aux profits d'affaires réalisés avec l'argent prêté, et, de*

*façon générale, il fut autorisé pour le crédit aux puissants et aux riches (crédit politique à l'usage des princes). D'un point de vue théorique, ce fut là l'œuvre de Salmasius*[15]*. []*

*Mais ce fut surtout le calvinisme, de façon très générale, qui détruisit les formes traditionnelles de la charité. Les aumônes aléatoires furent sa première cible. Au demeurant, depuis l'introduction de normes fixes pour le partage des finances de l'évêque, dans l'Église de la fin du Moyen Âge, puis l'institution de l'hôpital médiéval, le christianisme s'était engagé sur la voie d'une systématisation de la charité, de la même façon que, dans l'islam, l'impôt pour les pauvres avait représenté une forme de centralisation rationnelle. Les aumônes aléatoires avaient malgré tout conservé leur importance en tant que bonnes œuvres. Les innombrables fondations caritatives de toutes les religions éthiques autorisèrent,*

*concrètement, l'introduction d'une discipline directe de la mendicité ; de plus, elles transformèrent la charité en un geste purement rituel, comme on le vit, par exemple, avec la fixation du nombre de soupes servies aux pauvres dans les fondations conventuelles byzantines, ou avec l'instauration, en Chine, de journées officielles pour les soupes populaires. Le calvinisme mit un terme à tout cela. Il remit surtout en cause l'image favorable qu'on se faisait des mendiants. Pour lui, le Dieu insondable a ses raisons de partager inéquitablement les biens de bonheur, et l'homme ne peut se confirmer que dans le travail professionnel. La mendicité est carrément désignée comme une entorse à l'amour du prochain dû au donateur ; les prédicateurs puritains partent surtout du principe que si ceux qui sont capables de travailler connaissent le chômage, c'est une fois pour toutes par leur propre faute. Pour ceux qui ne peuvent travailler, en revanche,*

*pour les infirmes et les orphelins, il faut organiser rationnellement la charité pour la gloire de Dieu : songeons par exemple aux pensionnaires des orphelinats d'Amsterdam, que l'on conduit aujourd'hui encore le plus ostensiblement possible à travers les rues de la ville, dans leur étrange costume qui rappelle celui des bouffons, pour les mener à l'Église*[16]*. L'assistance aux pauvres est abordée avec le souci de décourager ceux qui sont rebelles au travail : l'assistance aux pauvres des puritains anglais, par opposition aux principes sociaux anglicans, très bien décrits par H. Levy*[17]*, en fournit l'exemple typique. Dans tous les cas, la charité elle-même n'est plus qu'une « entreprise » rationnelle et par là, elle perd sa signification religieuse, ou la renverse directement en son contraire. C'est ce qui advient avec la religiosité ascétique rationnelle conséquente.*

*La religiosité mystique ne peut qu'emprunter la voie opposée à celle d'une rationalisation de l'économie. L'échec de principe des postulats de fraternité face à la réalité du monde économique, qui, dès qu'on y exerce des actions rationnelles, s'avère être un lieu de non-amour du prochain, radicalise cette exigence d'amour du prochain en postulant la nécessité d'une « bonté » indistincte, qui ne cherche pas de raisons pour justifier le dévouement absolu, et ne vise pas davantage le succès, ne songe pas à s'assurer de la dignité du quémandeur et de sa capacité à s'en sortir seul, et donne la chemise quand on lui demande le manteau. Pour cette raison même et si on examine ses conséquences ultimes, l'homme individuel auquel cette bonté se sacrifie est cependant, pour ainsi dire, fonctionnel et nivellé dans sa valeur ; le « prochain » est toujours celui qui passe par là, et dont seuls importent la détresse et la demande. Ce mode spécifique*

*de mystique de la fuite du monde revêt la forme d'un dévouement et d'un amour sans objet, non pour l'homme, mais pour le dévouement, pour la « sainte prostitution de l'âme » (Baudelaire[18]).*

### *11.5. L'acosmisme de l'amour religieux et la violence politique*

*Avec la même radicalité et pour les mêmes raisons, l'acosmisme de l'amour religieux, et, d'une façon ou d'une autre, toute religiosité éthique rationnelle, entrent en conflit avec le cosmos de l'action politique dès qu'une religion prend ses distances avec le groupement politique.*

*L'ancien dieu politique local, qui est aussi un dieu éthique et un dieu universellement puissant, n'est là que pour protéger les intérêts politiques de son groupement. Même le Dieu des chrétiens est encore invoqué ajourd'hui sous le nom de « Dieu des*

*batailles » ou de » Dieu de nos pères », comme un dieu local de la polis antique, de la même façon que les prêtres chrétiens des côtes de la mer du Nord, par exemple, eurent pendant des siècles à prier pour la « bénédiction de la plage » (pour que les naufrages soient nombreux). Les prêtres, de leur côté, dépendent le plus souvent, de façon directe ou indirecte, du groupement politique : c'est très clairement le cas aujourd'hui, où les Églises reçoivent des pensions d'État, mais cela l'était plus encore lorsque les prêtres étaient des fonctionnaires de cour ou des fonctionnaires patrimoniaux placés sous l'autorité des souverains ou des seigneurs fonciers, comme les purohita en Inde ou les évêques de cour byzantins à l'époque de Constantin, ou lorsqu'ils étaient eux-mêmes des seigneurs féodaux dotés de fiefs séculiers, comme au Moyen Âge, ou des lignées nobles de prêtres exerçant un pouvoir temporel. Les chanteurs sacrés,*

*dont les productions entrèrent presque partout dans la composition des textes sacrés, chinois et indiens aussi bien que juifs, font l'éloge de la mort héroïque. Dans les textes sacrés brahmaniques, le kshatriya doit connaître une mort de ce genre, qui est une obligation idéale de sa caste à l'âge où il « voit le fils de son fils », tout comme le brahmane doit alors se retirer pour aller méditer dans la forêt. Enfin, même si la religiosité magique ne peut concevoir l'idée d'une « guerre de religion », la victoire politique et, surtout, la vengeance sur les ennemis sont néanmoins pour elle, comme pour l'ancienne religion de Jahwé, le vrai salaire de Dieu.*

*Cependant, plus le corps des prêtres tente de s'organiser de manière autonome par rapport au pouvoir politique, et plus son éthique devient rationnelle, plus la position qui était la sienne à l'origine se transforme. La contradiction entre la fraternité prêchée pour les coreligionnaires et l'idéalisation de*

*la guerre contre ceux qui sont à l'extérieur n'est évidemment pas décisive pour le déclassement des vertus guerrières : il reste toujours possible de distinguer entre guerres « justes » et « injustes » – un produit du pharisianisme, entièrement inconnu, à l'origine, de l'ancienne éthique des guerriers. Un facteur beaucoup plus déterminant est l'émergence de religions communautaires chez des peuples politiquement désarmés et domestiqués par les prêtres, les juifs, par exemple, et le fait que de larges couches de population relativement éloignées de la guerre jouent un rôle de plus en plus important dans l'entretien des prêtres et le maintien de leur position de pouvoir, lorsque celle-ci s'organise de façon autonome. Ces prêtres tendent à prôner les vertus spécifiques de ces couches, la simplicité, l'acceptation patiente de la détresse, l'obéissance humble à l'égard des autorités en place, le pardon amical et indulgent des*

*injustices subies, et ils les prônent d'autant plus exclusivement que celles-ci favorisent justement la soumission aux décrets du Dieu éthique et aux leurs. Toutes ces vertus, en un sens, sont de surcroît complémentaires de la vertu religieuse fondamentale des puissants, à savoir la charité magnanime ; c'est en tant que telles qu'elles sont requises et souhaitées, chez ceux qui bénéficient de leur soutien, par les promoteurs mêmes de l'assistance patriarcale. Des circonstances politiques contribuent au fait que plus une religiosité devient une religiosité « communautaire », plus l'éthique des dominés fait l'objet d'une idéalisation religieuse. La prophétie juive, fondée sur une connaissance réaliste de la situation de politique extérieure, prêchait l'acceptation de la domination exercée par les grandes puissances comme un destin voulu par Dieu. La domestication des masses qu'avaient mission d'assurer les prêtres reconnus par les*

*puissances étrangères (les Perses furent les premiers à la requérir de manière systématique), mais aussi, en fin de compte, par les détenteurs du pouvoir dans le pays lui-même, conjuguée à la spécificité de leur activité personnelle non guerrière et à l'expérience des effets toujours spécialement intenses que les motifs religieux produisent sur les femmes, ainsi qu'à la popularisation croissante de la religion, multiplia les motifs de valorisation des vertus essentiellement féminines des dominés : celles-ci furent identifiées aux vertus spécifiquement religieuses. []*

*Cependant, cette « révolte des esclaves » organisée par les prêtres, qui emprunte la voie de la morale, n'est pas le seul facteur allant dans ce sens : le même phénomène se reproduit, en vertu de ses lois propres, chaque fois que des individus se détachent de la tradition et développent une quête de salut personnelle, ascétique et surtout*

*mystique. Certaines situations extérieures typiques renforcent ce processus. Lorsque de petites entités politiques particularistes et éphémères se succèdent sans raison apparente et que cette instabilité contraste avec l'universalisme de la religiosité et avec le caractère relativement unifié de la culture sociale (comme en Inde), ou encore, à l'inverse, lorsque la pacification universelle des grands empires tend à entraîner l'élimination de toutes les luttes de pouvoir, et plus particulièrement la bureaucratisation du pouvoir politique (comme dans l'empire romain), tous ces facteurs sapent l'intérêt pour les questions politiques et sociales, ancré dans les luttes guerrières pour la puissance et dans les luttes sociales entre les Stände, et favorisent très largement un refus antipolitique du monde et le développement d'une éthique religieuse de la fraternité et du rejet du pouvoir. Ce ne sont pas des intérêts de « politique sociale », moins*

*encore des instincts « prolétaires », mais, justement, l'élimination complète des intérêts de ce type qui confortent la puissance de la religion chrétienne apolitique de l'amour, ainsi que le rôle croissant joué par toutes les doctrines de la délivrance et les religiosités communautaires à partir du premier et du deuxième siècle de l'empire. Les porteurs de ces religiosités de la délivrance, spécifiquement antipolitiques, ne furent pas seulement et souvent même pas majoritairement les couches dominées, dans le moralisme de leur révolte d'esclaves, mais surtout les couches cultivées qui se désintéressaient de la politique parce qu'elles étaient privées d'influence dans ce domaine ou qu'il leur inspirait du dégoût.*

*L'expérience tout à fait universelle que, d'elle-même, la violence produit sans cesse la violence, que, en tous lieux, les intérêts de domination sociale ou économique se retrouvent dans les plus idéalistes des*

*mouvements réformistes, et surtout révolutionnaires, que le recours à la violence pour combattre l'injustice n'a pas pour résultat, en fin de compte, d'assurer la victoire d'une forme supérieure de droit, mais celle du pouvoir le plus fort ou du calcul le plus rusé, est un constat que n'ont pas manqué de faire, en tout cas, ceux qui appartiennent à la couche sociale dont les intérêts ne sont pas ceux des intellectuels, et qui ne cesse de nourrir l'exigence la plus radicale de l'éthique de la fraternité, commune au bouddhisme et aux prédications de Jésus : ne pas répondre au mal par le mal et par la violence. Cette expérience est cependant également partagée, en particulier, par les religiosités mystiques, parce que la quête mystique du salut, qui minimise la valeur de l'action et considère que la seule façon de confirmer son salut est de vivre incognito dans le monde, requiert cette attitude d'humilité et d'abnégation, et ne peut que la*

*produire, d'un point de vue strictement psychologique, étant donné qu'elle s'accompagne, spécifiquement, d'un sentiment d'amour acosmique et dépourvu d'objet. Tout intellectualisme pur recèle cependant en lui la possibilité de revêtir une telle tournure mystique. L'ascèse intramondaine, quant à elle, peut pactiser avec l'ordre des pouvoirs politiques existants, qu'elle respecte parce qu'elle voit en eux des moyens de transformer le monde dans un sens éthique et rationnel, et de dompter le péché. Dans ce domaine, cependant, la collaboration main dans la main n'est pas aussi facile, et de loin, que la collaboration avec les intérêts de profit économique. En effet, elle requiert, à un degré infiniment plus élevé que le profit économique privé, des qualités humaines médiocres, le compromis, la ruse et le recours à d'autres moyens et surtout à des individus très contestables d'un point de vue éthique, et, enfin, une activité*

*proprement politique vouée à la relativisation de toutes les fins, et à l'abandon des exigences morales rigoristes. Ce fait saute tellement aux yeux que, sous le règne fameux des Maccabées, une fois dissipée l'ivresse première de la guerre de libération, un parti se constitua, précisément parmi les juifs les plus pieux, qui affirma préférer la domination étrangère à la royauté nationale, de la même façon que beaucoup de courants puritains considéraient que seules les Églises « sous la croix », autrement dit celles qui étaient soumises à la domination des impies, étaient en tant que telles d'une religiosité authentique et éprouvée. Dans les deux cas, l'idée était que l'authenticité ne pouvait être confirmée que dans le martyre. Une autre conception fondamentale jouait un rôle décisif : le refus de croire que les vertus religieuses authentiques, aussi bien l'éthique rationnelle sans compromis que, d'un autre côté, la fraternité acosmique, puissent*

*trouver une place au sein de l'appareil de pouvoir politique. Ce fut là l'une des sources de l'affinité entre l'ascèse intramondaine et la tendance à minimiser l'importance de l'action de l'État (le « manchestérisme »).*

*Le conflit qui oppose, d'une part, l'éthique ascétique et la disposition mystique à la fraternité, et, d'autre part, l'appareil de pouvoir qui est au fondement de toutes les formations politiques, a produit les formes les plus diverses de tensions et de règlements de ces tensions. Celle qui se manifeste entre la religion et la politique est évidemment d'autant moins forte que la religion est une forme de croyance aux esprits, ou tout simplement de magie, comme c'est le cas du confucianisme, et que l'éthique se réduit à une adaptation habile de l'homme cultivé au monde. D'un autre côté, il n'existe pas davantage de conflit de ce type lorsqu'une religiosité définit comme un devoir le fait d'assurer par la violence la propagande de la*

*vraie prophétie, ce qui fut le cas de l'islam ancien, mais renonce dans le même temps à l'universalisme des conversions. L'islam se fixa pour objectif l'assujettissement et la soumission des impies à un ordre dominant voué au combat de la foi ; mais cette mission fondamentale n'impliquait pas le projet de les faire accéder à la délivrance. Dans ce cas, de fait, on n'a justement pas affaire à une religion universaliste de la délivrance. Dieu veut précisément que les impies soient soumis à la violence des croyants, et ne soient que tolérés par eux : dans ce cas, la violence en tant que telle n'est pas un problème. L'ascèse intramondaine présente une certaine affinité avec ce modèle lorsqu'elle affirme, à l'exemple du calvinisme radical, que la domination exercée par les virtuoses religieux membres de l'Église « pure » sur le monde pécheur, afin de le dompter, est voulue par Dieu ; ce fut là, notamment, le fondement de la théocratie de la Nouvelle-*

*Angleterre, sinon explicitement, du moins en pratique, avec, bien entendu, toutes sortes de compromis. On ne rencontre pas non plus de conflit, comme c'est le cas dans les doctrines intellectualistes indiennes de la délivrance (bouddhisme, jaïnisme), lorsque toute relation avec le monde et avec l'action dans le monde est rompue, et que la violence personnelle, tout comme la résistance à la violence, sont absolument proscrites, et de surcroît sans objet. De fait, lorsqu'on a affaire à la religiosité paria d'un groupe privé de tout accès à l'égalité des droits politiques, mais qui promet le rétablissement du juste rang de la caste, voulu par Dieu, seuls quelques conflits de détail opposent ses commandements religieux particuliers et les exigences concrètes de l'État : ce fut le cas du judaïsme, qui ne rejeta jamais l'État ni le pouvoir, bien au contraire, puisqu'il attendit le Messie, c'est-à-dire son propre souverain*

*politique, au moins jusqu'à la destruction du Temple ordonnée par Hadrien.*

*Lorsqu'une religiosité communautaire rejette toute violence comme antidivine, et veut réellement interdire à ses membres tout exercice de la violence, sans pour autant en tirer comme conséquence une fuite du monde absolue, ni renoncer à demeurer d'une façon ou d'une autre dans le monde, le conflit peut conduire au martyre ou à l'acceptation passive et antipolitique d'un pouvoir violent. L'anarchisme religieux n'a existé, l'histoire l'enseigne, que comme un phénomène ponctuel, parce que l'intensité de la croyance qui en est la condition est un charisme personnel. Il a existé des formations politiques qui ne reposaient pas sur une base proprement anarchiste, mais fondamentalement pacifiste. La plus importante fut la communauté des quakers, en Pennsylvanie, qui parvint effectivement, pendant deux générations, à subsister et à*

*prospérer sans faire violence aux Indiens, à la différence de toutes les colonies voisines. Jusqu'à ce que les conflits armés des grandes puissances coloniales fassent du pacifisme une fiction et que, pour finir, la guerre d'Indépendance américaine, menée au nom des principes fondamentaux du quakerisme – mais sans les quakers orthodoxes, en raison du principe de non-résistance – jette profondément le discrédit sur ce principe, y compris au sein du mouvement. En Pennsylvanie, la tolérance manifestée à l'égard de ceux qui ne partageaient pas leurs convictions conduisit les quakers eux-mêmes, dans un premier temps, à mettre en place une géométrie des circonscriptions : ils virent en elle une contrainte toujours plus pénible et renoncèrent pour finir à collaborer avec le gouvernement. []*

*Étant donné que le rejet de la violence a pour conséquence une docilité absolue, l'apolitisme fondamentalement passif que*

*conservent, typiquement, aux quatre coins de la terre, les mennonites proprement dits et la plupart des communautés baptistes, ainsi que de nombreuses sectes, russes surtout, pour des motifs divers, n'entraîne de conflits aigus que dans les cas où le service militaire personnel est obligatoire. Face à la guerre, l'attitude des sectes religieuses qui ne sont pas absolument apolitiques est variable : dans certains cas, l'essentiel est de protéger la liberté de croyance contre les attaques du pouvoir politique ; dans d'autres, il s'agit de mener des guerres purement politiques. Pour ces deux formes de violences guerrières, deux maximes extrêmes sont représentées. D'un côté, l'acceptation purement passive du pouvoir étranger et la réticence à l'égard de toute participation personnelle aux violences, avec pour conséquence, éventuellement, le martyre personnel. Cette position n'est pas seulement celle de l'apolitisme mystique absolument*

*indifférent au monde et des formes fondamentalement pacifistes d'ascèse intramondaine ; la religiosité de la pure foi personnelle se prête souvent, elle aussi, au viol religieux qui peut en être la conséquence, puisqu'elle ne connaît ni ordre extérieur rationnel voulu par Dieu, ni maîtrise rationnelle du monde voulue par Dieu. Luther rejette les guerres de foi, mais aussi, par définition, la révolution de la foi. []*

*D'un autre côté, on trouve l'apologie de la résistance par la force, au moins contre le viol de la foi. Le courant le plus favorable à la révolution de la foi est le rationalisme ascétique intramondain, qui croit à l'existence d'ordres du monde sacrés et voulus par Dieu. Au sein du christianisme, le calvinisme, notamment, définit comme un devoir le recours à la force pour défendre la foi contre les tyrans (même si, conformément au caractère institutionnel de son Église, Calvin est personnellement d'avis que cette*

*option ne doit être choisie que sur convocation des instances – de Stand – compétentes). Les religions qui pratiquent la lutte de propagande et leurs dérivés, comme les sectes mahdistes et d'autres sectes islamiques, ou encore la secte hindoue des sikhs, soumise à l'influence islamique, éclectique et même pacifiste à l'origine, connaissent évidemment aussi l'obligation de faire la révolution de la foi. []*

*Par rapport à la guerre purement politique, indifférente à la religion, les représentants de ces deux points de vue opposés adoptent, dans certains cas, des positions exactement inverses en pratique. Les formes de religiosité qui formulent des exigences de rationalité éthique à l'encontre du cosmos politique adoptent nécessairement, au sujet des guerres purement politiques, un point de vue nettement plus négatif que celles qui acceptent les ordres du monde comme un donné et les considèrent comme*

*relativement indifférents. L'armée de Cromwell, invaincue, déposa une pétition au Parlement pour réclamer l'abolition du recrutement forcé, parce que le chrétien n'avait le droit de prendre part qu'à des guerres que sa propre conscience lui désignait comme justes. L'armée de mercenaires, de ce point de vue, est regardée comme une institution relativement morale : c'est le mercenaire qui doit examiner, devant Dieu et devant sa propre conscience, s'il veut s'engager dans ce métier. La violence d'État, quant à elle, n'est morale que dans la mesure où elle dompte le péché pour la gloire de Dieu et s'oppose à l'injustice divine, autrement dit lorsqu'elle est utilisée à des fins religieuses. Pour Luther, en revanche, qui rejette absolument la guerre de foi, la révolution de la foi et la résistance active, toute la responsabilité incombe, dans le cas des guerres politiques, aux autorités temporelles, dont la sphère n'est en aucun cas*

*affectée par les postulats rationnels de la religion, et ce sont elles qui décident de la légitimité d'une guerre ; le sujet ne grève pas sa conscience en leur obéissant activement, dans ce domaine comme dans tous ceux qui ne détruisent pas sa relation à Dieu.*

### *11.6. Positions variables du christianisme à l'égard de l'État*

*La position du christianisme ancien et médiéval au sujet de l'État dans son ensemble a cependant varié, ou, plus exactement, elle a oscillé entre différents points de vue, dans sa tendance générale :*

*1) Condamnation sans appel de l'empire romain existant, que tout un chacun, à la fin de l'Antiquité, y compris le chrétien, pensait appelé à durer jusqu'à la fin du monde, et qui était alors identifié au règne de l'Antéchrist ;*

*2) Indifférence totale envers l'État et, par suite, acceptation passive du pouvoir (toujours injuste et appelé à le demeurer à jamais) et, corrélativement, soumission active à toutes les contraintes nécessaires qui ne mettent pas directement en péril le salut religieux, en particulier le versement des impôts ; « Rendre à César ce qui est à César » ne signifie pas une reconnaissance positive, comme le voudraient les harmonisateurs modernes, mais, justement, l'indifférence absolue à l'égard des affaires du ce monde*[19].

*3) Choix de se tenir à l'écart de la communauté politique concrète, parce que et pour autant que la participation à cette communauté entraînerait nécessairement le péché (culte de l'empereur) ; mais reconnaissance positive de l'autorité, y compris de l'autorité impie, comme voulue par Dieu dans tous les cas, même si elle est en elle-même pécheresse : comme tous les ordres du monde, il s'agit alors d'un péché que Dieu*

*a prescrit comme une pénitence, et qui est la conséquence de la chute d'Adam. Le chrétien doit prendre sur lui ce châtiment, avec obéissance.*

*4) Valorisation positive de l'autorité, y compris de l'autorité impie : dans l'état de péché, elle est un instrument indispensable pour dompter les fautes que le païen même, privé de lumières religieuses, sait être condamnables, parce qu'une connaissance naturelle, donnée par Dieu, lui enseigne qu'elles le sont.*

*Parmi les points de vue énumérés ici, les deux premiers se rattachent spécifiquement aux périodes d'attente eschatologique, mais il arrive fréquemment qu'on les rencontre encore par la suite, dans certaines occasions. Quant au dernier point de vue que nous avons mentionné, le christianisme de l'Antiquité ne l'a fondamentalement jamais dépassé, même après avoir été reconnu comme religion d'État. La grande*

*transformation dans les relations avec l'État ne s'accomplit, en réalité, qu'avec l'Église médiévale, comme l'ont brillamment montré les recherches de Troeltsch[20]. Cependant, le problème que le christianisme eut alors à affronter ne le concerne pas de façon exclusive ; on peut seulement dire que, pour des raisons à la fois internes à la religion et extérieures à la religion, lui seul développa cette problématique de façon aussi conséquente. Il s'agit de la position de ce qu'on appelle le « droit naturel » vis-à-vis de la révélation religieuse, d'une part, et, d'autre part, vis-à-vis des formations politiques positives et de leur genèse. Nous aurons à revenir brièvement sur ce point dans notre exposé relatif aux formes de communauté religieuse, et dans celui qui portera sur les formes de domination. Sur le fond, nous nous contenterons d'observer ici, au sujet de la solution apportée au problème de l'éthique individuelle, que le schéma général*

*dont une religion s'inspire généralement, quand elle devient l'éthique dominante et privilégiée d'un groupement politique, et surtout quand elle est une religiosité de la grâce d'institution, pour résoudre les tensions entre l'éthique religieuse et les exigences non-éthiques et anti-éthiques de la vie, qui s'expriment dans l'ordre de pouvoir politique et économique du monde, est celui d'une relativisation et d'une différenciation de l'éthique qui prend la forme d'une opposition entre l'éthique « organique » et l'éthique ascétique du métier. []*

### *11.7. L'éthique « organique » du métier*

*La religion peut alors reprendre à son compte une représentation déjà à l'œuvre, à bien des égards, dans les croyances animistes relatives aux âmes et à l'au-delà, celle d'une inégalité naturelle des hommes, purement naturelle indépendamment de toutes*

*les conséquences du péché, qui conditionne des différences de Stand dans les destins connus ici-bas et dans l'au-delà – c'est le cas, par exemple, chez Thomas d'Aquin, Troeltsch le remarque à juste titre : celui-ci s'oppose à la doctrine stoïcienne du christianisme antique, et à sa représentation d'un âge d'or et d'un état primitif de félicité des hommes universellement égaux dans l'anarchie. []*

*Dans le même temps, cependant, la religion déduit les rapports de force de la vie d'un présupposé métaphysique. Que ce soit en raison du péché originel, de la causalité individuelle du karman ou de la corruption du monde qui est la conséquence du dualisme, les hommes sont condamnés à supporter la violence, la peine, la souffrance et l'absence d'amour, mais aussi et surtout les différences de Stand et de classe. De façon providentielle, les métiers ou les castes sont ainsi faits qu'incombe à chacun d'entre eux*

*une mission spécifique, indispensable, voulue par Dieu ou prescrite par l'ordre impersonnel du monde, et que, par suite, tous ne connaissent pas les mêmes exigences éthiques. Ils sont comparables aux différentes parties d'un organisme. Les rapports de pouvoir entre les hommes qui en sont la conséquence sont des relations d'autorité voulues par Dieu, et il est contraire à sa volonté de se révolter contre cette situation ou de formuler des exigences de vie différentes de celles qui correspondent à l'ordre de rang des Stände : c'est là une marque d'orgueil de la créature, qui heurte la tradition sacrée. Au sein de cet ordre organique, la mission spécifique des virtuoses de la religiosité, que celle-ci soit ascétique ou contemplative, est de constituer le thésaurus des bonnes œuvres en excès dans lequel sera puisée la grâce d'institution ; telle est leur fonction particulière, tout comme les princes, les guerriers, les juges, les artisans*

*et les paysans ont la leur. En se soumettant à la vérité révélée et en possédant la juste disposition de l'amour, l'individu peut accéder, précisément au sein des ordres du monde, au bonheur dans l'ici-bas et à une récompense dans l'au-delà. []*

*Cette conception « organique » et l'ensemble de cette problématique sont beaucoup plus éloignés de l'islam : dans la mesure où il renonce à l'universalisme, celui-ci conçoit la hiérarchie idéale des Stände dans le monde comme une hiérarchie entre croyants et incroyants. Les premiers dominent les seconds ; ils leur assurent un soutien, mais laissent pour le reste les peuples parias entièrement livrés à eux-mêmes dans le mode de régulation de leurs conditions de vie, tout à fait indifférentes d'un point de vue religieux. Dans ce cas, il existe bien un conflit opposant la quête mystique de salut et la religiosité ascétique des virtuoses à l'orthodoxie de l'institution, ainsi que le*

*droit profane au droit sacré, comme chaque fois que sont établies des normes positives du droit sacré ; l'orthodoxie du régime théocratique porte également à controverse ; mais le problème de la relation entre l'éthique religieuse et l'ordre du monde n'est tout simplement pas posé, alors que, d'un point de vue religieux, il s'agit là du problème fondamental du droit naturel. []*

*Les traités juridiques indiens, en revanche, fondent le traditionalisme organique de leur éthique du métier sur un schéma analogue à la doctrine catholique médiévale, quoique plus conséquent, et surtout plus conséquent que la doctrine luthérienne extrêmement indigente du status ecclesiasticus, politicus et oeconomicus*[21]*. De fait, l'ordre des Stände, en Inde, nous l'avons vu, est justement associé, en tant qu'éthique de caste, à une doctrine spécifique de la délivrance, qui postule l'éventualité d'une ascension toujours plus élevée dans une vie future*

*sur la terre, à condition que l'individu accomplisse les obligations de sa propre caste, si méprisée soit-elle socialement. Par là, cette éthique produit des effets radicalement favorables à l'acceptation de l'ordre terrestre, surtout dans les castes les plus basses : ce sont aussi celles qui ont le plus à gagner à la transmigration des âmes. []*

*La propension du christianisme médiéval à transposer dans une vie « éternelle » les différences de Stand connues dans la brève période de la vie terrestre, et à les perpétuer ainsi dans l'au-delà – ainsi que l'explique Béatrice au Paradis, par exemple – apparaît comme absurde du point de vue de la théodicée indienne : de fait, le strict traditionalisme de l'éthique organique du métier se trouve ainsi précisément dépouillé de toutes les espérances d'avenir illimitées auquel est attaché l'hindou pieux qui croit à la transmigration des âmes et, simultanément, à la possibilité de mener des*

*existences terrestres toujours plus élevées. Par suite, y compris d'un point de vue purement religieux, la doctrine chrétienne médiévale tend à fournir à la hiérarchie traditionnelle des métiers un appui beaucoup moins solide que les promesses toutes différentes de la doctrine de la transmigration des âmes, qui donnent à la caste un ancrage inébranlable. []*

*De surcroît, cependant, l'éthique traditionaliste du métier, aussi bien médiévale que luthérienne, se fonde sur un présupposé général de moins en moins assuré, qu'elle partage avec l'éthique confucéenne : le caractère purement personnaliste des rapports de force, aussi bien économiques que politiques. La justice et, surtout, l'administration sont un cosmos dans lequel s'autodéploient des relations de soumission personnelles, régies par l'arbitraire et la grâce, la colère et l'amour, mais surtout par la piété mutuelle entretenue par le dominant et*

*par celui qui lui est soumis, comme dans une famille. Un caractère de rapports de force, donc, auquel on peut rattacher des postulats éthiques comme il est possible d'en associer à toute autre relation purement personnelle. Cependant, ce n'est pas seulement l'« esclavage sans maîtres » (Adolph Wagner[22]) du prolétariat moderne, mais surtout le cosmos de l'institution étatique rationnelle, le « coquin d'État » honni des romantiques, qui ne possèdent absolument plus ce caractère, comme nous aurons à le montrer ailleurs. []*

*Du point de vue de l'ordre des Stände personnaliste, il va de soi qu'on adopte des comportements différents en fonction du prestige de la personne ; et ce n'est qu'au sens où cette proposition va de soi qu'elle peut à l'occasion poser problème, y compris chez Thomas d'Aquin. C'est « sans considération de la personne », « sine ira et studio[23] », sans haine et, par conséquent, sans*

*amour, sans connaître l'arbitraire ni, par conséquent, la grâce, que l'homo politicus d'aujourd'hui, tout comme l'homo œconomicus, remplit son devoir comme une obligation professionnelle factuelle et non en vertu d'une relation personnelle concrète, surtout lorsqu'il s'en acquitte avec le degré de conformité idéal aux règles rationnelles de l'ordre moderne du pouvoir. Ce n'est pas pour assouvir une colère ni un besoin de vengeance personnels, mais sans aucune implication individuelle et conformément à des normes et des finalités abstraites que la justice moderne fait passer le criminel de vie à trépas, simplement en vertu de la logique rationnelle immanente qui lui est propre, un peu comme la rétribution impersonnelle du karman s'oppose à la soif de vengeance sauvage de Jahwé. La violence politique intérieure se réifie toujours davantage dans un « ordre de l'État de droit » – qui, d'un point de vue religieux, n'est que la forme la*

*plus efficace de mime de la brutalité. Toute la politique s'oriente cependant dans le sens de la raison d'État abstraite, du pragmatisme et d'une finalité qui est à elle-même sa propre fin – et qui, d'un point de vue religieux, apparaît inévitablement comme totalement dépourvue de sens –, le maintien du partage des pouvoirs extérieurs et intérieurs. Ce n'est que par là que la politique acquiert un visage et un pathos spécifiques, proprement rationnels, que Napoléon résuma un jour dans une formule brillante, sur le mode de la fable[24] ; elle ne peut alors apparaître que comme fondamentalement étrangère à toute éthique de la fraternité, à l'instar des ordres économiques rationnels.*

*Nous ne décrirons pas davantage en détail ici les formes d'adaptation à cette situation qui sont celles de l'éthique actuelle des Églises. Pour l'essentiel, elles reviennent à s'en accommoder au cas par cas et, notamment en ce qui concerne l'Église catholique,*

*à préserver les intérêts de pouvoir personnels des prêtres, réifiés eux aussi de plus en plus dans une « raison d'Église », en ayant recours aux mêmes instruments, tout aussi modernes, que les aspirations au pouvoir temporel. Seule l'éthique du métier de l'ascèse intramondaine est vraiment adéquate, dans son contenu, à la réification de la domination par la violence – avec les réserves éthiques rationnelles qui sont les siennes, et dans lesquelles cette problématique trouve son expression. Parmi les conséquences factuelles de la rationalisation de la violence, qui ont coutume de se manifester, à des degrés divers et sous des formes variables, partout où s'est opéré le passage de la violence des dispositions personnalistes, héroïques et sociales, à l'idée d'un « État » national, on rencontre la fuite forcenée dans l'irrationalité de l'émotion apolitique. Soit dans la mystique et l'éthique acosmique de la « bonté » absolue, soit dans l'irrationalité*

*de la sphère des émotions extra-religieuses, en particulier l'érotisme. Des tensions spécifiques opposent également les religions de la délivrance avec les puissances de cette dernière sphère. Surtout avec la plus violente d'entre elles, l'amour sexuel, qui, à côté des « vrais » intérêts, les intérêts économiques et les intérêts au pouvoir et au prestige social, représente la composante de fond la plus universelle qui intervient dans le déroulement effectif de l'action des hommes dans une communauté.*

### *11.8. Religiosité et sexualité*

*Conscientes ou inconscientes, directes ou indirectes, les relations entre la religiosité et la sexualité sont extraordinairement intimes. Parce qu'ils ne présentent pas d'intérêt de notre point de vue, nous laisserons de côté, ici, les innombrables contextes de représentations et les symboliques*

*magiques et animistes dans lesquelles on peut relever des liens de ce type, et nous nous en tiendrons à un très petit nombre de caractéristiques sociologiquement pertinentes. D'abord, l'ivresse sexuelle est, typiquement, une composante de l'action communautaire religieuse primitive des laïcs : l'orgie. Elle conserve cette fonction y compris dans des formes de religiosité relativement systématisées, parfois de façon tout à fait directe et voulue. Ainsi, dans la religiosité indienne de la Sakti, où elle joue presque le même rôle que dans les anciens cultes du phallus et dans les rites consacrés aux divinités fonctionnelles très différentes qui régissent la reproduction (des hommes, des bêtes, des céréales). Dans d'autres cas, plus fréquents, l'orgie est essentiellement une conséquence non voulue de l'extase produite par d'autres moyens orgiaques, la danse notamment. C'est encore le cas, pour ce qui est des sectes modernes, dans les orgies de*

*danse des chlystes[25] – qui, nous l'avons vu[26], sont à l'origine de la constitution de la secte des skopzis, qui a cherché, justement, à éliminer cette conséquence anti-ascétique. Certaines institutions comme la prostitution de temple, notamment, qui ont souvent donné lieu à des malentendus, se rattachent à des cultes orgiaques[27]. Dans sa fonction pratique, cette prostitution a très souvent joué, par la suite, un rôle équivalent à celui des bordels pour les marchands en voyage, qui bénéficient d'une protection sacrée, et qui sont encore partout restés aujourd'hui, pour l'essentiel, la clientèle typique des maisons closes. Il est tout simplement insensé de rapporter ces formes d'orgies sexuelles extraquotidiennes à une « promiscuité » de lignée ou de tribu endogène, qui serait prétendûment la véritable institution du quotidien dans les sociétés primitives[28].*

*L'orgie d'ivresse sexuelle, nous l'avons vu, peut être sublimée, explicitement ou*

*implicitement, dans l'amour érotique de Dieu ou du sauveur. Cette forme d'orgie, ainsi que des représentations magiques d'un autre type, ou encore la prostitution de temple, peuvent cependant aussi donner naissance à d'autres usages religieusement méritoires du don sexuel de soi, qui ne nous intéressent pas ici. D'un autre côté, cependant, il ne fait aucun doute qu'une part considérable des formes de religiosité anti-érotiques, mystiques et ascétiques, satisfont par substitution des besoins physiologiques conditionnés par la sexualité. Au demeurant, ce qui nous importe ici dans l'hostilité de la religion à l'égard de la sexualité, ce ne sont pas les facteurs neurologiques, qui font aujourd'hui encore débat sur des points décisifs*[29]*, mais, étant donné les objectifs qui sont les nôtres, les facteurs de « sens ». En effet, le « sens » qui est projeté dans l'attitude hostile à la sexualité peut avoir, toutes conditions neurologiques étant égales par*

*ailleurs, des conséquences pratiques tout à fait différentes sur les attitudes, qui, au demeurant, ne nous concernent là encore qu'en partie. Leur forme la plus limitée, la chasteté strictement cultuelle comme condition de la distribution des sacrements, autrement dit l'abstinence temporaire de ceux qui remplissent la fonction de prêtres ou encore des participants au culte, se rattache certainement à de multiples égards à des normes de tabou auxquelles la sphère sexuelle se trouve soumise pour des motifs de magie et de deisidaimonia, qui ne nous intéressent pas ici dans le détail. []*

*L'ascèse de chasteté charismatique des prêtres et des virtuoses religieux, en revanche, autrement dit l'abstinence permanente, s'inspire certainement de l'idée spécifique que la chasteté, pratique on ne peut plus extraquotidienne, est pour une part le symptôme de qualités charismatiques, et, d'autre part, la source de qualités extatiques*

*qui peuvent quant à elles être utilisées comme des instruments de contrainte magique du Dieu. Plus tard, dans le christianisme occidental, en particulier, l'enjeu décisif du célibat des prêtres est pour l'essentiel, d'une part, la nécessité que les performances éthiques des porteurs de charges cléricales ne restent pas inférieures à celles des virtuoses ascétiques (les moines), et, d'autre part, l'intérêt de la hiérarchie à éviter que les prébendes deviennent, de fait, héréditaires. []*

*Au stade de la religiosité éthique se développent, à la place des différentes sortes de motifs magiques, deux autres significations typiques de l'hostilité à la sexualité. D'une part, l'abstinence sexuelle passe pour un instrument central et indispensable de la quête mystique du salut, par la coupure contemplative avec le monde, dont cet instinct puissant entre tous, qui rattache à la sphère de la créature, représente justement la*

*tentation la plus intense : c'est le point de vue de la fuite du monde mystique. D'autre part est formulée l'hypothèse ascétique selon laquelle la vigilance ascétique rationnelle, la maîtrise et la conduite méthodique de la vie ne sont jamais autant mises en danger que par l'irrationalité spécifique de cet acte, le seul à ne pouvoir en aucun cas trouver forme rationnelle, du moins dans sa conclusion. Souvent, bien entendu, ces deux motifs se conjuguent. []*

*Toutes les prophéties proprement dites, sans exception, ainsi que les systématisations non prophétiques des prêtres invoquent de tels motifs lorsqu'elles abordent la question des relations sexuelles, et elles leur attribuent toutes le même sens : d'abord, l'élimination de l'orgie sexuelle (la « luxure », pour les prêtres juifs) – ce qui correspond à la position générale adoptée en particulier par les prophéties à l'égard de l'orgie –, mais aussi l'élimination des libres*

*relations sexuelles au profit d'une « union » réglementée et assortie d'une légitimation sacrée. Cela vaut même pour un prophète comme Mahomet, qui, aussi bien à titre personnel que dans le type de promesses d'au-delà qu'il adresse aux guerriers de la foi, accorde une place importante au plaisir sexuel (il prévoit, on le sait, une sourate pour se dispenser personnellement de respecter le plafond maximal de femmes autorisé). Les formes jusque-là légales d'amour hors mariage et la prostitution sont proscrites par l'islam orthodoxe, et le succès de cet interdit est écrasant ; il ne se rencontre à ce jour à peu près nulle part ailleurs. Pour l'ascèse extramondaine chrétienne et indienne, la position de refus de la sexualité va de soi. Les prophéties mystiques indiennes prônant la fuite du monde contemplative absolue rejettent naturellement toute relation sexuelle, et font de ce rejet la condition de la pleine délivrance. Cependant, l'érotisme irrégulier*

*apparaît également, du point de vue de l'éthique confucéenne de l'adaptation absolue au monde, comme une irrationalité et une valeur négative, parce qu'il perturbe la contenance intérieure du gentleman et parce que la femme est un être irrationnel, difficile à régenter. Le décalogue mosaïque, tout comme les droits sacrés hindous et les éthiques laïques relativistes des prophéties monastiques indiennes, condamnent l'adultère ; la prophétie de Jésus, en exigeant la monogamie absolue et indissoluble, surpasse toutes les autres dans sa définition limitative de la sexualité admissible et légitime ; l'adultère et la luxure, dans les tout premiers temps du christianisme, sont presque considérés comme l'unique péché mortel absolu, et l'« univira[30] » apparaît comme une spécificité des communautés chrétiennes dans l'Antiquité méditerranéenne, certes éduquée à la monogamie*

*par les Grecs et les Romains, mais admettant le droit de divorce. []*

*La position personnelle adoptée par les prophètes à l'égard de la femme, et la position de celle-ci dans les communautés, est évidemment très variable, selon le caractère de chaque prophétie, en particulier la part d'émotionalité spécifiquement féminine que chacune recèle. Ce n'est pas parce que le prophète (y compris le Bouddha) aime avoir à ses pieds des femmes d'esprit et les utiliser comme propagandistes (comme Pythagore) qu'il se préoccupe de la position qui revient à leur sexe. La femme individuelle est alors « sacrée », et le genre féminin est un creuset de péché. Au demeurant, presque toutes les propagandes orgiaques et mystagogiques, y compris celles de Dionysos, ont favorisé au moins pour un temps une relative « émancipation » des femmes, lorsqu'elle n'était pas bloquée par d'autres tendances religieuses et par le rejet de la prophétie féminine*

*hystérique, comme ce fut le cas chez les disciples du Bouddha et, déjà chez saint Paul, dans le christianisme, ou encore par la peur que les femmes inspiraient aux moines : celle-ci atteignit ses formes les plus extrêmes chez les neurasthéniques sexuels, par exemple chez Alphonse de Liguori. L'importance des femmes est surtout très forte dans les cultes pneumatiques (hystériques ou sacramentels) et, par exemple, dans les cultes de beaucoup de sectes chinoises. Lorsqu'elles ne jouent aucun rôle dans la propagande, comme chez Zarathoustra et en Israël, la situation est d'emblée différente. []*

*Pour l'éthique prophétique et l'éthique des prêtres, en parfait accord, sur ce point, avec l'éthique grecque, romaine, et avec toutes les formes d'éthique du monde qui ont abordé la question, l'union légalement réglementée n'est pas une valeur « érotique », mais simplement, conformément à la conception pragmatique des prétendus « peuples*

*primitifs », une institution économique de reproduction et d'élevage d'enfants qui sont une force de travail et des porteurs du culte des morts. Le motif invoqué par le judaïsme ancien pour justifier le fait que le jeune marié soit déchargé des obligations politiques, à savoir la possibilité, pour lui, de profiter de son jeune amour[31], est un phénomène tout à fait isolé. La malédiction que l'Ancien Testament fait peser sur le péché d'Onan (le coïtus interruptus[32]) – reprise, dans le catholicisme, avec la condamnation des unions stérilisées, qui constituent un péché mortel – en témoigne : le judaïsme lui-même ne fait pas de concessions à un érotisme affranchi du sens qui lui est rationnellement attribué, du point de vue de ses conséquences. Il va de soi que la limitation de la vie sexuelle légitime à cet objectif rationnel est un présupposé admis par toute ascèse intramondaine, à commencer par le puritanisme. Du côté de la mystique, d'autre part, les*

*conséquences anomiques et semi-orgiaques que peut dans certains cas entraîner le sentiment d'amour acosmique ne suspendent que temporairement cette évidence. []*

*En définitive, le jugement de valeur porté par l'éthique prophétique, mais aussi par l'éthique rationnelle des prêtres, sur les relations sexuelles (légitimes et normales) en tant que telles, autrement dit le rapport ultime entre le religieux et l'organique, n'est pas univoque. Dans le confucianisme comme dans le judaïsme ancien, des représentations très largement répandues (que l'on retrouve dans l'éthique védique et hindoue), animistes ou d'inspiration animiste, soulignent l'importance d'avoir une descendance et peuvent avoir pour conséquence le commandement direct de procréation ; dans le judaïsme talmudique comme dans l'islam, le même commandement positif de mariage est déjà motivé, au moins pour une part – tout*

*comme l'exclusion des prêtres non mariés des (petites) prébendes cléricales dans les Églises orientales –, par l'idée que l'homme moyen est absolument incapable de dépasser son instinct sexuel, et qu'il faut donc canaliser pour lui cet instinct, en l'associant à une réglementation légitime. Ce point de vue ne se retrouve pas seulement dans les religions contemplatives indiennes de la délivrance et dans leur relativisation de l'éthique des laïcs, qui interdit l'adultère aux upasaka, mais aussi chez Paul, qui tient, pour des raisons mystiques qui n'ont pas à nous intéresser ici, la dignité de l'abstinence absolue pour un charisme purement personnel des virtuoses religieux ; il correspond aussi à la conception qui est à l'œuvre dans l'éthique catholique destinée aux laïcs. Cependant, c'est aussi le point de vue de Luther, qui voit en fin de compte dans la sexualité conjugale un moindre mal et un moyen d'éviter la luxure ; selon lui, la*

*nécessité pour Dieu de « mettre la main devant les yeux[33] » et de ne pas regarder en face ce péché légitime est une conséquence du caractère absolument indépassable de la concupiscence, lié au péché originel – une thèse qui explique pour une part sa position à l'égard du monachisme, semblable à celle de Mahomet, et qui ne correspond dans un premier temps qu'à un rejet relatif. Dans le royaume de Dieu instauré par Jésus, autrement dit dans le royaume terrestre à venir, il n'y aura pas de sexualité, et toute la théorie chrétienne officielle condamne précisément l'aspect intérieur et émotionnel de toute sexualité comme un trait de « concupiscence » et une conséquence du péché originel.*

*À l'encontre de la croyance encore répandue selon laquelle il s'agirait là d'une spécificité du christianisme, il faut mentionner le fait qu'il n'est pas de religiosité de la délivrance proprement dite dont le point de vue*

*soit fondamentalement différent. Cela tient d'abord à la forme de développement que connaît toujours davantage la sphère sexuelle au sein de la vie elle-même, étant donné la rationalisation des conditions de vie. Au stade du paysan, l'acte sexuel est un phénomène quotidien ; chez beaucoup de peuples primitifs, il n'implique ni que soit éprouvé le moindre sentiment de honte à l'égard des voyageurs qui y assistent, ni que soit associé un contenu ressenti d'une façon quelconque comme supraquotidien. L'évolution décisive pour notre problématique réside dans le fait que la sphère sexuelle devient le fondement de sensations spécifiques, qu'elle est sublimée dans un « érotisme », et par là saturée de valeur spécifique et extraquotidienne. Les deux facteurs les plus remarquables qui vont dans ce sens sont, d'une part, les entraves à l'acte sexuel qui sont de plus en plus instaurées par les intérêts économiques de la lignée et par les*

*conventions de Stand. Il est vrai qu'à aucun stade connu de cette évolution, le commerce sexuel n'est libre de toute réglementation sacrée et économique, mais, à l'origine, il est moins soumis aux barrières des conventions, qui s'ajoutent peu à peu aux obstacles économiques et deviennent ensuite une de ses spécificités. De fait, l'influence des barrières de « l'éthique » moderne, en particulier, source prétendue de la prostitution, a presque toujours été mal évaluée. La « prostitution » professionnelle, hétérosexuelle et homosexuelle (dressage des tribades), se rencontre aussi aux stades les plus primitifs de civilisation, dans la mesure où il existe toujours des barrières, sacrées, militaires ou économiques. Seule sa proscription absolue date de la fin du XV^e^ siècle. Cependant, les exigences de la lignée concernant la garantie des enfants de ses filles et les revendications de standing des jeunes mariés ne cessent de croître au fur et à mesure que*

*la civilisation devient plus raffinée. Un autre élément d'évolution intervient dès lors toujours davantage. Il produit un effet beaucoup plus profond, quoique beaucoup moins visible, qui transforme les relations avec l'éthique : c'est que, dans son ensemble, le contenu de l'existence de l'homme, toujours plus rationalisé, sort du circuit organique de la simple vie paysanne.*

### *11.9. L'éthique de la fraternité et l'art*

*De la même façon que la sphère de l'éthique entre en conflit avec la puissance irrationnelle la plus forte de la vie personnelle, elle nourrit également – c'est tout particulièrement le cas dans la religiosité de la fraternité – une profonde tension interne à l'égard de la sphère de l'art. La relation originelle entre l'une et l'autre est, il est vrai, la plus intime qu'on puisse imaginer. Les idoles et les icônes de toute nature, la musique*

*comme instrument d'extase, d'exorcisme ou d'actes cultuels apotropaïques, les chanteurs sacrés, les magiciens, les temples et les églises, qui sont les plus grands édifices artistiques, les paraments et accessoires d'Église de toute nature, pièces maîtresses de l'artisanat d'art, font de la religion une source inépuisable de potentialités de développement artistique. Cependant, plus l'art se constitue comme une sphère dotée de sa logique propre – un produit de l'éducation des laïcs –, plus il s'affirme face aux ordres de rang tout à fait disparates qui deviennent par là ceux des valeurs de l'éthique religieuse. Toute attitude naïve et réceptive en face de l'art commence par accorder de l'importance à son contenu, et celui-ci peut fonder de la communauté. C'est le propre d'une civilisation intellectualiste que de découvrir consciemment ce qui est spécifiquement artistique. Mais alors disparaît ce qui, dans l'art, était fondateur d'une*

*communauté, et ce qui le rendait compatible avec la volonté de délivrance religieuse. Non seulement la délivrance intramondaine que l'art prétend être en mesure d'offrir, simplement en tant qu'art, est condamnée aussi bien par la religiosité éthique que par la mystique véritable, qui la déclarent antidivine et inapte à délivrer de l'irrationalité éthique du monde ; mais surtout, toute ascèse véritable tient l'abandon aux valeurs artistiques en tant que telles pour un écart suspect qui détourne de la systématisation rationnelle de la conduite de vie. []*

*Cette tension s'accroît encore lorsque se développe, par imitation de l'attitude esthétique, une certaine attitude à l'égard des questions éthiques qui est le propre de l'intellectualisme. Le refus d'endosser la responsabilité d'un jugement éthique et la crainte de paraître borné et enfermé dans la tradition, qui sont des produits des époques intellectualistes, poussent à transformer les*

*jugements à visée éthique en jugements d'interprétation esthétique (typiquement, il est question d'un « manque de goût » plutôt que d'une action « répréhensible »). Lorsqu'ils s'appliquent aux relations humaines, ce type de jugements de goût, dans leur caractère subjectiviste et ineffable, qui sont communément, de fait, un produit de l'éducation au culte de l'esthétisme, peuvent très bien être considérés par la religiosité comme une forme spécifique et très radicale d'absence d'amour, conjuguée à de la lâcheté ; ils ne respectent pas la norme éthico-religieuse à laquelle l'individu se soumet lui-même – en la rejetant d'un point de vue éthique, mais en l'éprouvant humainement comme ses semblables, conscient qu'il est de son caractère de créature – et à laquelle il soumet son semblable en jugeant ses actes dans le détail, et dont les conséquences et la légitimité peuvent être discutées, du moins en principe. Quoi qu'il en soit, l'éthique de la*

*fraternité, lorsqu'elle est conséquente, ne peut laisser place à une prise de position esthétique en tant que telle, parce qu'elle est elle-même toujours orientée dans un sens anti-esthétique ; l'inverse est également vrai.*

*La dévalorisation de l'art ainsi conditionnée par la religion va évidemment de pair, pour l'essentiel, avec la dévalorisation des éléments magiques, orgiaques, extatiques et ritualistes de la religiosité, au profit des éléments ascétiques, mystiques et spiritualistes. À quoi s'ajoute le caractère rationnel et lettré de l'éducation des prêtres et des laïcs, qui se retrouve dans toutes les religions du Livre. Mais surtout, deux facteurs, dans la prophétie proprement dite, s'orientent dans une direction anti-esthétique. D'une part, ce qui va toujours de soi pour elle, le rejet de l'orgie et, le plus souvent, de la magie. L'appréhension des juifs devant « les images et les symboles », qui obéissait,*

*à l'origine, à une détermination magique, est réinterprétée par la prophétie dans un sens spiritualiste, à partir de la notion de Dieu absolument supramondain qui est la sienne. Un jour ou l'autre, on voit alors se manifester la tension entre l'orientation religieuse principalement éthique de la religion prophétique et « l'œuvre humaine », qui, du point de vue du prophète, est le fruit d'un acte de fausse délivrance. Cette tension est d'autant plus impossible à résoudre que le Dieu dont la prophétie proclame l'existence est plus nettement supramondain et, en même temps, sacré.*

*D'un autre côté, la religiosité est sans cesse amenée à ressentir le caractère incontestablement « divin » de certaines productions artistiques, et la religion de masse, justement, n'a cessé de prendre directement appui sur des outils « artistiques », parce qu'ils sont à même de produire des effets drastiques ; pour la même raison, elle a*

*toujours eu tendance à faire des concessions aux besoins des masses, qui, partout, vont dans le sens de l'idolâtrie magique. Sans parler du fait qu'il n'est pas rare qu'une religiosité de masse organisée puisse entretenir des liens étroits avec l'art quand ils sont confortés par des intérêts économiques communs : pensons, par exemple, au commerce d'icônes des moines byzantins, qui étaient des opposants au pouvoir impérial césaropapiste. Celui-ci, appuyé sur une armée iconoclaste parce que recrutée dans les provinces frontalières d'un islam alors encore strictement spiritualiste, chercha à priver de moyens d'existence, en supprimant cette source de revenus, l'adversaire dangereux entre tous de ses projets de contrôle de l'Église. []*

*Du point de vue du contenu, aussi hétérogènes qu'elles soient quant à leur « sens » ultime, cette religiosité de la disposition orgiaque ou ritualiste, mais aussi la religiosité*

*de l'amour, qui peut conduire à une explosion mystique de l'individuation, peuvent très facilement retrouver la voie de l'art, sur un plan psychologique : la première avec le chant et la musique, en particulier, la deuxième avec la sculpture, et la dernière avec la poésie et de la musique. Ces liens sont constamment attestés par l'expérience, aussi bien dans la littérature et l'art indiens, chez les soufis, amateurs de chant et ouverts au monde, que dans les Canti de saint François d'Assise et dans l'influence illimitée de la symbolique religieuse et, précisément, des dispositions conditionnées par la mystique. []*

*Cependant, ce ne sont pas seulement les différentes formes de la religiosité empirique qui adoptent des attitudes fondamentalement variées par rapport à l'art ; à l'intérieur de chacune d'entre elles, ce sont aussi les différentes structures, couches et porteurs : les prophètes par opposition aux*

*mystagogues et aux prêtres, les moines par opposition aux laïcs pieux, les religions de masse par opposition aux sectes virtuoses, et, parmi ces dernières, les sectes ascétiques, évidemment fondamentalement plus hostiles à l'art que les sectes mystiques, dans leurs effets, et pour de tout autres raisons. Cela ne nous concerne pas ici. Au demeurant, il est de plus en plus difficile de trouver un véritable compromis interne entre les prises de position religieuses et artistiques, du point de vue du sens ultime (de l'intention subjective), lorsque le stade de la magie ou du pur ritualisme est définitivement dépassé.*

*Le seul point qui importe pour nous est l'importance du rejet de tous les instruments proprement artistiques dans certaines religions, spécifiquement rationnelles en ce sens-là : dans le culte des synagogues et le christianisme ancien, notamment, puis, à nouveau, dans le protestantisme ascétique.*

*Ce rejet est, selon les cas, le moyen d'accroître l'incidence d'une religiosité sur la rationalisation de la conduite de vie, ou le symptôme d'un tel accroissement. Même si beaucoup de représentants de courants réformistes juifs influents sont prêts à l'admettre, ce serait aller beaucoup trop loin que de voir dans le deuxième commandement[34] l'origine décisive du rationalisme juif. Cependant, le fait que la condamnation systématique de tout abandon naïf aux valeurs proprement formatrices de l'art – un interdit dont le degré et le type de productivité artistique des cercles juifs et puritains pieux démontrent suffisamment les effets – œuvre dans le sens d'une méthode de vie intellectualiste et rationnelle, ne saurait, d'un autre côté, être aucunement mis en doute[35].*

---

[1] *In foro conscientiae : littéralement, « devant le forum de sa conscience »,*

*« devant le tribunal de sa propre conscience ».*

*2 Charia (en arabe, la « voie ») : le droit sacré.*

*3 Luc 14, 26 : « Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple. »*

*4 Johannes Meinhold, Jesus und das Alte Testament, 1896, p. 93-98 ; et, du même, Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung, 1908, p. 131-138 (cf. MWG I/22-2, p. 371).*

*5 Voir aussi EP, p. 169, note (sur « le développement raffiné et l'intériorisation du sentiment de vengeance »). Dans L'Éthique protestante, Weber expose un raisonnement analogue, quoique inversé. Benjamin Franklin recommande la posture du philanthrope anonyme, qui se voit reconnaître des mérites d'autant plus grands qu'il n'a pas*

*révélé d'emblée être l'auteur de sa bonne action : « Le petit sacrifice momentané de l'orgueil personnel est largement compensé par la suite. Si l'identité du bienfaiteur reste un temps inconnue, un homme plus vain que lui sera incité à s'attribuer ce mérite : la jalousie elle-même portera alors à rendre justice au premier, à arracher les plumes usurpées et à les rendre à leur légitime propriétaire. » [EP, p. 91].*

*6 Matthieu 10, 34 : « N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive. Oui, je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère, la belle-fille de sa belle-mère : on aura pour ennemis les gens de sa maison. »*

*7 Ernst Troeltsch (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, p. 49) définit le « communisme de l'amour » comme suit : « À l'intérieur de la communauté [chrétienne primitive] elle-même, [...] il*

*ne restait d'autre possibilité que l'organisation d'un communisme qu'on ne peut qu'appeler le "communisme de l'amour", par opposition à toute autre forme de communisme. C'est un communisme qui voit dans la communauté des biens une preuve d'amour et de sens du sacrifice religieux ; il ne s'agit que d'un communisme de la consommation et il a pour présupposé la perpétuation de la propriété privée, condition de possibilité du don et du sacrifice ; il est étranger à toute idée d'égalité. » (cité in MWG I/22-2, p. 373-374).*

*8 Cf. EP, p. 121, note 1 (ajoutée en 1920) : « Les termes μηδ?ν ?πελπιζοντες (Luc 6, 35) et la traduction nihil inde sperantes donnée dans la Vulgate sont peut-être (à en croire A. Merx) une déformation de μηδ?να ?πελπ?ζοντες (neminem desperantes) ; ils autorisent donc le prêt à n'importe quel frère, y compris le pauvre, sans parler d'intérêt. » Le verset de Luc 6 est le suivant :*

*« Aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien espérer en retour. » Adalbert Merx (Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, 1905) affirmait que la traduction de la Vulgate, « n'espérant rien », s'était substituée à une version antérieure, « ne désespérant personne ». Weber explique cette différence dans Confucianisme et Taoïsme : « Les besoins, souvent importants, de prêts à la consommation étaient également satisfaits dans le cadre de la parentèle, où l'aide aux démunis était un devoir moral pour les membres fortunés. Il est vrai que l'on devait aussi prêter à un individu extérieur à la parentèle, après un bon nombre de salamalecs, car on ne pouvait pas risquer de s'exposer à la vengeance du desespéré, s'il se suicidait. » Une note précise : « C'est pourquoi la lecture de Merx [...] est très vraisemblable : il s'agit ici aussi de la peur du "cri" adressé à Dieu et, dans le cas d'un*

*suicide, de la peur de "l'esprit" du désespéré. » [CT, p. 138].*

*9 Ce constat est développé dans La Bourse [GASS, p. 267 sq.], où Weber explique que l'impersonnalité des relations économiques capitalistes tend à suspendre les considérations « morales » et à autoriser des prises de décisions dans lesquelles les aspects sociaux et humains sont ignorés : « sans être particulièrement dépourvus de conscience morale », les capitalistes « n'éprouvent pas, en général, un sentiment de responsabilité » (p. 271). « Voilà pourquoi, résume Weber, on parle de la domination du capital et non de celle des capitalistes. » (p. 268).*

*10 Aloys Schulte, Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluß von Venedig, 1900.*

*11 Dans la deuxième édition de L'Éthique protestante, en 1920, Weber ajoute à la fin de son développement une longue citation*

*de John Wesley qui résume et expose cette contradiction : « Je citerai ici un passage de John Wesley lui-même qui pourrait être mis en exergue à tout ce qui précède. Il montre que les chefs des courants ascétiques étaient parfaitement conscients des relations apparemment si paradoxales que nous avons exposées ici, et que l'interprétation qu'ils en donnaient était tout à fait analogue à la nôtre. Wesley écrit : "Je crains que partout où la richesse s'est multipliée, le contenu de la religion ne se soit réduit d'autant. Je ne vois pas comment il pourrait être possible, selon la nature des choses, qu'un réveil de la religiosité authentique soit durable. La religion doit en effet nécessairement produire aussi bien un travail constant (industry) que la frugalité (frugality), qui ne peuvent à leur tour faire naître autre chose que la richesse. Mais lorsque la richesse augmente, l'orgueil, la passion et l'amour du monde sous toutes ses formes augmentent aussi.*

*Comme pourrait-il être possible que le méthodisme, c'est-à-dire une religion du cœur, aujourd'hui florissante comme un arbre au printemps, demeure dans cet état ? Partout les méthodistes deviennent travailleurs et économes ; leur fortune ne peut que se multiplier. Par suite, ils croissent en orgueil, en passion, en désirs charnels et temporels et en fierté de vivre. Si la forme de la religion perdure, son esprit se perd ainsi peu à peu. Existe-t-il un moyen d'empêcher cette décadence continue de la religion pure ? Nous n'avons pas le droit d'empêcher les gens d'être travailleurs et économes. Nous devons exhorter tous les chrétiens à gagner ce qu'ils sont capables de gagner et à épargner ce qu'ils sont capables d'épargner, c'est-à-dire, au bout du compte, à devenir riches." » [EP, p. 292-293].*

12 *Littéralement, « il ne peut plaire à Dieu » (il s'agit du marchand, dans le droit canon).*

*13 La « commenda », dans le commerce outre-mer, est une affaire dont un des participants investit un capital sans prendre part au voyage, tandis que l'autre accompagne la marchandise à vendre au loin. Les profits sont partagés entre les deux contractants. Weber travailla sur cette question pour sa thèse de doctorat (Les Sociétés de commerce au Moyen Âge). Voir MWG I/22-2, p. 383.*

*14 Usuraria pravitas : le péché d'usure.*

*15 Claudius Salmasius (Claude de Saumaise, 1588-1653) : philologue et historien des Pays-Bas, qui se convertit au calvinisme en 1604 et publia en 1638 le traité De l'usure, dans lequel il déclarait le prêt à intérêt conforme au droit naturel.*

*16 Weber observa ces orphelins d'Amsterdam à l'occasion d'un séjour dans cette ville en 1903. La description de ce tableau revient plusieurs fois dans son œuvre : il fut vivement frappé par le caractère dégradant du costume dont les enfants étaient affublés –*

*illustration, selon lui, du caractère « inhumain » des actions caritatives puritaines. Cf. EP, p. 174, note : « L'"humanité" des relations avec le "prochain" est pour ainsi dire perdue. Cette évolution se manifeste dans les contextes les plus variés. Pour illustrer un aspect supplémentaire de la mentalité puritaine, on peut citer l'exemple de la charité réformée, en un sens justement célèbre : les orphelins d'Amsterdam, encore vêtus, au XX^e^ siècle, de leurs vestes et pantalons partagés verticalement en deux bandes noire et rouge, ou rouge et verte – une sorte de costume de bouffon – et conduits à l'église en cortège, étaient à n'en pas douter un spectacle tout à fait édifiant pour le sentiment de l'époque ; il servait précisément la gloire de Dieu au sens où tout sentiment "humain" personnel ne pouvait qu'en être offensé. »*

*17 Hermann Levy, Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der*

*Geschichte der englischen Volkswirtschaft, 1912.*

*18 Voir supra, p. 264, la note sur « l'acosmisme de l'amour ». On peut également se reporter au texte de Weber traduit in SPV, p. 78-79. La citation de Baudelaire est extraite du Spleen de Paris, XII : « Ce que les hommes appellent amour est bien petit, bien restreint et bien faible, comparé à cette ineffable orgie, à cette sainte prostitution de l'âme qui se donne tout entière, poésie et charité, à l'imprévu qui se montre, à l'inconnu qui passe. Il est bon d'apprendre quelquefois aux heureux de ce monde, ne fût-ce que pour humilier un instant leur sot orgueil, qu'il est des bonheurs supérieurs au leur, plus vastes et plus raffinés. Les fondateurs de colonies, les pasteurs de peuples, les prêtres missionnaires exilés au bout du monde, connaissent sans doute quelque chose de ces mystérieuses ivresses ; et, au sein de la vaste famille que leur génie s'est*

*faite, ils doivent rire quelquefois de ceux qui les plaignent pour leur fortune si agitée et pour leur vie si chaste. »*

*19 Cf. ESA, p. 296-297 : « Le caractère du Talmud tout entier montre, si possible plus encore que l'analyse du système social hellénistique, au moins une chose : il n'y a pas, dans le monde de l'Orient hellénistique, de "problème social", ni de "mouvement social", dans aucun des sens que nous pouvons donner à ces termes ; rien de tel n'y trouve et ne peut y trouver place. [...] Là où l'État bureaucratique puis l'empire universel ont appesanti leur main sur la liberté des citoyens, là où le citoyen de la polis est passé dans les rangs des "sujets", alors le travailleur réclame bien sûr son "pain quotidien" traditionnel quand on le lui compte plus parcimonieusement, le fermier soupire sous la pression du seigneur et tous sous le poids des impôts et des fermiers de l'État. Mais ces misères individuelles ne sont pas ressenties*

*comme des “problèmes sociaux” qui devraient être résolus par une refonte de la société. Elles ne suscitent pas de constructions idéales d’un État futur (Platon), ni d’images d’un passé idéalisé (Lycurgue), comme autrefois dans la polis grecque, mais elles se fondent dans l’apolitisme général qui est resté depuis le propre du sujet dominé en Orient. C’est précisément en des époques telles que la fin de la période hellénistique, les débuts de la période impériale, alors que la situation économique du petit paysan et du petit bourgeois était, dans l’ensemble, plus sûre et plus supportable que jamais auparavant, qu’il peut être le moins question de “problèmes sociaux” dans toute l’histoire universelle. C’est non seulement un détournement, mais aussi un contresens absolu que de faire dériver le christianisme de causes “sociales” ou d’y voir un rejeton de mouvements “socialistes” antiques, uniquement parce que, comme toutes les “religions*

*du salut", il considère l'attachement au monde et donc à la richesse comme "dangereux". De même qu'il est tout aussi insensé, à l'inverse, de faire de la fomule : "Rendre à César ce qui appartient à César" – expression d'une doctrine de l'indifférence totale à l'égard de l'État, comme l'a justement souligné Troeltsch – le commandement d'un comportement éthique positif face à l'État. [...] C'est précisément la croyance en une domination romaine qui durerait jusqu'à la fin des temps et donc la conviction de l'absurdité d'une entreprise de "réforme sociale", le rejet de toute forme de "lutte de classes", qui furent le terrain où naquit "l'amour du prochain" chrétien, purement éthique et caritatif, et étranger au monde. »*

*[20] Weber se réfère au livre Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912.*

21 *Luther distingue trois Stände (status) : le clergé, le pouvoir temporel et la famille (voir MWG I/22-2, p. 398, note 54).*

22 *Adolph Wagner (1835-1917), professeur d'économie nationale à Berlin et membre influent du Verein für Sozialpolitik. Selon MWG I/22-2, la citation n'a pas été retrouvée.*

23 *Sine ira et studio : « sans colère et sans préférence », « de façon impartiale ».*

24 *La formule de Napoléon n'a pas été retrouvée.*

25 *Le 1er février 1909, Weber écrivait à Karl Bücher, l'auteur de Arbeit und Rhythmus [ « Le travail et le rythme », 1909] : « Vous savez comme moi que la finalité de la danse (que l'on peut encore observer dans toute sa pureté chez les chlystes de Russie, qui en font l'acte central du culte) présente aussi, de façon essentielle, un caractère religieux : celui qui danse, et qui danse jusqu'au vertige des sens, se "divinise", "produit" en*

*lui le “Dieu”, c’est-à-dire un état d’extase crépusculaire, en tournant sur lui-même comme un fou – c’est encore le cas aujourd’hui chez les chlystes. » (cité in MWG I/22-2, p. 403 ; le texte intégral de la lettre figure in MWG II/6, p. 46).*

*26 Weber n’avait pas évoqué les chlystes auparavant. Cette secte fondée en 1645 en Russie rejetait les sacrements : chacun de ses membres était censé porter en lui l’esprit de Dieu. Les cultes s’accompagnaient de danses extatiques et s’achevaient par des repas communautaires ; pour les chlystes, il existait des réincarnations toujours nouvelles du Christ, de Marie et des Prophètes (cf. MWG I/22-2, p. 476).*

*27 Voir H&B, p. 270, note 1 : dans ce texte important, consacré aux danseuses de temple indiennes, Weber insiste sur le double visage de la danse, à la fois réprouvée en raison de ses connotations orgiaques et sexuelles, et prestigieuse, parce que*

*sa pratique suppose « la connaissance de l'écriture et des textes », interdite aux autres femmes.*

*28 Selon MWG I/22-2, Weber se réfèrerait ici à Johann Jakob Bachofen (Das Mutterrecht, p. 138) et à un ethnologue américain traduit en allemand, Lewis Henri Morgan (Die Urgesellschaft. Untersuchungen über den Fortschritt der Menschheit aus der Wildheit durch die Barbarei zur Zivilisation, 1891).*

*29 Cf. la « Remarque préliminaire », EP, p. 67 : « L'auteur reconnaît qu'il est personnellement et subjectivement enclin à attribuer une grande importance à l'hérédité biologique. Mais en dépit des résultats significatifs obtenus par la recherche anthropologique, je ne vois cependant pas, pour l'instant, comment évaleur à son exacte mesure le rôle qu'a pu jouer cette hérédité dans l'évolution que j'étudie ici et les modalités de son influence ; je ne saurais même formuler*

*d'hypothèse à ce sujet. L'une des tâches du travail sociologique et historique sera précisément de mettre d'abord au jour toutes les influences et les enchaînements de causes que l'on peut expliquer de manière satisfaisante en invoquant des réactions au destin et au milieu. Ce n'est qu'alors – si du moins la neurologie et la psychologie comparatives des races dépassent le premier stade, parfois très prometteur, qu'elles ont actuellement atteint – qu'on pourra peut-être espérer apporter des solutions satisfaisantes à ce problème. Pour l'heure, cette condition ne me semble pas remplie : la référence à une "hérédité" impliquerait que l'on renonce prématurément à exploiter les connaissances qui sont peut-être à notre portée aujourd'hui et que l'on déplace le problème vers des facteurs (aujourd'hui encore) inconnus. »*

*30 Ce qualificatif féminin, en latin, s'applique à la veuve qui ne s'est pas remariée, et qui reste la femme « d'un seul homme ».*

*31 Cf. Deutéronome 24, 5 : « Si un homme est nouvellement marié, il ne partira pas à l'armée, on ne viendra chez lui pour aucune affaire, il sera exempté de tout pour être à la maison pendant un an, et il fera la joie de la femme qu'il a épousée. »*

*32 La loi du lévirat (Deutéronome 25, 5) postule que « si des frères habitent ensemble et que l'un d'eux meure sans avoir de fils, la femme du défunt n'appartiendra pas à un étranger, en dehors de la famille ; son beau-frère ira vers elle, la prendra pour femme et fera à son égard son devoir de beau-frère ». Onan respecte la loi du lévirat, en « allant vers la femme de son frère », mais il la contourne : « Onan savait que la descendance ne serait pas sienne ; quand il allait vers la femme de son frère, il laissait la semence se perdre à terre pour ne pas donner de*

*descendance à son frère. » (Genèse 38,8). C'est ce péché, et non « l'onanisme », que l'Ancien Testament appelle « péché d'Onan » et que Dieu punit de mort (cf. MWG I/22-2, p. 407, note 73).*

*33 Cf. Lévitique 20,4.*

*34 Exode 20, 4 : « Tu ne te feras pas d'idole, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur la terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. Tu ne te prosterneras pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car c'est moi le Seigneur, ton Dieu, un Dieu jaloux, poursuivant la faute des pères chez les fils sur trois et quatre générations – s'ils me haïssent – mais prouvant sa fidélité à des milliers de générations – si elles m'aiment et gardent mes commandements. »*

*35 Cf. EP, p. 273, note : « L'influence considérable qu'a par exemple exercée sur l'évolution caractériologique du judaïsme son caractère rationnel, étranger à la*

*culture des sens, en particulier le deuxième commandement (“Tu ne te feras pas d’idole…”), ne saurait être analysée ici. Je mentionnerai cependant ce fait caractéristique : l’un des chefs de l’Educational Alliance des États-Unis, une organisation qui s’emploie avec beaucoup de succès et avec des moyens exceptionnels à l’américanisation des émigrés juifs, me déclara que le premier objectif de cette éducation à la civilisation, qui passait par l’apprentissage des arts et de la sociabilité sous toutes ses formes, était l’“émancipation par rapport au deuxième commandement”. »*

# *XII. LES RELIGIONS CIVILISÉES* ET LE « MONDE »

*12.1. Le judaïsme et son caractère tourné vers le monde, p. 446 ; 12.2. Attitude des catholiques, des juifs et des puritains à l'égard de la vie des affaires, p. 454 ; 12.3. Religiosité de la Loi et traditionalisme dans le judaïsme, p. 458 ; 12.4. Juifs et puritains, p. 464 ; 12.5. L'islam et son caractère adapté au monde, p. 467 ; 12.6. Le bouddhisme ancien et son caractère de fuite du monde, p. 472 ; 12.7. Les religions civilisées et le capitalisme, p. 476 ; 12.8. Le christianisme ancien et son refus du monde, p. 478.*

## *12.1. Le judaïsme et son caractère tourné vers le monde*

*La troisième religion dont on peut dire qu'elle est en un sens « adaptée au monde », en tout cas « tournée vers le monde », parce qu'elle ne refuse pas le « monde », mais seulement l'ordre de rang social qui y est en vigueur, est le judaïsme[1], sous la seule forme qui nous importe ici, celle de l'après-Exil, et principalement la forme talmudique, dont nous avons déjà brièvement décrit plus haut la position sociologique d'ensemble. Dans leur sens et leur intention, ses promesses sont des promesses d'ici-bas, et elles ne connaissent la fuite du monde contemplative ou ascétique que comme un phénomène exceptionnel, à l'instar de la religiosité chinoise et du protestantisme. []*

*Le judaïsme se distingue du puritanisme par l'absence (comme toujours relative) de toute ascèse systématique. Les éléments « ascétiques » de la religiosité du christianisme ancien ne sont pas des héritages du judaïsme ; on les rencontre plutôt dans les*

*communautés chrétiennes païennes de la mission paulinienne. L'accomplissement de la « Loi » juive n'est pas davantage une « ascèse » que l'accomplissement de n'importe quelle autre norme rituelle ou de tabou. La relation de la religiosité juive à la richesse, d'une part, à la vie sexuelle, d'autre part, n'est pas le moins du monde ascétique, mais plutôt tout à fait naturaliste. La richesse est un don de Dieu, et la satisfaction de l'instinct sexuel est tout simplement inévitable, à condition, bien entendu, d'en respecter la forme légale ; à tel point que, passé un certain âge, ceux qui ne sont pas mariés sont considérés par le Talmud comme moralement suspects. La conception du mariage comme une institution strictement économique, vouée à la procréation et à l'élevage d'enfants, n'a rien en soi de spécifiquement juif ; elle est universelle. Les relations sexuelles non légales sont strictement proscrites (un interdit très largement*

*respecté dans les cercles pieux), dans le judaïsme comme dans l'islam et dans toutes les religions prophétiques, mais aussi dans l'hindouisme ; les périodes d'abstinence à des fins de purification se retrouvent dans la majorité des religions ritualistes, en sorte qu'on ne saurait parler d'une signification spécifique de l'ascèse sexuelle dans le judaïsme. Les réglementations citées par Sombart ne valent pas la casuistique catholique du XVII^e^ siècle et trouvent des analogies dans bien d'autres casuistiques des tabous. []*

*La jouissance ingénue de la vie, le luxe même ne sont jamais proscrits en soi ; ils ne doivent simplement pas empêcher le respect des interdits et tabous « positifs » de la « Loi ». Ce sont l'injustice sociale, contraire à l'esprit de la Loi mosaïque et si souvent commise lorsque la richesse est acquise aux dépens d'un compatriote juif, mais aussi la tentation du laxisme dans le respect de la*

*Loi, le mépris orgueilleux des commandements et, par là, des promesses de Jahwé, qui font apparaître la richesse comme tendanciellement suspecte, dans les textes des Prophètes, dans les Psaumes, dans les Proverbes et par la suite encore. Il n'est pas facile de résister aux tentations de la richesse, mais cela n'en est que plus méritoire : « Heureux l'homme riche qu'on trouve irréprochable. » (Siracide 31, 8). En l'absence de l'idée de la prédestination ou de représentations produisant des effets analogues, le travail sans trêve et le succès dans la vie des affaires ne pouvaient pas être valorisés, dans le sens qui leur était attribué, comme un signe de « confirmation », comme ce fut surtout le cas pour les puritains calvinistes, mais aussi, d'une certaine façon, pour tout le protestantisme ascétique (voir par exemple la remarque de John Wesley à ce sujet[2]). []*

*Au demeurant, l'idée de voir dans le succès en affaires un signe de la bienveillance de la Providence divine n'allait pas seulement de soi pour la religiosité juive comme, par exemple, pour la religiosité chinoise, pour la religiosité des bouddhistes laïcs et, de façon générale, pour toutes les religiosités du monde qui ne rejettent pas le monde ; elle possédait un caractère d'évidence plus accusé encore dans cette religion, parce que le judaïsme croyait aux promesses bien spécifiques d'un Dieu supramondain, et identifiait des signes très visibles de la colère suscitée chez ce Dieu par le peuple qu'il avait malgré tout élu. Il est clair que l'importance de la richesse acquise dans le respect des commandements de Dieu pouvait, de fait, être regardée comme le symptôme d'un agrément particulier de Dieu pour la personne concernée : il ne pouvait en être autrement. Cependant, pour le juif (pieux) qui s'enrichissait, la situation*

*était fondamentalement différente de celle du puritain, et cette disparité ne fut pas sans conséquences pratiques pour l'importance du judaïsme dans l'histoire de l'économie. Précisons d'abord en quoi consista, en gros, cette importance.*

*Dans la polémique qui s'est élevée contre le très intelligent ouvrage de Sombart, il est un fait qui n'aurait pas dû être sérieusement contesté : le rôle très significatif qui est revenu au judaïsme dans le développement moderne du système économique capitaliste. Cependant, à mon sens, cette thèse de Sombart demande à être quelque peu précisée. Quels ont été les apports économiques spécifiques du judaïsme au Moyen Âge et à l'époque moderne ? Le prêt, depuis les boutiques de prêt à gages jusqu'au financement de grands États ; certaines formes de commerce de marchandises, largement dominées par le petit commerce de boutique, le commerce ambulant et le « commerce de*

*produits » spécifiquement rural ; certains secteurs du commerce de gros et, surtout, du commerce de valeurs, spécifiquement sous la forme du commerce boursier ; le change et les opérations de virement qui lui sont ordinairement attachées ; les commandes d'État, le financement des guerres et, pour une très large part, celui de la fondation des colonies ; la ferme fiscale (hormis, évidemment, les impôts exclus de la ferme, comme ceux qui étaient dus aux Romains), les affaires de crédit et de banque et le financement des émissions de tout type. Parmi les types d'affaires qui viennent d'être énumérés, certains sont spécifiques au capitalisme occidental moderne (par opposition avec celui de l'Antiquité, du Moyen Âge et de l'Extrême-Orient ancien) dans leur forme (au demeurant tout à fait importante), aussi bien juridique qu'économique. Pour ce qui est de l'aspect juridique : les sociétés constituées à partir de valeurs, et les sociétés*

*capitalistes. Celles-ci ne sont pas spécifiquement d'origine juive. Dans la mesure où les juifs les ont spécifiquement réintroduites en Occident, elles sont peut-être d'origine moyen-orientale (Babylone) et peuvent provenir, par cet intermédiaire, de la Grèce et de Byzance ; elles ne sont d'origine juive que par cette médiation, et, de surcroît, elles sont le plus souvent communes aux juifs et aux Arabes. D'un autre côté, il s'agit là de créations du Moyen Âge occidental, qui portent une marque spécifiquement germanique. En faire ici la démonstration nous mènerait trop loin. Pour ce qui est de l'aspect économique : la Bourse, par exemple, le « marché des marchands », n'a pas été créée par des juifs, mais par des marchands chrétiens, et les modes spécifiques d'adaptation des formes juridiques médiévales aux finalités rationnelles de l'entreprise, par exemple les commandites, maones*[3]*, compagnies à privilèges de toutes sortes, et, enfin, les*

*sociétés par actions, n'ont pas été le produit d'une influence spécifiquement juive, même si les juifs ont pris dans un second temps une part très active dans la fondation de telles entreprises. Enfin, les principes spécifiquement modernes qui régissent la couverture des besoins en crédits publics et privés ont d'abord été élaborés, à l'état embryonnaire, dans le contexte de la ville du Moyen Âge ; ce n'est que dans un second temps que la forme juridique ainsi définie, qui n'avait rien de juif, a été adaptée aux besoins des États modernes et des autres emprunteurs. []*

*Mais surtout : dans l'inventaire incontestablement très fourni des activités économiques des juifs, on peut relever une lacune, qui n'est pas absolue, mais néanmoins assez frappante. Il s'agit justement de l'activité spécifique du capitalisme moderne : l'organisation du travail industriel dans l'industrie domestique, la*

*manufacture, l'usine. Si l'on songe aux masses de prolétaires du ghetto, si l'on songe aux époques où il était possible d'obtenir des autorisations et des privilèges royaux pour fonder n'importe quelle industrie (contre rétribution financière), si l'on songe qu'il existait alors quantité de secteurs d'activité sans corporations, ouverts à la création de nouvelles industries, comment expliquer qu'il ne se soit pas trouvé un seul juif pieux pour créer une industrie dans le ghetto et y embaucher des cercles d'ouvriers juifs pieux, comme le firent un si grand nombre d'entrepreneurs puritains qui employèrent des ouvriers et des artisans chrétiens ? Comment expliquer également que, en dépit de la présence de larges couches d'artisans juifs dans le besoin, jusqu'à l'époque la plus récente, n'ait pas émergé une bourgeoisie spécifiquement moderne, c'est-à-dire industrielle, pour exploiter cette main-d'œuvre juive par l'industrie*

*domestique ? Les commandes d'État, la ferme fiscale, le financement des guerres, celui des colonies et, plus particulièrement, des plantations, le commerce intermédiaire, le prêt à usure ont existé depuis des millénaires, dans le monde entier ou presque, comme une forme de valorisation de la fortune capitaliste. Les juifs ont pris part à cette histoire commune à presque tous les temps et tous les pays, en particulier à toute l'Antiquité ; ils ont fait usage des formes spécifiquement modernes de droit et d'entreprise, qui sont des créations du Moyen Âge, et non les leurs. En revanche, ils sont pour ainsi dire absents (relativement) dès qu'on a affaire à la nouveauté spécifique du capitalisme moderne : l'organisation rationnelle du travail, industriel surtout, dans l'« entreprise » industrielle. []*

*Il est certain que les juifs se sont largement approprié les dispositions d'esprit économiques qui étaient et qui restent*

*typiques du commerce dans sa forme première, le commerce de l'Antiquité, de l'Asie orientale, de l'Inde, du Moyen Âge, la boutique, à petite échelle, la grande finance, à vaste échelle, la volonté et l'art d'exploiter sans retenue toute chance de gain – « traverser les Enfers pour le gain, au risque de se brûler les voiles[4] ». Mais ces dispositions sont justement bien loin de représenter une spécificité du capitalisme moderne par rapport à celui d'autres époques. Bien au contraire. Par conséquent, ni la nouveauté spécifique du système économique moderne ni la nouveauté spécifique des dispositions d'esprit économiques modernes ne sont spécifiquement juives. []*

*Les raisons ultimes et fondamentales qui expliquent cet état de fait tiennent au caractère particulier du judaïsme comme peuple paria, et à la forme de religiosité qui est la sienne. En premier lieu, des obstacles strictement extérieurs se sont opposés à*

*toute participation des juifs à l'organisation du travail industriel : leur situation précaire, en droit et en fait, s'est très bien accommodée de la pratique du commerce, en particulier du commerce d'argent, mais elle se prêtait mal à la gestion rationnelle durable d'une entreprise industrielle à capital fixe. Mentionnons également les dispositions éthiques intérieures. Les juifs comme peuple paria conservèrent la double morale que pratique à l'origine toute communauté dans ses échanges économiques. Ce qui est proscrit « entre frères » est autorisé vis-à-vis de l'étranger. Vis-à-vis des autres juifs, l'éthique juive est sans conteste absolument traditionaliste, son point de départ est le point de vue du « gagne-pain »*[5]*. S'il arrive que les rabbins fassent des concessions, y compris pour les affaires entre juifs – Sombart le souligne à juste titre –, cela reste justement des concessions faites à des pratiques laxistes ; certains se permettent,*

*de la sorte, de ne pas satisfaire les exigences les plus élevées de l'éthique juive des affaires, mais il ne s'agit aucunement là d'une façon de « faire ses preuves ». Pour ce qui est des pratiques proscrites entre juifs, la sphère des relations d'affaires avec les étrangers est à bien des égards une sphère d'indifférentisme éthique. Cette éthique des affaires se rencontre, à l'origine, dans le monde entier et chez tous les peuples ; pour le juif, qui, dès l'Antiquité, regardait déjà presque partout l'étranger comme un « ennemi », elle continue d'aller de soi, et ne cesse de se perpétuer. Toutes les mises en garde fameuses des rabbins exhortant à la fidélité et à la foi face aux étrangers ne changent évidemment rien au fait que la Loi interdit de prélever des intérêts à des juifs, alors qu'elle autorise à le faire pour les étrangers. Là encore – Sombart l'a également souligné à juste titre – le degré de légalité réglementaire (par exemple dans le*

*profit qui peut être tiré des erreurs des autres) est nettement moins élevé vis-à-vis des étrangers, c'est-à-dire des ennemis. Nul besoin de démontrer (le contraire serait tout simplement incompréhensible) que, confronté à la position de paria dans laquelle le placent, nous l'avons vu, les promesses de Jahwé, et au mépris constant qui en découle de la part des étrangers, un peuple ne saurait réagir autrement qu'en instaurant durablement, à l'usage des étrangers, une morale des affaires distincte de celle qui régit les relations de ses membres.*

### *12.2. Attitude des catholiques, des juifs et des puritains à l'égard de la vie des affaires*

*Les positions respectives des catholiques, des juifs et des puritains, dans la sphère du profit économique, peuvent être résumées comme suit. Le catholique de stricte observance se place en permanence, dans la vie*

*des affaires, dans une sphère d'attitude ou à la marge d'une sphère d'attitude qui ne respecte pas les décrets de la papauté et ne peut être tolérée, au confessionnal, que rebus sic stantibus[6] ou au nom d'une morale laxiste (probabiliste), quand elle n'est pas carrément suspecte ou, du moins, incapable d'agréer positivement à Dieu. Le juif pieux est inévitablement amené à faire des choses qui sont tout simplement proscrites entre juifs, ou traditionnellement suspectes, ou seulement admises selon une interprétation laxiste, et qui ne sont autorisées que vis-à-vis des étrangers, et jamais associées en tout cas à une valeur éthique positive ; son comportement éthique, lorsqu'il correspond à la coutume moyenne et n'est pas formellement contraire à la Loi, est seulement autorisé par Dieu et passe pour indifférent d'un point de vue éthique. Ce constat n'infirme pas la thèse selon laquelle les standards de légalité des juifs sont plus faibles que les autres.*

*Lorsque Dieu couronne de succès une attitude de ce type, cela peut signifier, pour le juif, qu'il n'a enfreint aucun interdit dans le domaine économique et respecté les commandements de Dieu dans d'autres domaines ; mais il ne va pas de soi qu'il puisse faire ses preuves d'un point de vue éthique par le biais des activités de profit économique spécifiquement modernes. []*

*C'est précisément le cas, en revanche, du puritain pieux : loin de voir ses pratiques économiques seulement tolérées par une interprétation laxiste, par une double morale ou par une éthique distinguant des actes moralement indifférents et des actes proscrits dans le véritable domaine d'application de la morale, le puritain peut au contraire se comporter ainsi avec la meilleure conscience du monde. En agissant conformément au droit et pragmatiquement, il objective justement dans son « entreprise » le caractère méthodiquement rationnel de*

*toute sa conduite de vie et se légitime ainsi devant lui-même et devant sa communauté. Il ne peut le faire que dans la mesure où la moralité de son comportement est absolument inattaquable – et non relativement inattaquable. Jamais un puritain vraiment pieux – c'est là le point décisif – ne pourrait penser qu'agréent à Dieu les gains obtenus par le prêt à gages, l'exploitation des erreurs de l'adversaire (celles de l'étranger pour le juif), le marchandage et le trafic, ou encore la participation à des entreprises de rapine politique ou coloniale. La stabilité des prix et une pratique des affaires absolument pragmatique et inconditionnellement légale, réprouvant toute soif de profit : telles sont les qualités dont les quakers et les baptistes font la preuve devant les hommes, et qui les désignent justement aux yeux des impies. C'est chez eux et non chez leurs semblables que ces derniers font leurs achats ; c'est à eux et non à leurs semblables*

*qu'ils confient leur argent en dépôt et en commandite. Les qualités qui font leur richesse sont justement celles qui leur permettent de se confirmer devant leur Dieu. []*

*À l'inverse, en dépit de toutes les préventions, le droit des étrangers – en pratique, le droit de paria des juifs – autorise, vis-à-vis des non-juifs, l'activation de l'état d'esprit dénoncé par le puritain : l'appât du gain et l'esprit de boutiquier, que le juif pieux peut conjuguer avec la plus stricte probité, l'accomplissement scrupuleux de la Loi, la plus grande ferveur dans sa religiosité, l'amour le plus dévoué pour les membres de sa famille et de sa communauté, et la compassion et la douceur envers toutes les créatures de Dieu. Pour la pitié juive, cette sphère de profits autorisés dans le domaine où s'applique le droit des étrangers n'est justement jamais le lieu où, dans la pratique de la vie, le fidèle peut apporter la preuve de l'authenticité de son obéissance envers les*

*commandements de Dieu. Jamais un juif pieux ne mesure le standard interne de sa morale à ce qu'il tient pour autorisé dans ce domaine. Au contraire : de même que, pour le confucéen, le gentleman versé dans le cérémonial, qui possède une culture esthétique multiforme, a reçu une formation de lettré et poursuit toute sa vie l'étude des classiques, représente la figure proprement idéale, celle-ci se confond pour le juif avec le connaisseur de la casuistique légale, le savant de l'écrit, l'« intellectuel » qui ne cesse d'étudier plus avant les textes sacrés et les commentateurs, et délaisse pour cela les affaires, en les confiant bien souvent à sa femme.*

*C'est justement contre ce trait d'intellectualisme et d'érudition écrite, spécifique du judaïsme tardif, que Jésus se révolte. Aux couches sociales attachées à la polis de Jérusalem, à celles qui peuvent demander, comme tout citoyen d'une grande ville de*

*l'Antiquité : « Peut-il venir de Nazareth quelque chose de bon[7] ? », Jésus n'oppose pas les instincts « prolétaires » que certains interprètes ont projeté en lui mais le type de religiosité et le niveau d'accomplissement de la Loi qui sont ceux du petit citadin et de l'artisan de campagne, et non des virtuoses de la connaissance de la Loi. Le type d'accomplissement de la Loi et de connaissance de la Loi qui sont ceux de Jésus sont dans la moyenne, ils sont ceux qu'accomplit vraiment l'homme qui exerce un travail pratique et ne peut pas laisser ses moutons reposer près de la fontaine, même les jours de sabbat[8]. En revanche, non seulement d'un point de vue quantitatif, mais aussi qualitatif, la connaissance de la Loi juive, obligatoire pour ceux qui sont vraiment pieux, surpasse l'attachement à la Bible du puritain, ne serait-ce qu'en raison du mode d'instruction de la jeunesse ; tout au plus peut-on la comparer avec les lois rituelles*

*des Indiens et des Perses, à ceci près que la Loi juive contient, outre les simples normes de rite et de tabou, un nombre infiniment plus grand de commandements éthiques. Le comportement économique des juifs s'oriente tout simplement dans le sens où ces normes offrent le moins de résistance. Cela signifie justement, en pratique, que « l'instinct de profit » répandu dans toutes les couches sociales et dans toutes les nations, avec des effets variables, est investi par eux dans le commerce avec les étrangers, autrement dit avec les « ennemis ». []*

### *12.3. Religiosité de la Loi et traditionalisme dans le judaïsme*

*Le juif pieux de l'époque de Josué, déjà, mais surtout le juif de la période postérieure à l'Exil, est un homme des villes. Toute la Loi est adaptée à cette spécificité. Parce qu'il a besoin d'un boucher juif, le juif orthodoxe ne*

*vit pas isolé, mais en communauté, dans la mesure du possible (c'est encore aujourd'hui une spécificité de l'orthodoxie par rapport aux juifs réformés, en Amérique, par exemple). L'année du sabbat – qui, sous sa forme réglementaire actuelle, est à n'en pas douter une création urbaine promue par des savants de l'écrit – rend impossible, dans les régions où elle est appliquée, l'agriculture rationnelle intensive : aujourd'hui encore, les rabbins allemands veulent imposer l'application de cette règle aux colonies sionistes de Palestine, pour les condamner à l'échec. À l'époque des pharisiens, l'« homme de la terre » (Landmann) était un juif de second ordre, qui ne respectait pas complètement la Loi et n'en avait pas les moyens. La Loi interdisait la participation aux banquets des corporations et, de façon générale, toute communauté de repas avec les non-juifs, qui, dans l'Antiquité comme au Moyen Âge, étaient la condition indispensable de*

*l'intégration dans l'environnement citadin. En revanche, la coutume du « trésor de la fiancée[9] », répandue dans tout l'Orient et fondée, à l'origine, sur l'objectif d'écarter les filles de l'héritage, favorisait (et favorise encore) la tendance à s'établir comme petit commerçant au moment du mariage (les effets de cette coutume se font pour une part encore sentir dans la faible « conscience de classe » des commis d'affaires juifs). Dans tous ses faits et gestes, le juif, comme l'hindou pieux, est sans cesse entravé par l'attention qu'il doit porter au respect de la Loi. L'activité la plus facile à concilier avec la véritable étude de la Loi – Guttmann l'a souligné à juste titre[10] – est l'activité de crédit, qui n'exige guère un labeur constant. Les effets de la Loi et de l'apprentissage intellectualiste de la Loi sont la « méthode de vie » du juif et son « rationalisme ». « Que jamais un homme ne change une coutume » est un principe du Talmud[11]. Le domaine des*

*échanges économiques avec les étrangers est le seul dans lequel il existe une lacune (relative) de la tradition et qui ne relève pas de la compétence de l'éthique. Il n'en est pas d'autre. []*

*La sphère qui englobe tout ce qui possède une importance devant Dieu est régie par la tradition et sa casuistique, et non par une action orientée en elle-même vers une finalité méthodique, sur un mode rationnel, dépourvu de présupposés et inspiré d'un « droit naturel ». L'effet de « rationalisation » produit par la peur de la Loi est tout à fait pénétrant, mais il n'est qu'indirect. « En éveil » et toujours présents à eux-mêmes, toujours maîtres d'eux et d'humeur égale : tels sont aussi le confucéen, le puritain, le bouddhiste et n'importe quel moine, le sheikh arabe, le sénateur romain. Ce qui varie, cependant, c'est le sens et la raison d'être de cette maîtrise de soi. La maîtrise vigilante du puritain*

*découle de la nécessité de soumettre ce qui relève de la créature à l'ordre et à la méthode rationnelles, dans l'intérêt de sa propre certitude de salut ; chez le confucéen, qui a suivi une formation classique et été éduqué à la décence et à la dignité, elle procède d'un mépris pour l'irrationalité plébéienne ; pour le juif pieux de l'ancien temps, elle est le fruit de la méditation permanente sur la Loi à laquelle on a formé son intellect, et de la nécessité de veiller en permanence à ce qu'elle soit correctement accomplie. Ces traits caractéristiques revêtent une coloration et un effet spécifiques : le juif pieux a conscience que lui seul et son peuple possèdent cette Loi et sont, à cause d'elle, persécutés et couverts d'opprobre sur toute la terre, qu'elle est néanmoins obligatoire et qu'un jour, par l'effet d'un acte accompli d'un seul coup, dont nul ne peut prévoir le moment, ni contribuer à hâter la venue, Dieu renversera l'ordre de rang de la terre*

*et instaurera un royaume messianique pour ceux qui sont restés en toute chose fidèles à la Loi. Il sait que des lignées innombrables ont déjà attendu et attendent encore, au mépris de tous les sarcasmes. Au sentiment d'une certaine « vigilance supérieure », qui en découle, s'associe pour lui, au fur et à mesure que s'allonge le temps de cette attente vraisemblablement vaine, la nécessité de nourrir le sentiment de sa propre dignité à partir de la Loi et du respect scrupuleux de celle-ci, pour elle-même. Enfin, et surtout, l'obligation d'être toujours sur ses gardes et de ne jamais laisser libre cours à sa passion contre des ennemis aussi surpuissants qu'impitoyables se conjugue aux effets du « ressentiment » évoqué plus haut, entendu comme une marque inévitable, liée aux promesses de Jahwé et au destin inouï qu'elles réservent à ce peuple unique dans l'histoire.*

*Tels sont, pour l'essentiel, les facteurs qui fondent le « rationalisme » juif. Mais non « l'ascèse ». Le judaïsme possède certains traits ascétiques, mais ils ne sont pas d'une importance centrale, ils ne sont jamais que des conséquences de la Loi, pour une part, et, d'autre part, des produits de la problématique spécifique de la piété juive ; dans tous les cas, ils sont aussi secondaires que les quelques traits proprements mystiques du judaïsme. Nous n'évoquerons pas ces derniers ici, dans la mesure où ni la kabbale, ni le hassidisme, ni les autres formes de mystique juive n'ont fourni des motivations typiques pour l'attitude pratique des juifs à l'égard de l'économie, même si les deux courants religieux que nous venons de mentionner ont joué un rôle symptomatique. La prise de distance « ascétique » du judaïsme par rapport à tout ce qui est artistique trouve son origine dans le deuxième commandement. Celui-ci empêcha, de*

*fait, la mise en forme artistique de l'angélologie, très développée en son temps, mais il s'explique avant tout par le fait que le culte typique pratiqué à la synagogue (dans la diaspora, bien avant la destruction du culte au Temple) possédait le caractère d'un pur énoncé de la doctrine et des commandements : la prophétie, déjà, avait justement dévalorisé les éléments plastiques du culte, et lorsqu'elle rencontra le succès, elle élimina presque entièrement les aspects orgiaques et orchestraux. La religion de Rome et le puritanisme suivirent à peu près la même voie, et produisirent les mêmes effets (mais pour des raisons très différentes). La sculpture, la peinture et le théâtre furent privés de l'ancrage que leur offre habituellement la religion, et le traitement éthique naturaliste dont cette sphère fit l'objet entraîna une forte régression de toute la poésie (profane) et, plus particulièrement, des formes de sublimation érotique de la sexualité, après les*

*sommets de sensualité encore très crus atteints dans le Cantique des Cantiques. []*

*De façon générale, cependant, l'absence de toutes ces formes d'art tint au fait que, peuplée de silence, de foi et d'interrogations, l'attente d'une délivrance qui affranchirait de l'enfer de cette existence un peuple malgré tout élu par Dieu ne pouvait s'appuyer que sur la Loi et sur les promesses anciennes. Corrélativement, même si la tradition ne rapportait pas de prises de position explicites des rabbins sur ce point, tout abandon naïf à la transfiguration artistique et poétique du monde ne pouvait qu'apparaître comme absolument vain et comme une façon de se détourner des voies et des fins du Seigneur. Pour les contemporains de la fin du règne des Maccabées, la création du monde était déjà devenue, le cas échéant, très problématique dans sa finalité. Il manquait cependant ce qui confère à « l'ascèse intramondaine » son trait décisif : la*

*relation unifiée avec le « monde » à partir d'un point de vue central, celui de la certitudo salutis, dont tout le reste se nourrit. Le caractère de paria de cette religiosité et les promesses de Jahwé furent, là encore, la raison ultime et décisive de cette spécificité. Imposer une ascèse intramondaine dans le traitement du monde – un monde désormais à tel point perverti, à cause des péchés d'Israël, que seul un miracle librement consenti par Dieu, dont les hommes ne pouvaient ni obtenir ni hâter l'accomplissement, était susceptible de le remettre en ordre –, de voir en elle une « mission » et le cadre d'une « vocation » religieuse appelant à imposer à ce monde, et justement aussi au péché de ce monde, les normes rationnelles de la volonté divine révélée, pour la plus grande gloire de Dieu et pour donner un signe de sa propre élection : cette idée calviniste était bien la dernière chose qui aurait pu traverser l'esprit d'un juif pieux*

*traditionnel. Le destin intérieur qu'il avait à surmonter était beaucoup plus difficile que celui du puritain assuré de son « élection » dans l'au-delà. L'individu avait à s'accommoder du fait que le monde existant ne répondait pas aux promesses divines, et qu'il en irait ainsi aussi longtemps que Dieu le permettrait ; le juif devait se contenter de la grâce et de la réussite dont Dieu lui faisait don dans son commerce avec les ennemis de son peuple. Avec eux, il se montrait « objectif », pour répondre aux exigences des rabbins, il faisait ses calculs légalement et sans passion, sans amour et sans haine, et il traitait ces ennemis comme Dieu l'autorisait à le faire. []*

*Il n'est pas juste de dire que la seule exigence du judaïsme était un respect extérieur de la Loi. Cette affirmation reflète évidemment la moyenne. Mais les exigences, en théorie, étaient plus élevées. Au demeurant, c'est l'acte isolé qui, en tant que tel, était*

*comparé avec d'autres et évalué. Abstraction faite des raisons déjà invoquées, et même si la conception officiellement dominante n'était pas celle qui identifiait la relation avec Dieu à un compte-courant présentant le détail des bonnes et des mauvaises œuvres et le décompte – incertain – de la somme totale (une conception que l'on rencontre aussi, à l'occasion, chez les puritains), la double morale du judaïsme limita inévitablement les effets qu'aurait pu exercer, comme dans le puritanisme, une orientation fondamentalement méthodique et ascétique de la conduite de vie. La raison, en l'occurrence, en était la suivante : dès lors que l'individu respectueux de la Loi produisait de fait par ses actes ses propres chances de salut, comme dans le catholicisme, il fallait (dans les deux cas) que la grâce de Dieu complétât les insuffisances humaines – qui n'étaient au demeurant pas universellement reconnues (comme dans le*

*catholicisme), loin s'en faut. Depuis la décadence de l'ancienne pratique palestinienne de la confession (theshuba[12]), la grâce d'institution délivrée par l'Église était beaucoup moins développée que dans le catholicisme, et, par le fait que l'individu était ainsi renvoyé à sa propre responsabilité et ne pouvait compter sur un tiers, la conduite de vie, dans le judaïsme, possédait nécessairement quelque chose de fondamentalement plus méthodique et plus systématique que la conduite de vie du catholique moyen. Cependant, l'absence des motifs ascétiques spécifiques au puritanisme et le traditionalisme en principe intact de la double morale juive représentèrent là encore une limite pour la systématisation méthodique. On retrouve donc là de nombreux motifs isolés dont les effets sont de type ascétique, mais il manque précisément ce qui fait le lien et l'unité d'une religion, le motif ascétique fondamental. En effet, la forme suprême de la*

*piété juive penche du côté de la « disposition d'esprit » et non de l'agir actif : comment le juif pourrait-il se concevoir comme un exécutant de la volonté de Dieu, appelé à instaurer un nouvel ordre rationnel dans le monde, alors que celui-ci, fondamentalement perverti, lui est hostile – il le sait depuis l'époque d'Hadrien – et ne pourra être transformé par des actes humains ? Le libre-penseur juif peut partager une telle conception, mais non le juif pieux. []*

### *12.4. Juifs et puritains*

*Le puritanisme a justement toujours perçu l'affinité intérieure qui l'unissait au judaïsme, mais aussi sa limite. En dépit de toutes les différences de fond, il entretient la même affinité avec le judaïsme qu'avec le christianisme des adeptes de Paul. Pour les puritains comme pour les premiers chrétiens, les juifs sont toujours le peuple élu de*

*Dieu. Le haut fait de Paul, qui entraîne des conséquences inouïes pour le christianisme ancien, consiste à faire du livre sacré des juifs le livre sacré des chrétiens – à l'époque, le seul – et à mettre ainsi nettement un terme (comme l'a souligné Wernle, notamment[13]) aux empiètements de l'intellectualisme grec (gnostique). D'un autre côté, ici ou là, avec l'aide d'une dialectique que seul un rabbin pouvait posséder, son tour de force fut de présenter justement comme aboli par la naissance du Christ et, d'autre part, comme ayant atteint son accomplissement le trait spécifique de la « Loi » qui s'affirmait dans le judaïsme : les normes de tabou et les promesses messianiques toutes particulières, aux effets si terrifiants, qui avaient fondé l'association entre la dignité religieuse du juif et sa position de paria. Pour cela, il dressa ce constat triomphal et extrêmement apte à marquer les esprits : les ancêtres d'Israël avaient justement vécu en*

*conformité avec la volonté divine avant que ces normes n'aient été édictées et, en vertu de leur foi, gage de l'élection divine, ils avaient eu accès à la félicité. L'élan immense qui anime la conscience d'avoir échappé au destin de paria, de pouvoir aussi bien être un Grec pour les Grecs qu'un juif pour les juifs, sans pour autant suivre la voie des Lumières ni celle du rejet de la foi, et d'avoir accédé à cette possibilité sans pour autant se placer à l'extérieur du paradoxe même de la foi – c'est ce sentiment passionné de libération qui fut le moteur de l'incomparable travail de la mission paulinienne. []*

*De fait, Paul s'était libéré des promesses du Dieu par lequel son Sauveur s'était senti abandonné sur la croix*[14]*. La haine terrible des juifs de la diaspora, justement, contre cet homme en particulier, largement attestée, les hésitations et l'embarras de la communauté chrétienne des origines, la tentative de Jacques et des « apôtres*

*colonnes[15] » pour établir un « minimum éthique[16] » de validité de la Loi, valable pour tous, en se rattachant à la légalité imposée par Jésus lui-même aux laïcs, et, pour finir, l'hostilité ouverte des chrétiens juifs furent le prix à payer pour une telle explosion, qui brisa les chaînes décisives, celles qui établissaient la position de paria des juifs. Dans chaque ligne écrite par Paul, nous sentons la jubilation communicative de celui qui a été affranchi de la « loi d'esclavage » sans espoir, et dont le sang du Messie a racheté la liberté. C'est un tel constat qui fonda la possibilité d'une mission universelle du christianisme. []*

*De la même façon, ce n'est pas la Loi rituelle talmudique, ni la Loi rituelle spécifiquement juive de l'Ancien Testament que les puritains reprirent à leur compte, mais, souvent jusque dans le détail, les autres expressions de la volonté de Dieu attestées dans l'Ancien Testament – en hésitant sur le*

*crédit qu'il fallait leur accorder. Ils les associèrent aux normes du Nouveau Testament. De fait, les peuples puritains, en particulier les Américains, n'ont pas assuré l'intégration des juifs pieux, orthodoxes, mais celle des juifs réformés ayant pris leurs distances avec l'orthodoxie, les élèves de l'Educational Alliance, par exemple, aujourd'hui encore*[17], *et surtout celle des juifs baptisés. Cette assimilation allait autrefois de soi et elle est malgré tout restée relativement aisée aujourd'hui, jusqu'à l'effacement complet, dans certains cas, du moindre trait distinctif. En Allemagne, par exemple, ces juifs restent au contraire justement, pour de longues générations, des « juifs assimilés ». Il faut encore voir là une manifestation de « l'affinité » de fait entre le puritanisme et le judaïsme. Cependant, c'est justement l'élément non juif du puritanisme qui lui a fait jouer le rôle qu'il a joué aussi bien dans le développement de l'état d'esprit économique*

*décrit plus haut que dans l'intégration des prosélytes juifs, que les peuples d'orientation religieuse différente ne sont pas parvenus à assurer.*

### *12.5. L'islam et son caractère adapté au monde*

*C'est dans un tout autre sens encore qu'on peut désigner comme « adapté au monde » l'enfant tard venu du monothéisme d'Asie antérieure, fortement marqué par des motifs de l'Ancien Testament et judéo-chrétiens : l'islam. La religiosité eschatologique de Mahomet, qui se présente d'abord, dans sa première période, comme un conventicule piétiste de La Mecque, urbain mais coupé du monde, se transforme en une religion nationale arabe, puis, surtout, en une religion de guerriers, attachée à un Stand, dès l'installation du Prophète à Médine, puis avec l'évolution de la communauté*

*musulmane ancienne. Les adeptes dont la conversion représente le succès décisif du Prophète appartiennent massivement à des familles puissantes. Le commandement religieux de guerre sainte ne vise pas de prime abord des objectifs de conversion : il faut mener la lutte « jusqu'à ce qu'ils [les adeptes des religions du Livre étrangères] paient humblement l'intérêt (dshizja) », jusqu'à ce que l'islam l'emporte en prestige social sur toutes les autres religions du monde, dont les fidèles doivent lui verser un tribut. Ce ne sont pas seulement ces traits spécifiques, liés à l'importance des butins de guerre dans les ordres, les promesses et surtout les attentes de l'islam des origines, qui font de lui une religion de seigneurs ; les éléments plus tardifs de son éthique économique sont eux aussi purement féodaux. Les fidèles les plus dévots de la première génération étaient justement les plus riches, ou, plus*

*exactement : ceux qui s'enrichirent le plus par les butins de guerre (au sens le plus large). []*

*Cependant, le rôle que jouent dans l'islam en général ces possessions et ces richesses apportées par la rapine de guerre et l'enrichissement politique est en tout point opposé à celui que leur attribuent les conceptions puritaines. La tradition dépeint avec complaisance les vêtements luxueux, les parfums et la barbe soigneusement taillée des fidèles musulmans. Mahomet, selon la tradition, réplique à des personnes fortunées qui se présentent devant lui sans apprêt que lorsque Dieu donne à quelqu'un la bénédiction de la fortune, il aime que « la trace en soit visible sur lui » : cette représentation est l'antithèse exacte de toute éthique économique puritaine, et elle s'avère conforme, en revanche, aux attentes du Stand féodal. Si nous transposons dans notre langue, le riche est tenu de « vivre selon son*

*Stand ». Dans le Coran, le strict rejet, sinon de toute forme d'ascèse (Mahomet manifeste du respect à l'égard du jeûne, de la prière et de la pénitence), du moins de tout monachisme (rahbanija), pour ce qui concerne la chasteté, est peut-être à rapporter, chez Mahomet lui-même, aux mêmes motifs que les fameuses déclarations de Luther dévoilant sa nature crue et sensuelle : la conviction, également présente dans le Talmud, que celui qui n'est pas marié à un certain âge est nécessairement un pécheur. Une maxime du Prophète met en doute la sincérité de caractère de ceux qui ne mangent pas de viande pendant quarante jours, et un pilier reconnu de l'islam ancien, parfois célébré comme mahdi, est censé avoir déclaré que si, à la différence de son père Ali, il faisait usage de cosmétiques pour les cheveux, c'était « pour avoir du succès auprès des femmes[18] » : on ne pourrait guère trouver d'équivalent de ces*

*déclarations dans l'hagiologie d'une religion éthique de la « délivrance ». L'islam n'en est justement pas une en ce sens-là. []*

*La notion de « délivrance » au sens éthique du terme lui est tout à fait étrangère. Son Dieu est d'une puissance infinie, mais c'est aussi un seigneur de grâce, et obéir à ses commandements n'excède pas les capacités humaines. Bannir les rixes privées pour préserver la force de frappe vis-à-vis de l'extérieur, réguler le commerce sexuel légitime dans un sens strictement patriarcal et proscrire toutes ses formes illégitimes (de fait, une façon d'accorder un privilège sexuel manifeste aux Stände fortunés, compte tenu de la perpétuation du concubinat avec des esclaves et des facilités du divorce), interdire « l'usure » et s'acquitter de redevances pour la guerre et le soutien des pauvres : ce sont là des mesures à caractère essentiellement politique. S'y ajoutent des obligations distinctives et*

*spécifiques : pour l'essentiel, une simple profession de foi en faveur du Dieu Un et de son Prophète – l'unique exigence en matière de dogme –, le pèlerinage à La Mecque, à accomplir une fois dans sa vie, le jeûne pendant la journée durant le mois du Ramadan, la participation au culte une fois par semaine et les prières quotidiennes ; enfin, pour la vie de tous les jours : le vêtement (un impératif dont les répercussions économiques sont importantes, comme on le voit aujourd'hui encore dans les cas de conversions de peuplades sauvages), la proscription de certains mets impurs, du vin et des jeux de hasard (ce qui s'avère également décisif pour l'attitude adoptée à l'égard des opérations de spéculation financière). La quête individuelle du salut et la mystique sont étrangères à l'islam ancien. Il apporte pour l'ici-bas des promesses de richesse, de pouvoir et d'honneur, autrement dit des promesses de soldats ; son au-delà est*

*également un paradis des sens à l'usage des militaires. La notion de « péché », au départ, possède la même connotation féodale. L'« absence de péché » du Prophète, sujet à de fortes passions sensuelles et à des accès de colère sans motif important, est une construction théologique a posteriori ; dans le Coran, elle lui est tout à fait étrangère, et il ne connaît pas davantage, y compris après son installation à Médine, un quelconque « tragique » du sentiment de péché. Ce dernier trait s'est conservé dans l'islam orthodoxe : le « péché » est à la fois l'impureté rituelle, le sacrilège religieux (comme le sirk, le polythéisme), la désobéissance à l'égard des commandements positifs du Prophète et l'entorse à la dignité de Stand commise par celui qui offense les mœurs et les bons usages. []*

*D'autres traits dénotent de façon tout aussi patente un esprit de Stand spécifiquement féodal : l'évidence avec laquelle sont admis*

*l'esclavage et le servage, la polygamie et les formes de mépris des femmes et de domestication de celles-ci, le caractère essentiellement ritualiste des devoirs religieux, tout comme l'indigence spécifique des exigences proprement religieuses et celle, plus grande encore, des impératifs éthiques. Si l'islam recouvre, en définitive, un large spectre de courants, avec, d'une part, l'émergence d'une casuistique théologique et juridique et la fondation d'écoles philosophiques éclairées ou piétistes, et, d'autre part, l'importation du soufisme perse, originaire de l'Inde, et la constitution des ordres de derviches aujourd'hui encore très fortement influencés par des Indiens, il ne tend cependant pas pour autant à se rapprocher, sur les points décisifs, du judaïsme ni du christianisme. L'un et l'autre sont très spécifiquement des religions bourgeoises et urbaines, alors que la ville ne revêt pour l'islam qu'une importance politique. Le type de*

*culte officiel, ainsi que les commandements en matière de sexualité et de rite peuvent sembler aller dans le sens d'une certaine sobriété de la conduite de vie. Dans une très large mesure, la petite bourgeoisie fut le porteur de la religiosité des derviches, répandue presque partout ; son pouvoir ne cessa d'augmenter et tendit à supplanter celui de l'Église officielle. Cette forme de religiosité pour une part orgiaque et mystique mais toujours, en tout cas, extraquotidienne et irrationnelle, et l'éthique quotidienne officielle tout à fait traditionaliste dont, en raison de sa simplicité, la propagande était très efficace, engageaient la conduite de vie dans des voies qui produisaient l'effet exactement inverse de celui que visaient la méthode de vie puritaine et toute méthode de vie fondée sur l'ascétisme intramondain. []*

*À la différence du judaïsme, l'islam ne connaît pas d'incitation à une connaissance approfondie de la Loi ; il ne propose pas*

*davantage l'éducation à la pensée casuistique dont se nourrit le « rationalisme » juif. C'est le guerrier, et non le lettré, qui est l'idéal de cette religion. Elle ignore toutes les promesses annonçant l'avènement d'un royaume messianique sur la terre, et la terrible fidélité à la Loi qui, en lien avec la doctrine de l'histoire, de l'élection, du péché et de l'exil d'Israël forgée par les prêtres juifs, fonde le caractère de paria de cette religiosité et tout ce qui en découle. L'islam connut des sectes ascétiques. De larges cercles de guerriers de l'islam ancien avaient en propre un certain trait de « simplicité » qui contrastait fortement avec la nature du pouvoir des Ommayades. L'amour joyeux du monde qui caractérisait ces derniers était regardé comme une décadence par rapport à la stricte discipline des camps fortifiés dans lesquels Omar avait rassemblé les guerriers musulmans des régions de conquête ; ceux-ci cédèrent la place, dès lors, à une*

*aristocratie féodale naissante. Dans tous les cas, cependant, l'ascèse musulmane était une ascèse des camps militaires ou des ordres guerriers de chevaliers, non une ascèse monastique et moins encore une ascèse bourgeoise de la systématisation de la conduite de vie – de plus, elle ne s'imposa vraiment que par périodes, dans une religion toujours prête à basculer dans le fatalisme. Nous avons déjà évoqué les effets tout différents produits dans ce contexte par la croyance en la Providence*[19]*. L'introduction du culte des saints et, pour finir, de la magie, acheva de détourner l'islam de toute vraie systématisation méthodique de la conduite de vie.*

### *12.6. Le bouddhisme ancien et son caractère de fuite du monde*

*À l'opposé de ces éthiques religieuses intramondaines et de leurs effets économiques*

*spécifiques, on trouve la forme la plus extrême d'éthique du rejet du monde, la mystique du bouddhisme ancien, qui recherche la concentration et, à travers elle, l'illumination. J'entends ici le bouddhisme des origines, bien entendu, et non les versions entièrement remaniées que connut ce modèle dans les religiosités du Tibet, de la Chine et du Japon. Cette éthique-là est elle aussi « rationnelle » au sens où elle présuppose une maîtrise vigilante et constante de toutes les pulsions naturelles ; son objectif est cependant tout autre. Il ne s'agit pas seulement de se délivrer du péché et de la souffrance, mais, en soi, de se soustraire au caractère passager des choses, à la « roue » de la causalité du karman, pour accéder au repos éternel. Celui-ci n'est et ne peut être que l'œuvre la plus personnelle de l'individu. Il n'existe pas de prédestination, ni de grâce divine, ni de prière, ni de culte. La causalité du karman et son mécanisme de rétribution*

*cosmique associent automatiquement des primes et des châtiments toujours proportionnels à chaque action, bonne ou mauvaise, et, aussi longtemps que la soif de vivre pousse à l'action, l'individu est contraint, à partir de son existence animale, céleste ou infernale, de goûter les fruits de ses actes dans une vie humaine toujours nouvelle et de s'assurer de nouvelles chances d'avenir. L'enthousiasme le plus noble comme la sensualité la plus répugnante induisent l'un et l'autre, inévitablement, cet enchaînement à l'individuation (la métaphysique bouddhique, qui ne connaît pas d'« âme », l'appelle « transmigration des âmes », mais le terme est bien mal choisi), aussi longtemps que ne sont pas absolument éradiqués toute « soif » de vivre, dans l'ici-bas comme dans l'au-delà, et tous les combats impuissants qui sont menés pour l'existence individuelle et chacune de ses illusions, en particulier celle de posséder*

*une âme et une « personnalité » uniques. En tant que telle, toute action dotée d'une finalité rationnelle – hormis l'activité intérieure de contemplation et de concentration, qui affranchit l'âme de la soif du monde – et tout attachement aux intérêts du monde, quels qu'ils soient, détournent du salut. Il n'est dès lors donné qu'à un très petit nombre d'accéder à celui-ci, parmi ceux qui se décident à vivre sans biens, chastement, sans travail (car le travail est une action dotée d'une finalité), autrement dit d'aumônes, en errant continuellement, sauf pendant la grande saison des pluies, en ayant rompu tous les liens personnels qui les rattachaient à une famille et au monde, et en accomplissant les prescriptions de la juste voie (dharma) pour atteindre leur but, l'illumination mystique. Une fois obtenue, celle-ci donne accès, par la joie supérieure et par le sentiment de tendre amour sans objet qui lui est propre, à la plus haute béatitude*

*de l'ici-bas, et conduit au sommeil éternel et sans rêve du nirvana, le seul état qui n'est pas soumis au changement. Tous les autres individus peuvent tenter d'obéir aux prescriptions de la règle et se garder de commettre les péchés les plus grossiers ; ils pourront ainsi, le cas échéant, améliorer leurs chances pour la vie future qui, en vertu de la causalité du karman, de la non-clôture de leur compte éthique et de la non-« abréaction » de leur soif de vie par une individuation nouvelle, débutera inévitablement quelque part lorsque leur vie présente prendra fin : mais pour eux, la voie du salut éternel véritable demeurera fermée.*

*À partir de cette position de fuite du monde, la seule vraiment conséquente, il n'est pas de voie qui mène à une quelconque éthique, éthique économique ou éthique sociale rationnelle. La « disposition à la pitié » universelle, étendue à toute les créatures, la conséquence qui en résulte d'un point de vue*

*rationnel, à savoir la solidarité avec tous les êtres vivants et, par là, passagers, l'effet psychologique qui en découle enfin, c'est-à-dire l'effusion du sentiment d'amour mystique, euphorique, universel et acosmique, ne portent à aucune action rationnelle ; au contraire, ils détournent directement d'une action de ce type.*

*Le bouddhisme fait partie de la série des doctrines de délivrance qu'a produites en grand nombre, en Inde, y compris avant lui et après lui, l'intellectualisme des couches cultivées distinguées, et il n'en est que la forme la plus conséquente. Sa conception froide et fière de la libération par rapport à l'existence en tant que telle, qui renvoie l'individu à lui-même, n'a jamais pu devenir une croyance de masse en matière de délivrance. Si son effet a pu s'étendre au-delà des cercles cultivés, c'est en raison du prestige considérable attaché de tous temps aux sramana (les ascètes), de nature*

*principalement magique et anthropolâtrique. Dès que le bouddhisme devint une « religion populaire » de mission, il se transforma en religion du sauveur, sur la base de la rétribution du karman et de l'éveil d'espérances d'au-delà qui étaient garanties par des techniques de dévotion, par la grâce du culte et des sacrements et par des œuvres de bienfaisance ; il tendit alors, inévitablement, à intégrer des représentations purement magiques. En Inde même, il fut supplanté, auprès des couches supérieures, par la renaissance de la philosophie de la délivrance d'inspiration védique, et, auprès des masses, par la concurrence des religions du sauveur hindoues, notamment du vishnouisme sous ses différentes formes, de la magie tantrique et de la religiosité des mystères orgiaques, en particulier la piété de la bhakti (amour de Dieu). Avec le lamaïsme, le bouddhisme devint une pure religion de moines ; le pouvoir*

*religieux, de nature théocratique, que ces derniers exercent sur les laïcs présente un caractère résolument magique. Dans son aire de diffusion, en Extrême-Orient, il a connu de profondes transformations par rapport au bouddhisme des origines, il a concurrencé le taoïsme chinois et s'est combiné avec lui selon de multiples variantes, et il est devenu la religiosité spécifiquement populaire, qui offre grâce et délivrance par delà la vie ici-bas et le culte des ancêtres. []*

*Cependant, ni la piété bouddhiste, ni le taoïsme, ni l'hindouisme ne recèlent d'impulsions favorisant une méthode de vie rationnelle. Du fait des présupposés qui sont les siens, on l'a déjà observé, l'hindouisme, en particulier, est la puissance la plus traditionaliste qui soit : il fournit la caution religieuse la plus conséquente à la conception « organique » de la société et apporte une justification absolument inconditionnelle à la répartition existante du pouvoir et du*

*bonheur, en postulant que celle-ci résulte d'une rétribution mécaniquement proportionnelle des fautes et des mérites de chacun dans une vie précédente. Toutes ces formes populaires de la religiosité asiatique ont conforté « l'instinct de profit » du marchand, tout comme l'intérêt de l'artisan à assurer son « gagne-pain », et, enfin, le traditionalisme paysan. Pour le reste, elles ont laissé la spéculation philosophique suivre son cours, tout comme la vie des couches sociales privilégiées, orientée en fonction de leurs conventions de Stand, de tendance plutôt féodale au Japon, bureaucratique et patrimoniale, et, par suite, fortement utilitariste en Chine, et chevaleresque, patrimoniale ou encore intellectualiste en Inde. Ces tendances n'ont pu en aucune façon fournir une motivation et une incitation à mettre en forme le « monde » de la créature selon une éthique rationnelle et un commandement divin. En effet, pour elles, le*

*monde était donné une fois pour toutes, c'était le meilleur des mondes possibles, et la figure suprême de la piété, le sage, n'avait qu'une alternative : s'adapter au « tao », expression de l'ordre impersonnel du monde et seul élément spécifiquement divin, ou, à l'inverse, se délivrer de son enchaînement causal implacable en accomplissant lui-même l'acte qui fait accéder à la seule éternité possible, le sommeil sans rêve du nirvana.*

### *12.7. Les religions civilisées et le capitalisme*

*Le « capitalisme » a existé dans toutes ces formes de religiosité. Celui-là même qui a marqué l'Antiquité occidentale et notre Moyen Âge. Mais ces religions n'ont pas connu l'évolution menant sur la voie du capitalisme moderne, ni même l'amorce d'une telle évolution ; l'« esprit capitaliste », au sens qui caractérise en propre le*

*protestantisme ascétique, leur est demeuré étranger. Ce serait nier l'évidence que d'attribuer aux marchands, épiciers, artisans et coolies indiens, chinois ou musulmans une « pulsion de profit » moins affirmée que celle des protestants. C'est plutôt exactement l'inverse : la spécificité du puritanisme est précisément la soumission de « l'appât du gain » à une éthique rationnelle. Il manque le plus petit commencement de preuve pour affirmer que cette différence tient à une disparité naturelle des « dons » pour le « rationalisme » technique et économique. Tous les peuples concernés ont aujourd'hui importé chez eux ce « bien » qui est la plus décisive des productions occidentales, et les obstacles que celui-ci rencontre ne se situent pas sur le plan des capacités ni de la volonté, mais tiennent à la stabilité des traditions héritées, comme chez nous au Moyen Âge. Dans la mesure où ce phénomène ne s'explique pas par des facteurs purement*

*politiques sur lesquels nous reviendrons plus loin (les formes de la structure interne de la « domination[20] »), c'est d'abord dans la religiosité qu'il faut en chercher la raison d'être. Seul le protestantisme ascétique a donné le coup de grâce à la magie, à l'orientation extramondaine de la quête de salut et à « l'illumination » contemplative intellectualiste qui en était la forme la plus aboutie ; lui seul a créé les motivations religieuses nécessaires pour rechercher le salut dans les efforts consacrés à une « vocation professionnelle » intramondaine et, par opposition à la conception hindoue de la profession, strictement traditionaliste, dans un exercice méthodiquement rationalisé de cette profession. Pour tous les types de religiosité asiatique populaire, en revanche, le monde demeure un vaste jardin enchanté[21] et il suffit d'avoir recours à la vénération ou à l'éviction des « esprits », ou encore à des méthodes ritualistes,*

*idolâtriques ou sacramentelles de quête du salut pour s'orienter en son sein et assurer en pratique sa position dans l'ici-bas et dans l'au-delà. Cette religiosité magique des non-intellectuels asiatiques ne conduit en aucun cas à l'adoption d'une méthode de vie rationnelle, pas davantage que l'adaptation au monde du confucianisme, le rejet du monde du bouddhisme, l'empire sur le monde de l'islam ou les espérances de parias et le droit économique de parias des juifs.*

### *12.8. Le christianisme ancien et son refus du monde*

*La magie et la croyance aux démons se sont également penchées sur le berceau de la deuxième grande religion qui, en un sens spécifique, a été une religion du « rejet du monde » : le christianisme ancien. Son Sauveur était avant tout un magicien, et le charisme magique un pilier indispensable*

*de la définition de sa spécificité. Celle-ci fut cependant plus particulièrement conditionnée par les promesses du judaïsme, uniques entre toutes – Jésus fit son apparition dans une époque où les espérances messianiques avaient atteint une grande intensité – et, en outre, par le caractère intellectualiste et érudit de la piété juive d'ordre supérieur. L'Évangile chrétien se présenta, à l'inverse, comme la proclamation du message qu'un non-intellectuel n'adressait qu'à des non-intellectuels, aux « pauvres en esprit ». La « Loi » dont Jésus ne voulait pas changer la moindre lettre*[22] *fut traitée et comprise par lui comme la comprenaient le plus souvent ceux qui n'avaient ni distinction ni culture, les fidèles de la campagne et des petites villes, qui l'adaptaient aux besoins de leur métier, par opposition à la lecture qu'en faisaient les cercles hellénisés, riches et distingués, et à la virtuosité casuistique des érudits et des pharisiens : pour l'essentiel,*

*notamment pour ce qui concernait les prescriptions rituelles, en particulier le respect sacré du sabbat, l'interprétation qu'en faisait Jésus était souple ; sur certains points, par exemple les principes relatifs au divorce, elle était plus stricte. Les exigences de la Loi mosaïque étaient considérées comme le corrélat de la nature pécheresse des fidèles prétendument pieux, et il semble que l'on puisse voir dans cette conception une préfiguration de celles de Paul. Dans tous les cas, il arrive, à l'occasion, que Jésus oppose habilement ses commandements personnels à la tradition ancienne. Ce ne sont cependant pas des « instincts prolétaires[23] », comme on l'a prétendu, qui lui confèrent son assurance spécifique, la certitude qu'il ne fait qu'un avec le patriarche divin et qu'il est le seul et unique chemin menant à Dieu[24]. S'il possède une telle conviction, c'est d'abord parce que, tout en n'étant pas un savant de l'écrit, il dispose*

*d'un charisme qui lui permet de dominer les démons et de prêcher avec force ; un pouvoir tel que nul érudit et nul pharisien n'en possède de semblable. Il lui permet de contraindre les démons lorsque les hommes croient en lui ; dans ce cas seulement, et non lorsque la foi fait défaut ; lorsqu'elle est présente, il peut aussi contraindre les démons chez les païens*[25]*. Cette foi qui lui donne la force magique d'accomplir des prodiges, il ne la puise pas dans la ville de son père, ni auprès de sa famille, ni auprès des riches et des gens distingués de son pays, ni auprès des savants de l'écrit, ni auprès des virtuoses de la loi : il va la chercher, au contraire, chez les pauvres et les opprimés, auprès des publicains, des pécheurs et même des soldats romains – ce sont là, il ne faudrait jamais l'oublier, des composantes absolument décisives de son assurance messianique. Voilà pourquoi sa « malédiction » s'abat sur les villes de*

*Galilée*[26], *tout comme sa colère et ses imprécations sur le figuier récalcitrant*[27] ; *voilà pourquoi il ne cesse de juger l'élection d'Israël problématique, voilà pourquoi il doute de l'importance du Temple et tient pour assurée, en revanche, la déchéance des pharisiens et des érudits de l'écrit.*

*Pour Jésus, il existe deux péchés absolument « mortels » : l'un est le « péché contre l'esprit » que commet le savant en méprisant le charisme et ceux qui en sont les porteurs. L'autre est accompli par celui qui traite son frère de « fou » : c'est l'orgueil non fraternel de l'intellectuel devant le pauvre en esprit*[28]. *Ce trait d'anti-intellectualisme, le rejet de la sagesse grecque comme de la sagesse rabbinique, est le seul élément de « Stand » tout à fait spécifique de l'Évangile. Pour le reste, celui-ci est fort loin d'être adressé à n'importe qui et à tous les faibles. Certes, le joug est léger*[29], *mais seulement pour ceux qui peuvent redevenir*

*comme des enfants. En vérité, les exigences de l'Évangile sont immenses et impliquent un strict aristocratisme du salut. Rien n'est plus étranger à Jésus que l'idée d'un universalisme de la grâce divine ; tout son Évangile est même dirigé contre une telle conception : rares sont ceux qui sont appelés à franchir la porte étroite*[30]*, ceux qui font pénitence et croient en lui ; les autres sont bornés et endurcis, par le fait de Dieu même, et ceux qui succombent à un pareil destin sont évidemment justement les riches et les orgueilleux. []*

*Une telle vision n'était pas entièrement nouvelle par rapport à d'autres prophéties : celle du judaïsme ancien, après tout, soucieuse de heurter les grands de ce monde et leurs fastes, n'avait-elle pas annoncé la venue du Messie en prédisant que ce roi ferait son entrée à Jérusalem monté, comme les pauvres, sur une bête de somme*[31] *? Mais ce qui s'exprime là n'est en aucun cas une*

*prise de position « sociale ». Jésus dîne à la table de gens fortunés, dont les virtuoses de la Loi ne veulent pas entendre parler. Même au jeune homme riche, Jésus ne conseille expressément de ne faire don de ses biens que pour le cas où il voudrait être « parfait », c'est-à-dire devenir un disciple du Christ*[32]*. Il lui faudrait pour cela se défaire de tous les liens qui le rattachent au monde, ceux de la famille aussi bien que ceux de la propriété, comme l'exigent également le Bouddha et les autres prophètes semblables. Malgré tout – bien que rien ne soit impossible à Dieu – l'attachement à « Mammon » est l'une des entraves les plus lourdes au salut dans le royaume de Dieu. Il détourne de la seule chose qui importe : le salut religieux. Il n'est pas dit explicitement qu'il induit aussi l'absence de fraternité. Mais cette idée est sous-jacente. []*

*En effet, on trouve encore, parmi les commandements proclamés par le Christ,*

*l'éthique primitive du groupement de voisinage des petites gens, qui impose de venir en aide à son prochain en cas de besoin. Il est vrai que cette éthique est désormais systématisée en une « éthique de la disposition d'esprit », celle de l'amour fraternel, que ce commandement est « universalisé » et étendu à tous, puisque chacun est à présent le « prochain », et qu'on aboutit ainsi au paradoxe de l'acosmisme, en se fondant sur le principe selon lequel Dieu seul apportera une rétribution, selon sa volonté. Le pardon inconditionnel, le don inconditionnel, l'amour inconditionnel, y compris celui de l'ennemi, l'acceptation inconditionnelle de l'injustice, le refus de répondre au mal par la violence – ces exigences qui en appelaient à un héroïsme religieux auraient pu être le produit d'un acosmisme de l'amour à fondement mystique. Mais on ne peut pas ne pas voir, même si c'est souvent le cas, que Jésus les met constamment en relation avec*

*l'idée juive de la rétribution : un jour viendra où Dieu rétribuera, vengera et récompensera ; par conséquent, l'homme ne doit rien faire de tel et n'a pas à se flatter de ses bonnes actions, ce qui reviendrait à anticiper sa récompense future. C'est pour accumuler des trésors dans le ciel qu'il faut prêter même à celui qui, peut-être, ne rendra rien du tout – dans les autres cas, en effet, quel mérite y a-t-il à prêter de l'argent ? La juste compensation des destins trouve une expression forte dans la légende de Lazare[33] et elle est également à l'œuvre dans d'autres occasions : ne serait-ce que pour cette raison, la richesse est un don dangereux. Pour le reste, cependant, le facteur décisif est une indifférence absolue à l'égard du monde et de ses affaires. Le royaume des cieux, un royaume de joie sans souffrance et sans faute sur la terre, ne tardera pas à venir, cette génération ne s'éteindra pas avant de l'avoir vu, il va venir*

*comme le voleur dans la nuit[34], il est même déjà sur le point de faire son apparition parmi les hommes. Qu'on se fasse des amis avec l'injuste Mammon, au lieu de s'attacher à lui[35]. Qu'on donne à César ce qui est à César – que sont ces choses-là ? Qu'on prie Dieu pour son pain quotidien, sans se soucier du lendemain[36]. Les actes des hommes ne peuvent hâter la venue du royaume. Mais il faut se préparer à sa venue. Et bien que la Loi ne soit pas formellement abolie, tout l'enjeu est placé désormais dans le type de disposition d'esprit ; tout le contenu de la Loi et des prophéties est identifié avec le simple commandement d'amour de Dieu et d'amour du prochain ; enfin, il s'y ajoute un principe d'une grande portée : le juste état d'esprit se reconnaît à ses fruits, autrement dit à ce qui en apporte la confirmation.*

*Dès lors que les visions de la résurrection, conjuguées à l'influence des mythes sotériologiques largement répandus, eurent*

*entraîné un puissant déferlement de charismes pneumatiques, et que la constitution d'une communauté coiffée par la propre famille de Jésus, qui ne faisait pas jusque-là partie des croyants, ainsi que la conversion de Paul, lourde de conséquences, eurent pour effet de briser le caractère paria de la religiosité tout en préservant la continuité avec la prophétie ancienne, et de donner le signal de la mission auprès des païens, la position des communautés des pays de mission à l'égard du « monde » resta fortement marquée par l'attente du retour de Jésus, d'un côté, et, de l'autre, par l'importance considérable accordée aux dons charismatiques de « l'esprit ». Le monde restera comme il est jusqu'à la venue du Seigneur. Que l'individu conserve lui aussi la position et la « vocation » (κλ?σις) qui sont les siennes et reste soumis à l'autorité, à moins que celle-ci n'exige de lui l'accomplissement d'un péché.*

1 *Weber s'apprête ici à réfuter la thèse défendue par Werner Sombart dans Les Juifs et la vie économique (1911) : en réponse à la publication de L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Sombart avait souligné les liens selon lui décisifs entre capitalisme et judaïsme.*

2 *Il s'agit du texte cité supra, p. 406, note 1.*

3 *Weber donne une définition des « maones » dans la conférence « Le socialisme » [OP, p. 468] : « Au Moyen Âge, par exemple, la république de Gênes fit mener ses grandes guerres coloniales à Chypre par des sociétés par actions en commandite, appelées "maones". Elles réunissaient l'argent nécessaire, louaient les mercenaires, assuraient la conquête du pays, recevaient la protection de la république et, bien entendu, exploitaient la région à leur profit (plantations, fiscalité). De la même façon, la Compagnie des Indes orientales assura la*

*conquête de l'Inde pour l'Angleterre et l'exploita à son profit. »*

*4 Cf. EP, p. 101 : « L'auri sacra fames est vieille comme ce que nous connaissons de l'histoire de l'humanité ; mais nous verrons que ceux qui cédèrent sans retenue à cette pulsion – par exemple ce capitaine hollandais que "l'appât du gain incitait à traverser les Enfers au risque de se brûler les voiles" – n'étaient aucunement les représentants de la mentalité qui a donné naissance à l'"esprit" capitaliste spécifiquement moderne comme phénomène de masse – puisque c'est de cela qu'il s'agit. Le profit sans scrupules, qui ne se plie à aucune norme, a existé en tous lieux et à toutes les époques de l'histoire, partout où il a pu s'épanouir d'une manière ou d'une autre. Comme la guerre et la piraterie, le commerce libre et non réglementé a pu s'imposer sans entraves dans les rapports avec les étrangers et ceux qui étaient extérieurs à*

*la communauté ; la “morale extérieure” autorisait ce qui était proscrit dans les rapports “entre frères”. Et de même que, dans les faits, le profit capitaliste des “aventuriers” se retrouve dans tous les régimes économiques qui tolèrent des fortunes monétaires et offrent des chances de les faire fructifier – par la commenda, la ferme fiscale, les prêts aux États, le financement des guerres, des cours princières et des fonctionnaires –, la mentalité de l’aventurier qui se moque des barrières éthiques a existé partout. La quête du gain rigoureusement et délibérément affranchie de tout scrupule a souvent étroitement coexisté avec l’attachement le plus strict à la tradition. »*

5 *C’est le point de vue que partagent aussi les corporations du Moyen Âge, comme l’explique Weber à la fin de l’article « Les sectes protestantes et l’esprit du capitalisme » : les corporations ont pour but de réunir « ceux qui partagent un même métier, autrement*

*dit des concurrents, dans le but de limiter la concurrence et l'aspiration au profit rationnel qui en est le corollaire ». L'objectif n'est pas de développer le profit par tous les moyens, mais de permettre à tous les membres de la corporation de disposer d'un « gagne-pain » [EP, p. 341-342].*

*6 Rebus sic stantibus : « les choses restant ce qu'elles sont », ou « sous réserve que la situation ne se modifie pas ».*

*7 Cf. Jean 1, 45-46 : « Philippe rencontra Nathanaël, et lui dit : Nous avons trouvé celui de qui Moïse a écrit dans la loi et dont les prophètes ont parlé, Jésus de Nazareth, fils de Joseph. Nathanaël lui dit : Peut-il venir de Nazareth quelque chose de bon ? »*

*8 Cf. Matthieu 12, 11 : « Ils demandèrent à Jésus : Est-il permis de faire une guérison les jours de sabbat ? C'était afin de pouvoir l'accuser. Il leur répondit : Lequel d'entre vous, s'il n'a qu'une brebis et qu'elle tombe*

*dans une fosse le jour du sabbat, ne la saisira pour l'en retirer ? »*

*9 Le « trésor de la fiancée » est la dot. Il ne se confond pas avec le « prix de la fiancée », versé quant à lui par le marié, et dont il est question dans Hindouisme et Bouddhisme [H&B, p. 125].*

*10 Cf. Julius Guttmann, « Die Juden und das Wirtschaftsleben », Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, t.36/1, 1913, p. 149-212.*

*11 Voir aussi EP, p. 274, note.*

*12 Le mot hébreu theshuba ne signifie pas la « confession » mais la « conversion » et la « pénitence » (cf. MWG I/22-2, p. 430, note 14).*

*13 Paul Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 1901, p. 348 sq.*

*14 Cf. Matthieu 27, 46 : « Depuis la sixième heure jusqu'à la neuvième, il y eut des ténèbres sur toute la terre. Et vers la neuvième heure, Jésus s'écria d'une voix*

*forte : Eli, Eli, lama sabachthani ? c'est-à-dire : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as tu abandonné ? »*

*15 Cf. Galates 2, 9 : il s'agit de Jacques, Céphas et Jean.*

*16 Selon MWG I/22-2, Weber reprend ici un concept de son collègue juriste Georg Jellinek : « Le droit n'est pas autre chose que le minimum éthique. » (Georg Jellinek, Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, 1908, p. 45).*

*17 Voir supra, p. 445, note 1, le passage de L'Éthique protestante où Weber relate sa rencontre avec un représentant de l'Educational Alliance [EP, p. 273].*

*18 Selon MWG I/22-2, Weber s'appuie ici sur l'ouvrage d'Ignaz Goldziher (Vorlesungen über den Islam, op. cit., p. 146-148).*

*19 Cf. supra, p. 303 sq.*

*20 Cf. supra, p. 126, note.*

*21 Cf. H&B, p. 530-531 : « La magie, non seulement comme instrument*

*thérapeutique, comme moyen d'obtenir des naissances, en particulier des naissances mâles, d'assurer la réussite aux examens ou l'accès à tous les biens terrestres qu'on puisse imaginer, la magie utilisée contre l'ennemi, le concurrent érotique ou économique, la magie à laquelle a recours l'orateur qui veut gagner un procès, la magie des esprits à laquelle fait appel le créancier pour contraindre son débiteur à le rembourser, la magie qui cherche à agir sur le dieu de la richesse pour la réussite d'une entreprise – qu'elle prît la forme tout à fait grossière d'une magie de contrainte, ou la forme plus raffinée consistant à gagner les faveurs d'un dieu fonctionnel ou d'un démon en lui offrant des présents – : c'est par de tels moyens que la large masse des Asiatiques non lettrés et même des Asiatiques lettrés maîtrisait son quotidien. Il n'existait pas d'éthique pratique ni de méthode de vie rationnelles qui permissent de sortir de ce*

*jardin enchanté qui englobait l'ensemble de la vie au sein du "monde". »*

*22 Cf. Matthieu 5, 17 sq. : « Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir. Car, je vous le dis en vérité, tant que le ciel et la terre ne passeront point, il ne disparaîtra pas de la loi un seul iota ou un seul trait de lettre, jusqu'à ce que tout soit arrivé. Celui donc qui supprimera l'un de ces plus petits commandements, et qui enseignera aux hommes à faire de même, sera appelé le plus petit dans le royaume des cieux ; mais celui qui les observera, et qui enseignera à les observer, celui-là sera appelé grand dans le royaume des cieux. Car, je vous le dis, si votre justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux. »*

*23 Cf. supra, p. 264, note 2.*

24 *Cf. Jean 14, 6 : « Jésus lui dit : Je suis le chemin, la vérité et la vie. Nul ne vient au Père que par moi. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. Et dès maintenant vous le connaissez, et vous l'avez vu. »*

25 *Cf. supra, p. 368.*

26 *Cf. Matthieu 11, 20 sq. : « Alors il se mit à faire des reproches aux villes dans lesquelles avaient eu lieu la plupart de ses miracles, parce qu'elles ne s'étaient pas repenties. Malheur à toi, Chorazin ! malheur à toi, Bethsaïda ! car, si les miracles qui ont été faits au milieu de vous avaient été faits dans Tyr et dans Sidon, il y a longtemps qu'elles se seraient repenties, en prenant le sac et la cendre. C'est pourquoi je vous le dis : au jour du jugement, Tyr et Sidon seront traitées moins rigoureusement que vous. Et toi, Capernaüm, seras-tu élevée jusqu'au ciel ? Non. Tu seras abaissée jusqu'au séjour des morts ; car, si les*

*miracles qui ont été faits au milieu de toi avaient été faits dans Sodome, elle subsisterait encore aujourd'hui. C'est pourquoi je vous le dis : au jour du jugement, le pays de Sodome sera traité moins rigoureusement que toi. »*

*27 Cf. Matthieu 21, 18 sq. : « Le matin, en retournant à la ville, il eut faim. Voyant un figuier sur le chemin, il s'en approcha ; mais il n'y trouva que des feuilles, et il lui dit : Que jamais fruit ne naisse de toi ! Et à l'instant le figuier sécha. »*

*28 Matthieu 5, 22 : « Mais moi, je vous dis que quiconque se met en colère contre son frère mérite d'être puni par les juges ; que celui qui dira à son frère : Raca ! mérite d'être puni par le sanhédrin ; et que celui qui lui dira : Insensé ! mérite d'être puni par le feu de la géhenne. »*

*29 Matthieu 11, 25 sq. : « En ce temps-là, Jésus prit la parole, et dit : Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu*

*as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants. [...] Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous donnerai du repos. Prenez mon joug sur vous et recevez mes instructions, car je suis doux et humble de cœur ; et vous trouverez du repos pour vos âmes. Car mon joug est doux, et mon fardeau léger. »*

*30 Cf. Matthieu 7, 13 : « Entrez par la porte étroite. Car large est la porte, spacieux est le chemin qui mènent à la perdition, et il y en a beaucoup qui entrent par là. Mais étroite est la porte, resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y a en a peu qui les trouvent. »*

*31 Cf. Zacharie 9, 9 : « Voici, ton roi vient à toi ; / Il est juste et victorieux, / Il est humble et monté sur un âne, / Sur un âne, le petit d'une ânesse./ Je détruirai les chars d'Ephraïm, / Et les chevaux de Jérusalem ; / Et les arcs de guerre seront anéantis./ Il*

*annoncera la paix aux nations, / Et il dominera d'une mer à l'autre, / Depuis le fleuve jusqu'aux extrémités de la terre. »*

*32 Matthieu 19, 21 : « Jésus lui dit [au jeune homme riche] : Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel. Puis viens, et suis-moi. Après avoir entendu ces paroles, le jeune homme s'en alla tout triste ; car il avait de grands biens. Jésus dit à ses disciples : Je vous le dis en vérité, un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. Je vous le dis encore, il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. Les disciples, ayant entendu cela, furent très étonnés, et dirent : Qui peut donc être sauvé ? Jésus les regarda, et leur dit : Aux hommes cela est impossible, mais à Dieu tout est possible. »*

*33 Cf. Luc 16, 19-31, voir supra, p. 263, note 1.*

34 *Cf. 1, Thessaloniciens 5, 2 : « Pour ce qui est des temps et des moments, vous n'avez pas besoin, frères, qu'on vous en écrive. Car vous savez bien vous-mêmes que le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit. Quand les hommes diront : Paix et sûreté ! alors une ruine soudaine les surprendra, comme les douleurs de l'enfantement surprennent la femme enceinte, et ils n'échapperont point. Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres, pour que ce jour vous surprenne comme un voleur ; vous êtes tous des enfants de la lumière et des enfants du jour. »*

35 *Cf. Luc 16, 9 : « Et moi, je vous le dis : Faites-vous des amis avec les richesses injustes, pour qu'ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels, quand elles viendront à vous manquer. Celui qui est fidèle dans les moindres choses l'est aussi dans les grandes, et celui qui est injuste dans les moindres choses l'est aussi dans les grandes. Si donc*

*vous n'avez pas été fidèles dans les richesses injustes, qui vous confiera les véritables ? Et si vous n'avez pas été fidèles dans ce qui est à autrui, qui vous donnera ce qui est à vous ? Nul serviteur ne peut servir deux maîtres. Car, ou il haïra l'un et aimera l'autre ; ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon. »*

36 *Cf. Matthieu 6, 34.*

# *BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE*

*Les références des textes de Max Weber sont données dans la note éditoriale (Cf. p. 74-76).*


*Pierre BOURDIEU, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », Archives européennes de sociologie XII, 1, 1971, p. 3-21.*

*Pierre BOURDIEU, « Genèse et structure du champ religieux », Revue française de sociologie XX, 3, 1971, p. 295-334.*

*Pierre BOURDIEU, « Mit Weber gegen Weber », entretien avec Franz Schultheis et Andreas Pfeuffer, traduction par Stephan Egger, in : Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, traduction Andreas*

*Pfeuffer, Constance, Universitätsverlag Konstanz, 2000, p. 111-129.*

*Charles Camic, Philip S. Gorski et David M. Trubek, Max Weber's Economy and Society. A Critical Companion, Stanford University Press, 2005.*

*Catherine Colliot-Thélène, « Expliquer / comprendre : relecture d'une controverse », EspacesTemps, 84-85-86, p. 6-23.*

*Catherine Colliot-Thélène, La Sociologie de Max Weber, La Découverte, collection « Repères », 2006.*

*Philippe Despoix, Éthiques du désenchantement : essais sur la modernité allemande au début du siècle, L'Harmattan, 1995.*

*Annette Disselkamp, L'Éthique protestante de Max Weber, PUF, 1994.*

*Stephan Egger, Andreas Pfeuffer, Franz Schultheis, « Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die*

*Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu », in : Pierre Bourdieu, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, traduction Andreas Pfeuffer, Constance, Universitätsverlag Konstanz, 2000, p. 131-176.*

*Jeanne FAVRET-SAADA, « Weber, les émotions et la religion », Terrain, 22 mars 1994, p. 93-108.*

*Julien FREUND, Sociologie de Max Weber, PUF, 1966.*

*Pierre GENDRON, La Modernité religieuse dans la pensée sociologique : Er nst Troeltsch et Max Weber, Sainte-Foy, Presses de l'université Laval (PUL), 2006.*

*Jean-Pierre GROSSEIN, « Présentation », in : Max Weber, Essais de sociologie des religions I, Die, Éditions A. Die, 1992.*

*Jean-Pierre GROSSEIN, « Présentation », in : Max Weber, Sociologie des religions, Gallimard, 1996, p. 51-114.*

*Jean-Pierre GROSSEIN, « Présentation », in : Max Weber, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, trad. J.-P. Grossein, Gallimard, 2003, p. I-LVIII.*

*Wilhelm HENNIS, La Problématique de Max Weber, traduction Liliane Deroche-Gurcel, PUF, 1996.*

*Isabelle KALINOWSKI, Leçons wébériennes sur la science et la propagande, Marseille, Agone, 2005.*

*Isabelle KALINOWSKI, « Introduction », in : Max Weber, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, trad. I. Kalinowski, Champs-Flammarion, 2000, p. 7-46.*

*Isabelle KALINOWSKI, « Un terrain de Max Weber : les sectes américaines », Cahiers du GRIS, n° « Max Weber.*

*Sociologie des religions », n° 8, octobre 2002, p. 13-26.*

*Isabelle KALINOWSKI et Roland LARDINOIS, « Introduction », Hindouisme et Bouddhisme, traduction par I. Kalinowski, avec Roland Lardinois, Champs-Flammarion, 2003, p. 7-68.*

*Isabelle KALINOWSKI, « "Ils ne songent pas à désirer le nirvana." La sociologie des intellectuels dans Hindouisme et Bouddhisme de Max Weber », in : coll., Pour une histoire des sciences sociales. Hommage à Pierre Bourdieu, Fayard, 2004.*

*Isabelle KALINOWSKI, « Max Weber. Sociologie des religions », in : G. Mauger et L. Pinto (éds.), Lire les sciences sociales IV, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 387-404.*

*Isabelle KALINOWSKI, « Le capitalisme et son "éthique" : une lecture de Max Weber », Agone 33, 2005, p. 247-268.*

*Isabelle KALINOWSKI, « Frontière du sacré et frontière du savoir dans Hindouisme et Bouddhisme de Max Weber », in : Denis Pelletier, Charles Suaud et Nathalie Viet-Depaule (dir.), Corps d'Église, corps rebelles. Les religions face aux contestations internes : des conflits de fidélité, à paraître.*

*Hans G. KIPPENBERG, « Religious Communities and the Path to Disenchantment : the Origins, Sources and Theoretical Core of Religion Section », in Charles Camic et al., Max Weber's Economy and Society. A Critical Companion, Stanford University Press, 2005.*

*Hans G. KIPPENBERG, « Einleitung », in MWGI/22-2, p. 1-83.*

*Hans G. KIPPENBERG et Martin RIESEBRODT (éds.), Max Webers « Religionsystematyk », Tübingen, Mohr, 2001.*

*Volkhard KRECH et Hartmann TYRELL (éds.), Religionssoziologie um 1900, Würzburg, 1995.*

*Volkhard KRECH et Hartmann TYRELL, « Religionssoziologie um die Jahrhundertwende », in : des mêmes (éds.), Religionssoziologie um 1900, Würzburg, 1995, p. 11-78.*

*Hartmut LEHMANN et J. M. OUÉDRAOGO (éds.), Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.*

*Jean-Claude PASSERON, « Introduction », in : Max Weber, Sociologie des religions, Gallimard, 1996, p. 1-49.*

*Freddy* RAPHAËL, *Judaïsme et capitalisme : essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1982.

*Wolfgang* SCHLUCHTER, *Religion und Lebensführung*, Francfort, Suhrkamp, 1988, 2 t.

*Wolfgang* SCHLUCHTER, « Max Webers Beitrag zum Grundriß der Sozialökonomik. Editionsprobleme und Editionsstrategien », *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 2, 1998, p. 327-343.

« Max Weber : Sociologie des religions », numéro dirigé par Charles SOULIÉ, *Cahiers du GRIS*, 8, octobre 2002.

« Max Weber, la religion et la construction du social », sous la direction de Michael LÖWY et Heinz WISMANN, *Archives de sciences sociales des religions*, 127, 2004 [sommaire et

*présentation en ligne : http://assr.revues.org/document2885.html].*

# INDEX


*Abalienatio mentis* 98
Abandonné de Dieu 330, 465
Abraham 374
Abréaction 273
Absolution 318
Abstraction 83, 85, 86, 95, 98, 102
Action communautaire 79, *110* ;
action à motivation religieuse ou magique *80* ;
action religieuse 87, 102, 137, 310, *357* ;
acte magique 81, *166* ;
action de la magie *88* ;
action rationnelle 80, 318, 345, *357* ;
action à finalité quotidienne *80* ;
puissance d'action *83* ;
action politique 106, 110, 134, *271* ;
action sociale *348* ;
action économique *134* ;
action à distance *108* ;

bonnes et mauvaises actions 306, *321* ;

non-agir 339

Achéménides 180

Acosmisme 364, 292, 349, 413 sq., 474, 483

Administration 190

Affinité élective 230, *363* ;

affinité psychologique 267

Affranchis 226, 237

Afrique *203* ;

Afrique romaine 209

Agnatique (principe) 104

Agriculture, agricole 100, 101, 210, 212, 229, 344, 458

*Ahimsa* 211, 248, 395

Ahura Mazdâ 183

Aisymnètes 157

Aîtoliens 110, 206

Alcool 84, 324, 407

Alexandre 189, 271, 278

Allégorèse 281

Allemagne 162, 209, 212, 222, 273, 288, 291, 293, 297, 381, 450, 458, 467
Âme 83, 85, *87-91*, 94, 147, 216, 314
Aménophis IV (Akhénaton) 92, 118, 170
Amérique 290, 399, 420, 466
*Amhaarez* 320, 332
Amour grec *162* ;
« amour du frère et de l'ennemi » 248, 349, 395, *483* ;
amour acosmique 264, *349* ;
amour du prochain 320, 410, *412* ;
amour mystique *349* ;
amour de la vie *358* ;
amour de Dieu *380* ;
« communisme de l'amour » *398* ;
amour sexuel *430* ;
amour érotique *432* ;
tendre amour sans objet *474* ;
absence d'amour 426, 442
Anabaptisme 232, 233, 348
Analogie 94, 120, 129
Anarchisme 276, 419, 425

Ancêtres 91, *101*-*104*, 105, 127, 148, 251, 298, 353, 405, 465, *491* ;
culte des ancêtres *101*-*104*, 194, *223*-*224*, 233, *394* ;
culte des ancêtres comme garantie de docilité 224
Ancien Testament 149, 155, 174, 189, 192, 238, 466
Angleterre 209, 373
Anglicanisme 181, 288
Animaux 83, 85, 88, 93, 94, 122, 141, 201, 299, 303, 344, *473* ;
animal totémique 361
Animisme, animiste 85, 168, 170, 186, 201, 210, 216, 231, 255, 306
Anselme (de Cantorbery) 353
Antéchrist 422
Anthropolâtrie 243, 356
Anthropomorphisation 121, 132, 380
Anthropomorphisme 95, 99, 135, 152
Anticléricalisme 290
Antioche 143

Antiquité 111, 113, 129, 159, 164, 180, 206, 217, 218, 223, 225, 232, 238, 266, 270, 304, 319, 320, 424
Apollon 135, 179, 238
Apostasie 334
Apôtres 155, 183, 189, *289* ;
apôtres-colonnes 466
Apotropaïque 92, 440
Archimède (point d') 277
Armée 111, 134, *156* ;
armée de métier permanente *221* ;
vertus non-militaires et anti-militaires *249* ;
service militaire 420
Armée du Salut 241
Arminianisme 228
Arrière-monde 89
Art 91, 335, 358, 440 sq., *461* ; production artistique 267
Artaxerxès 179
Arte di Calimala 228, 408
Artisanat, artisans *145-147*, *231-237*, 282, 289

Ascèse, ascétique, ascètes 82, 145, 150, 179, 292, *334-338*, *364* ;
sectes ascétiques *165* ;
piété bourgeoise ascétique 222 ;
éducation ascétique des guerriers *247* ;
ascèse intramondaine 261, 335 sq., 344 ;
ascèse du refus du monde 335 sq. ;
charisme ascétique 272 ;
performances ascétiques 376
Asie 98, 156, 162, 193, 210, 272, 339
Asie antérieure 119, 156, 166, 167, 168, 169, 170, 178, 179, 192, 208, 269, 273, 281, 303, 339, 351
Assur 113
Assyriens 113, 131
Astres 100, 101, *114-116*
Astrologie *92* ;
fatalisme astrologique 116, 359
Atharva Veda 122, 201
Athéisme, athée 243, 293
Au-delà 80, 116, 217, 226, 265, 300, 312, 323

Auguste 226
Augustin 218, 359, 373, 384
Aumônes 126, 344, 397, 410
Auspices 109
Australie 154
Autodidactes 276, 277
*Aventiure* 115

Babylone 113, 116, 118, 132, 225, 266, 267, 272, 400, 450
Banque, banquiers 227
Baptisme 181, 229, 289, 310, 350, 456
Bartholomae (Christian) 174
Baxter (Richard) 213
Beauté 147
Benoît (saint) 355
*Berith* 106
Bernard (saint) 328, 382
*Beruf* 378
Besoins : besoins de la vie quotidienne 84, *145* ;
besoins des laïcs *182* ;

besoins des masses *242* ;

besoin de délivrance 223, 250, 252, *291* ;

besoin moral de confort *250* ;

besoin rationaliste naturel 274

*Bhakti* 244, 382, 475

*Bhiksu* 343

Bible 147, 292, 373, 407

Biens : biens matériels *89* ;

biens de salut 153, 166, *348* ;

biens culturels 165

*Bodhisattva* 243, 244, 360

Bonheur 88, *137* ;

théodicée du bonheur *250-251*

Bonzes 177

Bosnie 328, 357

Bouc émissaire 122

Bouddha 153, 160, 167, 168, 182, 193, 243, 244, 245, 264, 339, 360, 397, 436

Bouddhisme 88, 128, 156, 162, 176, 177, 180, 183, 188, 195, 197, 211, 212, 236, 243, 244, 245, 248, 256, 265, 267, 268,

271, 307, 309, 316, 330, 333, 342, 349, 350, 448, *472-476*
Bourgeoisie, bourgeois 184, 212, 225, *278* ;
bourgeoisie foncière *208* ;
bourgeoisie moderne *240* ;
anti-bourgeois *210* ;
profit bourgeois *229* ;
classe économique bourgeoise 230
Bourse 450
Bousset (Wilhelm) 279
Brahma 102
Brâhmana 122, 201, 202
Brahmanes 102, 117, 129, 137, 153, 179, 199, 201, 247, 268, 270, 271, *320* ;
brahmanes de cour (*purohita*) 162, 199, 413
Brescia (Arnaud de) 407
Breysig (Kurt) 152
Bureaucratisation, bureaucratie, bureaucratique 111, 118, 136, 169, 190, *222-224*, 225, 241, 251, 286, *356* ;
bureaucratie rationaliste *137* ;

bureaucratie européenne *224* ;
bureaucratie chinoise 224
Butin 139, 161
Byzance 221, 443, *450* ;
byzantine (Église) 191

Calcul 92, *136* ;
calculabilité 234
Calendrier 91, 92
Calvin 161, 165, 384, *421* ;
calvinisme 229, 268, 303, 310, 344, *410* ;
rigorisme éthique calviniste *228* ;
néo-calvinisme 388
Cananéens 207, 257
Canon, écrits canoniques 185, *186* ;
canon chrétien *188* ;
Canon pâli 188
Canonisation 111
Capital, capitaux 225, *226* ;
constitution de capital 228
Capitalisme 134, 145, 146, 213, 230, *476-478* ;

capitalisme d'orientation politique 226, *230* ;
capitalisme colonial *226* ;
capitalisme d'État *227* ;
capitalisme financier *402* ;
éthique capitaliste *409* ;
capitalisme occidental moderne 450
Casuistique 98, 174, 199, 200, 260, 281, 320, 371, 470
Castes 126, 143, 144, 146, 147, 233, 237, *427* ;
devoirs de caste 254
Castrats 332
Catalepsie 327
Catholicisme 120, 126, 181, 199, 245, 295, 321, 328, 363, *365*-*367*, 373, 430, 454, 463
Causes : causalité éthique 306, *474* ;
rapport de causalité *230* ;
imputation causale 81
Célibat 220, 406
*Certitudo salutis* 261, 329, 364, 387, 462

*Chaberim* 212, 280
Chant 91, 120, *443* ;
chanteurs sacrés 128, 168, 189, 201, 267, 370, 397, 413, *440* ;
chanteurs ambulants 276
*Charia* 392
Charisme *81-83*, 120, 126, 130, 131, 139, 153, 166, 186, 203, 235, 245, 313, 318, 337, 481, *485* ;
magiciens charismatiques 127, *154* ;
princes charismatiques *139* ;
qualification charismatique *154* ;
charisme prophétique 184, 189, *242* ;
charisme ascétique *272* ;
éducation charismatique *187* ;
grâces charismatiques *198* ;
charisme de la parole *198* ;
position charismatique des « maîtres » *284* ;
charisme magique ou héroïque *314* ;
charisme de « bonté » *322* ;
état charismatique *325* ;
habitus charismatique 332

Charité : systématisation de la charité 410
Châtiment 123, 301, *302* ;
châtiment divin *171* ;
châtiments éternels de l'Enfer *258* ;
châtiment purificateur 322
Chemins de fer 134, 145
Chevalerie, chevalier *215*-222, *225* ;
culture chevaleresque 96, *101* ;
chevaliers célibataires du Moyen Âge 220
Chiitisme 144, 181
Chiliasme 348
Chine 89, 97, 104, 105, 111, 127, 128, 130, 134, 137, 145, 157, 164, *166*-170, 177, 180, 193, 199, 210, 221, *224*-226, 231, 236, 247, 251, 266, 268, 270, 278, 299, 310, 324, 328, 353, 410, 472, 476
Chlystes 432
*Chou-king* 310
Christianisme 112, 118, 120, 125, 155, 181, 183, 192, 194, 197, 208, 209, 214,

215, 218, 219, 231, 232, 237, 239, 245, 262, 296, 311, 332, 333, 439, *478-485*
Christologie 194
Chroniques 155
Chtoniennes (divinités) 100, 101
Ciel 100, 101, 111, 113, *301* ;
ciel des héros 216, 220
Circoncision 192
Cisterciens 355
Cités : formation des cités *156* ;
cités maritimes phéniciennes 80, *226* ;
cités antiques 255
Classe *336* ;
différenciation de classe *159* ;
classe économique *230* ;
religiosité de « classe » *241* ;
déterminations de classe et déterminations de *Stand* *242-252*, *426* ;
privilèges de la classe dominante 254
Clément d'Alexandrie 397
Codification rationnelle 170
Cœur 87, 93

*Coge intrare* 218
Colère 88, 90, 91, 104, 122, 148, 160, 171, 198, 217, 257, 449, 479
Colonisation 156, 212, 230
Colorature 92
*Commenda* 408
Commerce, marchands 142, 225, 229, 286, *449* ;
petits commerçants 234
Communauté : communauté religieuse 84, 95, 112, 153, *174-184* ;
religiosité communautaire *157* ;
communauté domestique 103, 104, *105* ;
communauté de lignée *105* ;
communauté héréditaire séparée *253* ;
communauté sociale 115, *144* ;
communauté de nourriture, de repas 122, 143, *243* ;
communauté de marché *144* ;
communauté humaine 348
*Communio* 122
Communion (sacrement) 192, 318

Communisme révolutionnaire 209, 239, 336 ;
communistes radicaux de la petite paysannerie anglaise 209 ;
communisme agraire 209, 292
Compagnon de route 177 ;
Compétences des dieux 95-99, 113 ;
compétence de prière efficace 102 ;
compétences des prêtres 180 ;
territoire de compétence du prêtre 181 ;
compétences magiques 183 ;
compétence d'écriture 190
Condé (prince de) 217
Conditions sociales 137, 208
Conduite de vie 92, 150, 163, 172, 198, 199, 222, 236, 249, 253, 312, 329
Confession 198, 319, 364, 366, 464 ;
confesseurs catholiques 199
Confucius 163, 164, 268, 294, 398 ;
confucianisme 137, 151, 162, 177, 188, 193, 215, 223, 244, 268, 271, 274, 286, 309, 328, 330, 354, 428

*Connubium* 253
Contre-Réforme 199, 268, 269, 288, 328, 409
Conversion 219, 283, *327* ;
conversions forcées 254
Copte (Église) 191
Coran 164, 188, 189, 370, 470
Corporations 125, 174, *186* ;
corporations étudiantes allemandes 162
Corps 85, 88, 94, 150, 323, 326, *331* ;
chair 283
Cosmogonie 156, 370
Cosmologie 193
Cosmos 135, 137, 172, 244, *282* ;
cosmos de devoirs *136* ;
événements cosmiques *240* ;
cosmos doté de sens 265, 274, *275* ;
cosmos sans faille des rétributions éthiques *306* ;
cosmos objectivé du capitalisme 404
Couche sociale 158, 189, 204, 217, *258* ;
couche socialement déterminante *168* ;

couche cultivée *195* ;
couches politiquement dominantes *215* ;
couches privilégiées *225* ;
couches « repues » et positivement privilégiées 241
Cracher (acte de) 82
Création, créateur 114, 150, 300, 302, 352
Crémation 88
Crimes : crimes religieux *140* ;
crimes de sang 319
Croisades 219, 220, 259
Cromwell 336, 385, 421
Culture : culture chevaleresque 96, *288* ;
culture urbaine *211* ;
minimum de culture *242* ;
culture intellectuelle 242
Cure des âmes *197-204*
Cyniques 164, 165
*Cyropédie* 171

*Daimonion* 164

Dalai Lama 197, 356, 361
Damnation 303
Danse 91, 92, 120, 330, 354, *431* ;
danse guerrière 93
Dante 301, 427
Déborah (chant de) 206
*Deisidaimonia* 98, 231, 434
Déisme 290, 293
Deißmann (Adolf) 238
Delphes 179, 238
Délivrance 88, 99, 112, 149, 151, 156, 157, 163, 215, 219, 223, 250, 263, *309-389*
Déluge 169
Démagogie, démagogues 164, 184, 201, 203, 288
Démons 83, *86-90*, 99, 100, 112, 124, 125, 132, 151, 168, 198, 203, 232, 251, 323, 347, 359, 478
Dépolitisation 216, 271
Derviches 199, 229, 231, 286, 328, 332, 357, 471

Désenchantement 275
Désert 108, 170
Destin 86, 99, 101, 115, 116, 118, 136, 215, 303
Deuil 89, 177
*Deus absconditus* 302
Deutéronome 279
Deux-fois-nés 186
Dialectique 269, 283, 284, 375
Diaspora 283
Dieu, divin 83, *86-94*, *99-102*, 106, *124* ;
« dieux de l'instant » *86* ;
*dii certi*, *dii incerti* *98* ;
dieux domestiques *109* ;
dieux éthiques *295* ;
dieu fait homme 112, *243* ;
dieu politique local *112* ;
royaume de Dieu 263, 264, 298, *311* ;
anti-divin *149* ;
éthique religieuse « sans Dieu » 170
Différenciation sociale 95 ;
différenciation de classe *159* ;

différenciation professionnelle 235
Dikè 135
Dionysos 156, 161, 231, 244, 248
Directeur de l'âme, direction des âmes 128, 199
Disciples 161, 166, 264
Disposition d'esprit 200, 203, 314, 322, 332
Distinction *249* ;
homme distingué 278
Divination, divinatoire, devins 81, 133, 134, 154, 155, 174, 183, *303* ;
professionnels de la divination 198
Doctrine *157* ;
doctrine religieuse *153* ;
doctrine des prêtres *126* ;
doctrine secrète 85, *156* ;
doctrine du salut 157, *163* ;
doctrine magique *162* ;
concurrence des doctrines 190
Dogmatistes 284

Dogme, dogmatique 91, 186, 187, *190-196*, 307, 368, 372
Domestication 223, *247* ;
domestication des masses 224
Donatistes 209
Don *81* ;
don personnel 154
Dostoïevski (Fiodor) 292
Douk-douk 246
*Do ut des* 123, 210
Dragons 115, 359
Droit :
*voir « juridiction »*.
Dualisme 171, 270, 283, 305, 308
Dvorak (Rudolf) 278

Eckart (Maître) 351
Écoles : écoles philosophiques 163, *270* ;
*çakha* *186* ;
écoles primaires ouvertes à tous *281* ;
écoles officielles de droit et de théologie 286
Économie 92, 100, *111* ;

point de vue économique 89, *177* ;
conditions économiques 83, 104, 175, 230, *234* ;
détermination économique *233* ;
fins économiques *85* ;
situation économique, statut économique 99, *157* ;
action économique *134* ;
intérêts économiques 210, 291, *417* ;
morale économique *229* ;
économie rationnelle 115, *145* ;
extraéconomique *124* ;
orientation météorologique de l'économie *135* ;
économie monétaire *158* ;
économie d'entreprise moderne *230* ;
vie économiquement rationnelle *238* ;
comportement économique 313
Écosse 217, 291
Écrit, écriture 92, 164, 186, 187, *276* ;
valeur magique des sources écrites *188* ;
compétence d'écriture *190* ;
écritures sacrées 266, *369* ;
savants de l'écrit 279, 280, 457, *479* ;

diffusion de l'écriture 281
Éducation : éducation monastique *162* ;
éducation charismatique *187* ;
éducation ascétique *247* ;
éducation des laïcs 187, *217* ;
système d'éducation 187, *190* ;
formation lettrée *189* ;
enseignement des prêtres 195
Église 108, 179, 181, 196, 199, *228* ;
Église officielle *209* ;
Église institutionnelle *232* ;
Église autonome 224
Éleusis (mystères d') 101, 167, *226* ;
mystes d'Eleusis 175, 176, 310
Égypte 91, 110, 111, 114, 135, 141, 170, 179, 189, 191, 201, 208, 266, 267, 274, 295, 403, 405
Élevage, éleveurs 100, 160, 210
Émotionnel *165* ;
cultes émotionnels 156, *241* ;
prédication émotionnelle 163
Empédocle 163

Empereurs 105, 130, 169, 310, 353, 424
Enfer 258, 300, 452
Enseignement, enseignants 155, 161, 164, 280
Enterrement : *89* ;
enterrement les jambes repliées 88
Entrepreneur 147, 222
Entreprise 84, 125, *146* ;
entreprise régulière du culte *127* ;
entreprise de salut *154* ;
entreprise des prêtres 182, 183, *197* ;
entreprise permanente de production de profit *228* ;
économie d'entreprise rationnelle moderne 230, 450
Épilepsie 324
Épopées *189* ;
épopées homériques *251* ;
épopées indiennes anciennes 251
Erasmienne : sensibilité érasmienne ou irénique 288
Érotisme 337, 383, *430* ;

dévotion érotomorphe *227* ;
concurrence érotique *250* ;
poésie érotique *267* ;
ivresse érotique *324* ;
orgie érotique 327, 330, *383* ;
intérêts érotiques *335* ;
extinction de tout « désir » érotique *357* ;
sublimation érotique de la sexualité 462
Ésaïe 131, 174
Eschatologie 264, 291, 297, 305, 311
Eschyle 295
Esclavage, esclaves 237, 238, *403* ;
« révolte d'esclaves dans la morale » 262, *415* ;
« esclavage sans maîtres » 428
Esotérisme 274, 332
Esprits : 90, 93, 103, 112, 120, 141, 168, 169, 198, 323, *327* ;
croyance aux esprits *83-86*, 133, 138, 145, 148, 193, 223, 313, *418* ;
esprits des morts 299, *306* ;
esprits supérieurs de la nature *105* ;
esprits irrationnels de la nature 234

Esthétique : survivances esthétiques *96* ;
point de vue esthétique 223, 441
État 108, 116, 118, 170, *422* sq. ;
État de dieux *95* ;
État théocratique 187 ;
commandes d'État 226, 230, 449 ;
capitalisme d'État 227
Éthique 127, 129, 133, 138, 148, *170* ;
éthique sociale *137* ;
éthique de la vocation *146* ;
éthique de la délivrance *151* ;
ordre éthique 148, *162* ;
éthique de la disposition d'esprit 200, 203, 322, 332, 373, 389, 393 sq., *483* ;
éthique prophétique *200* ;
éthique de la rétribution *234* ;
éthique de *Stand* *278* ;
standards éthiques 321 ;
niveau de performance éthique 363
*Ethos* 330
Europe : Europe de l'Est 212, *320* ;
Europe du Nord 110, *269* ;

Europe du Sud 82
Événement 85-90, 117, 172 ;
événement naturel 205, 240 ;
événements cosmiques 240 ;
événements météorologiques 240
Évêques 195, 196, 284, 362
Évolution : tendances d'évolution 129
Excommunication 196, 298, 406
*Ex opere operato* 317, 358
Exorcisme 92, 440
Extase, extatique 81, 84, 85, 87, 93, 97, 122, 155, 156, 313, 323, 324-328, 330, 440 ;
forme douce de l'extase 353
*Extra ecclesiam nulla salus* 362
Extrême-Orient 110, 208, 211, 350, 356
Ézéchiel 160

Famille 103, 104 ;
vie de famille 243 ;
Sainte Famille 244
*Famulus* 162

*Fengchouei* 134, 145
Femmes 90, 221, *245-249*, 299, 415, 435, 436, 457
Féodalisme, féodal 211, 215, 357
Fétiche 81, 131
Feu *94-95*, 100, 103, 183
*Fides explicita* 372 ;
*fides implicita* 373
*Filioque* 191
Fils *104* ;
fils du fils 220, 272, 320, *413* ;
fils de l'homme 282
Finance, financiers 225, 227, 229, *452* ;
grands magnats de la finance 235
Finitude 306
Fiscalité 230, 287
Fleuves 170
Fonctionnaires 125, 135, *222-224*, *271* ;
fonctionnaires allemands piétistes 222 ;
aristocratie de fonctionnaires 269
Forêt 139, 414

Formule : formules magiques 120, 121, *168* ;
formules de prière 120
Fox (George) 165
France 217, 366, 367
Franciscains 350, 407
Franc-maçonnerie 293
François (saint) 333, 443
Frères *104* ;
« amour du frère et de l'ennemi » 248, 349, 395, *483* ;
fraternités, fraternisation 122, *141-143*, 396, *414* ;
fraternisation religieuse *143* ;
fraternisation ethnique et politique *143* ;
secours fraternel *395* ;
prêt « entre frères » 400, *453* ;
éthique de la fraternité 440 sq.
*Fratres arvales* 354

*Ga'al* 238
Gagne-pain 197

*Gathas* 183, 3321
*Genius, genii* 105
*Gens* 103, 104
Gentleman 278, 435, 457
Germains 132
Germe 81
Ghetto 255, 261, 311
Gnose, gnostiques 188, 193, 248, 265, 269, 273, 275, 285, 304, 305, 359, 371, *465* ;
mystères gnostiques 274
Gokulastha Gosaîn 227
Goliath 207
*Gosain* 199, 382
Gourou 162, 166, 196, 199, 243, 365, 367, 382
Grâce *171* ;
doctrine de la grâce *82* ;
grâce sacramentelle 165, 361 sq. ;
grâce d'institution 361 sq. ;
délivrance de grâces 175, *241* ;
grâces charismatiques 198 ;

grâce ritualiste 203 ;
état de grâce 303, 345
*Gratia infusa* 82
Grèce 96-98, 116, 136, 151, 156, 157, 160, 163, 164, 166, 170, 179, 180, 194, 208, 215, 216, 218, 225, 226, 231, 248, 265, 266, 269, 270, 273, 280, 281, 330, 353, 450
Grégorienne (réforme) 287
Groupement *102-111*, 127, 135, *141* ;
groupement de voisinage *175* ;
groupement politique 179, *180* ;
groupement professionnel 233
Guelfes 228
Guérison 150
Guerre, guerrier 108, 111, 115, 118, 136, 139, 158, 161, 181, 187, 207, 235, 241, 265, 286, 323, *471* ;
guerre sainte 218, *311* ;
idéalisation de la guerre *414* ;
déclassement des vertus guerrières *414* ;
éducation ascétique des guerriers *247* ;

Guerre des paysans *209* ;
guerres de religion 217, 414
Guttmann (Julius) 459

Habitus 318, *322-328*, 329, 330, 331, 332, 340, 348, 363, 379
Hametz 128
Hammourabi 230
Harnack (Adolf) 214
*'Hassidim 277* ;
hassidisme 461
Hébreu 280
Hénothéisme 113
Héréditaire 126, 166, 235, *243* ;
héritiers 88, 104
Hérésie, hérétiques 219, 229
Héros 186, *247* ;
héros divinisés *87* ;
extase héroïque *93* ;
dieux-héros *96* ;
au-delà des héros *100* ;
ciel des héros *216* ;

héros guerriers 136, *330* ;
épopées héroïques 189
Hésiode 156, 208
Hétérodoxie, hétérodoxe 168, 188, 270, 286
Hiérocratie 127
Hindouisme, hindou 97, 112, 116, 168, 179, 180, 191, 196, 199, 202, 212, 226, 248, 256, 286, 316
Histoire : Histoire sainte *257* ;
histoire universelle *118* ;
historiographie 99
Hollande 228, 277, 290
Homère : époque homérique 96 ;
prêtres homériques *156* ;
épopées homériques 251
Homéopathie, homéopathique 92 ;
homéopathie symbolique 92
Homme de médecine 132
Hostie 362
*Hotar* 201
*Hudibras* 289

Huguenots 217
Humanisation des divinités grecques 96
Humanistes *270* ;
sociologie des humanistes 287
Humiliés (ordre des) 232
Humilité 215, 257, 261, 345, 367, 375
Hygiène 330, 355
*Hypermoron* 136
Hypnose 327, 341
Hystérie *249* ;
hystérie sacrée 150, 324, 327, 330

Ici-bas 80, 123, 215, 217, 225, 265, 300
Iconoclasme 221, 443
Idéalisation religieuse 213
Idéologie 286
Idolâtrie 231, *443* ;
idolâtrie de la créature 304, 337, 342, 352
Images 191, *442* ;
images de saints 82, *121* ;
images de dieux *121* ;
querelle des images 284

Immortalité 255
*Imperium* 109
Impersonnel 83, 87, 88, 97, 136, 169, 296, 403
Impie 212, 311, 320, 337
Incarnation 85, 95, 203, 361
Inde 91, 98, 101, 110, 111, *116-118*, 120, 123, 129, 133, 135, 137, 144, 145, 147, 151, 153, 159, *162-166*, 168, 169, 170, 174, 176, *178-180*, 184, 185, 192, 201, 208, 211, 220, 225, 227, 229, 231, 233, 237, 242, 244, 249, 270, 293, 296, 321, 324, 327, 331, 343, 400, 427, 431, 471
Indépendants 181
Indiens (d'Amérique) 128, 419
*Indigitamenta* 97
Indra 115, 189
Indulgences 365, 409
Industrie 451 sq.
Infaillibilité 196, 349
Initiation 90, 187, 281
Injustice 252, 256, 297, 448

Innovation 91, 99
Institution 108, 111, *214* ;
institutions sociales *141* ;
obéissance envers l'institution 367
Intellectuels, intellectuel 137, 163, 168, 188, *266-292* ;
intellectualisme laïc 182, *195* ;
contemplation intellectuelle distinguée *202* ;
mal du siècle intellectualiste *211* ;
rationalisme intellectualiste *213* ;
revendications anti-rationalistes des intellectuels *213* ;
prophéties spécifiques d'intellectuels *242* ;
délivrance exemplaire des intellectuels *243* ;
cultes d'intellectuels 248, *371* ;
conscience religieuse de la couche intellectuelle *259* ;
intelligentsia des non-prêtres *268* ;
intellectualisme laïc *272* ;
intellectualisme apolitique *276* ;
intellectuels distingués 268, 269, 274, *278* ;
intellectuels de café 294

Interdits 140, *149* ;
interdits alimentaires 140, *142* ;
interdit du vin *192* ;
interdit de tuer (*ahimsa*) *211* ;
interdit du meurtre *226* ;
interdit de l'usure 228, 367, *400* sq.
Intérêt : intérêt pratique 101,
intérêts de l'individu au quotidien 112, *327* ;
intérêt religieux *114, 119* ;
intérêts extrareligieux *140 ;*
intérêt sotériologique (de délivrance) 114, *119* ;
intérêts idéels et matériels *119* ;
intérêts économiques 210, *417* ;
intérêts de classe 286 ;
intérêts de pouvoir et d'existence économique *288* ;
intérêts politiques *335* ;
intérêts érotiques *335* ;
intérêts artistiques 335 ;
conflit d'intérêts 159
Interlocal 96, 176
Iran 81, 110, 116, 118, 168, 179

Irrationalité, irrationnel 81, 89, 115, 136, 140, 223, 234, 335, 348
Irrigation 169, 170
Islam 112, 118, 119, 127, 144, 181, 194, 196, 199, 203, 218, 219, 220, 231, 244, 245, 246, 254, 266, 267, 269, 280, 286, 295, 296, 311, 328, 369, 386, 387, 392, 418, *467* sq.
Israël 103, 108, 118, 148, 153, 159, 171, 183, 218, *274* ;

Israélites 110, 122, 170, 183, 212

Italie, Italiens 158, 177, 288
Ivresse 84, *156* ;

ivresse magique *160* ;

ivresse du dieu *189* ;

ivresse toxique *324* ;

ivresse dionysiaque *353* ;

cultes d'ivresse 210

Jahwé 105, 106, 108, 110, 116, 118, 132, 169, 171, 207, 218, 254, 255, 261, 262, 377, 448, 454

Jalousie 88, 89, 250, 251
Japon 104, 127, 134, 221, 472, 476
Jean 349
Jéhovah 305, 359
Jérusalem 118, 131, 159, 179, 208, 457
Jésus 153, 154, 160, 195, 245, 262, 263, 264, 311, 351, 358, 359, 368, 369, 397, 457, 466, 478 sq., *485* ;
enfant Jésus 244
Jésus Sirach 279
Jésuites 269, 330, 350, 355
Jinisme, jaïna 229, 268, 271, 322, 350
Job (Livre de) 258, 274, 278, 295, 302
Journalistes 292, 293
Judaïsme, juif 97, 98, 105, 112, 118, 119, 179, 181, 192, 194, 208, 209, 218, 231, 244, 245, *250*-265, 286, 295, 296, 310, 311, 320, 321, 446, 455
Juridiction, juridique, droit 94, 101, 133, 157, 170, *353* ;
droit sacré *97*-99, 105, 106, 158, 162, 300, *331* ;
droit divin *209* ;

droit naturel révolutionnaire 210, 424, 427, *460* ;
droit urbain romain 215, *375* ;
relations juridiques régissant la famille *104* ;
droit d'héritage *104* ;
ordre juridique 135
Jurisprudence cautélaire 99
Justice : doctrine de la justice par les œuvres 82, *261* ;
justice de lynchage *134* ;
justice du *kadi* 253 ;
justice du talion 395

*Karman* 236, 274, 306, 307, 321, 352, 353, 425, 429, 473
Kidderminster 213
*Kismet* 387
*K'o-t'eou* 163
Krishna 227, 244, 328, 382
*Kshatriya* 219, 268, 413
Kuyper (Abraham) 388

Laïcs 118, 119, 151, 177, 180, 182, 185, 187, 203, *317* ;

laïc comme « homme du quotidien » *84* ;

rationalisme des laïcs 195, *204* ;

casuistique à l'usage des laïcs *200* ;

culture laïque non populaire 244

Lainez (Diego) 269

Lamaïsme 356, 475

Langue 87, 99

Lao Tseu 202, 269, 339, 348

Légitimation 153, 250, 256

Lettrés : corporation de lettrés *266* ;

ouvrages lettrés *267* ;
formation lettrée 189, 269, *289* ;
culture lettrée 370
Levy (Hermann) 411
Libéralisme politique 213
Lignée *103-105*, 109, 142, 158, *214* ;
lignée exogame 141, *233* ;
lignées de nobles et de princes 184
Liguori (Alphonse de) 437
Livre : religions du Livre 127, 189, 190, 218, 281, 442
Livre des Morts 189
Livres Prophétiques 155
Logique : cohérence logique *172* ;
imagination logique 283
Loi 86, 138, 277, *447* ;
Loi mosaïque 160, 183, 231, 238, 320, *479* ;
moralisme de la Loi *259* ;
vertu d'obéissance à la Loi 260
Londres 214
Lumière 100
Lumières *465* ;

Lumières rationalistes *288* ;
Lumières hindoues et perses 293
Luther 147, 165, 213, 359, 384, 421, *422* ;
luthéranisme 181, 213, 230, 232, 268, 289, 376, *381* ;
luthéranisme modernisé 213
Madone 107
Magicisation 202
Magie *80*-97, *119*-124, 138, 193, 234, 316, *323* ;
magie rationnelle *84* ;
magie symbolique *90* ;
magie rationalisée de type symbolique *94* ;
magie « sympathique » *93* ;
magie massive *203* ;
magie météorologique *210* ;
magie animiste *210* ;
formule magique *120* ;
boissons magiques *132* ;
manipulations magiques 139, 186, *198* ;
charisme magique 139, *313* ;

infection magique *139* ;
qualification magique 143, *154* ;
compétences magiques *183* ;
doctrine magique *162* ;
élimination de la magie 235, 241
Magiciens *83-85*, 87, 91, 114, 187, 203, 286, 313, 314, 325, *368* ;
prêtres magiciens *122* ;
prêtres et magiciens *125-129* ;
magiciens charismatiques 127, *154* ;
formation de magicien *182* ;
magiciennes 245
*Mahabharata* 382
Mahavira 168, 176
Mahayana 188, 193, 360
Mahomet 153, 159, 161, 164, 165, 184, 188, 189, 192, 194, 196, 202, 218, 349, 359, 384, 435, 467, 468
Main 145, 155
Maison 93, 103, 109, *134* ;
maison royale 105
Maîtres 162, 178, 284

Mal radical 151
Maladie 100, 138, 140, 198
Malheur 88, *251*-252
*Mana* 81
Manchestérisme 418
Mandarins 215
Mandéisme 272, 304
Manichéisme 248, 265, 269, 273, 274
Marcionisme 282
Marduk 113
Mariage 140, 337, 438, *447* ;
    présent nuptial 93
Marie 328, 351, 382
Marthe 351
Martyre 183, 332, 417, 419
Marxisme 292
*Massa perditionis* 336
Masses 161, 198, 245, *293* ;
    religiosité de masse 123, 188, *274* ;
    foi des masses 201
Masturbation 274
Matérialisme *270* ;

matérialisme historique 402
Matriarcat 100
Mazdéisme 180
Mécénat de cour 288
Mecque (La) 161, 218, 467
Méditerranée 106, 107, 111, 128, 215, 304
Meinhold (Johannes) 279, 396
Mennonites 229, 310, 420
Menstruation 138
Mérovingienne (époque) 247
Mers du Sud 139
Mésopotamie 169, 170
Messe *317* ;
messes catholiques 120, 126, *295* ;
messes bouddhiques 177
Messianisme : royaume messianique 254, 298, *471* ;
eschatologies messianiques 297, 465
Messie 207, 259, 482
*Metanoia* 313

Métaphysique 114, 128, 129, 173, 193, 265, 291, 359
Météorologique 81, 135, 168, 169, 210, 240
Méthode de salut 323, 331, 342, *356* ;
méthode de salut monastique 330
Méthodisme 230, 241, 310, 366
Mime 80, 92, 93, 120, *317* ;
pantomime 310
Miracle 126, 368, 369
Misère 250, 275
Mission, missionnaires 156, 232, 239, 240, 249
Mithra 221, 238, 248, 273, 281
Moïse 158, 159, 189, 208, 210, 325
Monachisme, moines 267, 332 ;
éducation monastique 162, *270* ;
moines mendiants 176, 180, 232, 286, *355* ;
monachisme bouddhique 156, 181, *343* ;
moines guerriers bouddhistes japonais *221* ;
moines des Églises d'Orient 195, 407, *443* ;
monachisme occidental *350* ;

monachisme jaina *350* ;
moines chinois *407* ;
cercles quasi-monastiques *267* ;
apolitisme monastique *272* ;
rationalisme monastique *287* ;
vœux monastiques *314* ;
méthode de salut monastique *330* ;
cellule monastique *347* ;
abstinence des moines 434
Monolâtrie 108, 117
Monophysitique (doctrine) 191
Monothéisme 92, 108, *111*-*119*, 171, *295* ;
monothéisme relatif *118* ;
monothéisme astral 170
Montan, montanisme 165, 334
Mormons 165
Mort 85, *86*-*90*, 100, 101, 131, 140, 203, 215, *299* ;
jugement des morts 301
Mortification 150, 301, 327, 329, 358
Moyen Âge 139, 181, 190, 194, 212, 214, 225, 228, 229, 231, 232, 287, 450, *451* ;

Moyen Âge juif, arabe et chrétien 164
Muftis 199, 280
Müller (Max) 113
Musique 85, 91, 324, 330, *353-355*, 443
Mystagogues 164, *166-167*, 175, 177, 178, 192, 274, 281
Mystères 97, 157, 165, 217, 274, *317* ;
cultes à mystères de l'Antiquité 319
Mystique 267, 269, 292, 318, 338 *sq.* ;
mystique de « l'illumination » 273, 327, 338, *371* ;
mystique individualiste *288 ;*
mystique bernardinienne 328 ;
mystique juive 461

Naissance 88, 100, 138
Napoléon 429
Narodniki, Narodnitschestvo 213, 275, 292
National : religion nationale 96 ;
nationalisme 191
Nature 81, 138, 205, 275, *341* ;

objets naturels 83, 85, *100* ;
phénomènes naturels *114* ;
lois de la nature *135* ;
ordre de la nature *137* ;
attachement à la nature 233
Naturalisme, naturaliste 82, 87, *88-94*, 120, 261
Néant 83, 170, 193
Néo-platonisme 265, 270
Névrose : prédispositions névrotiques 256
Nietzsche (Friedrich) *255-265*
*Nirvana* 243, 474
Noblesse 139, 161, *215-222*, 225, *354* ;
noblesse guerrière 115, 190, *215* ;
noblesse sacerdotale *153* ;
noblesse urbaine *225* ;
noblesse des marins de la Grèce ancienne 226
Nom : nom propre *86-87* ;
changement de nom 314
Nomades 160
Normes 140, 167, 189

Notes (fausses) 91
Nourriture 139, 141
Nouveau Testament 174, 189
Nouvelle-Angleterre 418
Noviciat, novices 128, 145, 162, 187
Nuages 100, 108
*Numen, numina* 96-98, 103, 105, 247

Occultisme 277
*Odyssée* 226
Œuvres : doctrine de la justice par les œuvres 82 ;
bonnes œuvres 252, 321, 323, 363, 463
Oldenberg (Hermann) 202
Omar 160, 332
*Omen, omina* 133
Ontologie 308
Oracles 133, 135 ;
femmes oracles 245
Orage 100, 108, 115
Oral : langue orale 156 ;
tradition orale 186

Ordre ; ordre social 106, *158* ;
ordre juridique *135* ;
ordre de la nature *137* ;
ordre des castes 146, *147* ;
ordre éthique 148, *162* ;
ordre de rang 255, 268, 426, 460
Orgie 84, 85, 97, 120, 210, 231, 241, 274, 324, 325, 329, 353, 356, 431, *432* ;
orgie sotériologique de type méthodiste 241
Orient (Églises d') 181, 191, 194, 195, 196, 253, 268, 284, 321, 349
Orphisme 157, 179, 217, 281
Orthodoxie (/ hétérodoxie) 193, 196, 212, 221, 232, 269, 270, 293, 294, 427, 458
Osiris 114, 244
Ouvriers 146, 296, 404

Pacification 245, *248* ;
pacifisme 220, 239, 248, 271, 420
Paganisme 127
*Paideia* 280

Palestine 110, 212, 264, 458
Panthéisme 353
Panthéon 95, 100, 102, 113, 114, 116, 133, 170, 177, 244
Pape 228, 287
Paradis *300* ;
paradis islamique *219* ;
paradis des héros 220, 320
Parias 225, 235, 289, *485* ;
parias juifs et hindous *253-265* ;
peuple paria 253, 453
Paroisses 180, 181
Parole : parole donnée *135* ;
charisme de la parole *198* ;
parole automatique *327* ;
cheptel parlant 238
Parousie 312
Parsisme 210, 229, 357
Parties viriles 93
Pasteurs d'âmes 176, 178, 199
Patriarcalisme, patriarcal 103, 211, 212, 405

Patriciat des cités antiques 225
Patrimonialisme, patrimonial 113, 194
Paul 143, 189, 238, 246, 281, 282, 345, 359, 438, 465, *485* ;
Épîtres de Paul 155, 232, 283, *377* ;
Épître aux Romains 237, 283, *370* ;
Épître aux Hébreux 284
Pausanias 134
Pauvres 159, 399, 408, *411* ;
« pauvres en esprit » 262, 285, 481
Paysans 96, 169, 184, *205-215*, 274, 276, 277, 291, 374, 439
Péché 99, *148-151*, 183, 215, 238, 256, 257, 298, 301, 319, 333, 336, 362, 364, *424* ;
péché magique 198
Peintures des sectes hindoues 191
Pénitence 99, 199
Pennsylvanie 419, 420
Pentatonique 330
Père *104* ;
Père (Dieu le) *154* ;

qualités paternelles de Dieu *380* ;
tendre papa moderne 381
Pères de l'Église 284
Perse 156, 170, 171, 179, 184, 280, 415
Persécution 252, 259
*Perseverentia gratiae* 329
Personnification 86, 95 ;
personnalisation 96
*Perushim* 280, 332
Peuple 148, 159, 171, 259, *275* ;
religiosité d'un peuple *114* ;
peuples-cités 80, 266
Petite bourgeoisie 188, 195, 248, *277* ;
couches petites-bourgeoises en déclin 240
Pharaon 171
Pharisianisme, Pharisiens 212, 257, 277, 280, 332, 333
Phéniciens 80, 127, 226, 266
Philistins 107, 207
Philon 281, 320
Philosophie 156, *283* ;
doctrines philosophiques secrètes *156* ;

écoles philosophiques 163, *193* ;
philosophies sans prêtres *173* ;
lutte du christianisme contre la philosophie grecque 375
Phratries 180
Pierre 81, 143
Piété 149, *150* ;
instruments de piété *82* ;
relations de piété *162* ;
piété filiale 223
Piétisme 199, 222, 336, *379* ;
piétistes réformés 229, *310* ;
piétistes luthériens 229
Pise (Nicolas de) 244
*Pistis*, pistique 275, 285, 371
Plantes 85, 299
Plastique 96, 461
Platon 163, 270, 360
Ploutocratie 226, 241
Pluie 80, 100, *473* ;
faiseur de pluie 169
Pluton 226

*Pneuma*, pneumatique 231, 232, 267, 283, 285, 311, 327, 330, 351, 355, 356, *485* ;

charisme pneumatique *246* ;

sectes pneumatiques 248

*Podestà* 158, 161, 218

Poésie 267, 443, 462

Poison *150-151*, 324

*Polis* 106, 108, 118, 159, 160, 208, 457

Politesse 113

Politique sociale *158-160*, 416

Polygamie 145

Polynésie 139

Polythéisme 295

Populaire : religiosité populaire 82, 120, 149, 168, 188, 208, 224, 244, 251, *328* ;

divinités populaires 100

Popularisation 201, 202, 252, 274

Port Royal 288

Possédants 208, *299* ;

cultes de possédants 202

Possession 92, 100

Poupée 90
Pouvoir politique *199* ;
autonomie par rapport aux pouvoirs politiques 194
Pratiques : pratiques de vie *200* ;
pratiques religieuses 201, 270
Pré-animisme 82, 93, 131
Prédestination 136, *307* ;
idée puritaine de la prédestination *258* ;
grâce de la prédestination 383 *sq.*
Prébende 89, *219* ;
prébendes ecclésiastiques, monastiques, universitaires 276
Prédication 163, *197-204*, *348* ;
prédicateurs itinérants 290
Presbytes 284
Prestige 131, 166, 184, 255, 293, 305, 311, 353 ;
prestige de *Stand* 140
Prêtres 97, 103, 114, 115, *119* ;
prêtres brahmaniques 102, *266* ;
prêtres juifs 251, *266* ;

prêtres de l'islam *266* ;
prêtres domestiques 103, 104, *178* ;
prêtres magiciens *122* ;
empereur comme prêtre suprême *105* ;
corps de prêtres 116, 170, 179, 182, 187, 189, 190, 199, 200, *266* ;
prêtres et magiciens *125-129* ;
clergé védique *137* ;
lignées de prêtres *178* ;
prêtres de cour *178* ;
prêtres sacrificateurs *178* ;
entreprise des prêtres 182, *183* ;
enseignement des prêtres *195* ;
prêtresses 245
Prière 102, 106, 120, 121, *123* ;
moulins à prière 121
Primitif 80, 90, 236, 284, 403, 432, 439, 483
Privilèges négatifs, couches négativement privilégiées 225, *237-241*, 242, 245, 249, 256
Profession 84, 111, *155* ;

pratique professionnelle 85, 164, *197* ;
professionnels 90, *198* ;
mode de production professionnel *91* ;
sociétisation professionnelle *111* ;
qualification professionnelle *126* ;
formation professionnelle spécialisée *245* ;
division entre les professions, division du travail 111, 112, *146* ;
différenciation professionnelle *235* ;
spécialisation professionnelle *236* ;
rationalisme professionnel *115* ;
profession indépendante 126
Prolétariat, prolétarisation 206, 209, 240, *252* ;
rationalisme prolétarien *240* ;
couches prolétaroïdes 240, 276, 280, *292* ;
« instincts prolétaires » 264, 416, 457, 480
Promesse 106, 217, 218, 219, 222, 249, 252, 259, 260, 263
Propagande : propagande religieuse 161, 190, 203, 209, 239, *248* ;
propagande prophétique *155-157*, 165, *418* ;

propagande de guerre 219
Prophétie, prophètes 87, 117, 118, 126, 151, *152-173*, *182* ;
prophétie israélite 153, 156, 171, *182-184* ;
prophétie perse *156* ;
prophétie indienne 156, 159, 167, *183-184*, *193* ;
prophétie chinoise *167* ;
prophète errant *155* ;
prophétie rituelle des mystagogues *164* ;
prophétie exemplaire 164, *167-171* ;
prophétie éthique *167-171* ;
anti-prophète *184* ;
prophéties apocalyptiques 187
Propriété 139, 235, *335* ;
Propriétaires terriens 208
Protestantisme 119, 181, 197, 213, 231, *244* ;
protestantisme ascétique 147, 229, 318, *366* ;
Hollande protestante 228
Proverbes 278
Providence 136, 215, 240, 248, 303, 304, 308, 374, 375, 383, 472

Prusse 222 ;
généraux prussiens 222 ;
rois de Prusse 222
Psaumes 218, 256, 257
Psychologie 267, 271, 273, 339, 349, 417, 474
Psychopathologie 274
Publicains 264
Pulsation du cœur 87
Pur, impur 138, 143, 145, 188, 210, 308, 470 ;
pureté du sang 140 ;
pureté rituelle 226, 319 ;
pureté lumineuse des dieux 305
Purgatoire 302
Puritanisme, puritains 209, 261, 277, 290, 317, 455 sq., 464 ;
principes puritains 221
Pythagore 163, 245, 436 ;
Pythagoriciens 164, 270 ;
secte pythagoricienne 273

Quakers 229, 310, 336, 339, 348, 398, 419, 456
Qualification *84* ;
qualification professionnelle *126* ;
qualification éthique 133, 135, *200* ;
qualification magique 143, *154* ;
qualification charismatique 154, *175* ;
qualification religieuse positive *323* ;
inégalité des qualifications religieuses 331
Quiétisme 350
Quotidianisation 175, 178, 197, 199, 246, 252, 316
Quotidien : action à finalité quotidienne *81* ;
phénomène quotidien *81* ;
extraquotidien 81, *329* ;
homme du quotidien ou « laïc » *84* ;
quotidien, vie quotidienne 89, *97* ;
religiosité du quotidien *111-116*, *123* ;
quotidien économique *124* ;
adaptation au quotidien *210* ;
urgences du quotidien *239* ;

monde du quotidien 326

Rabbins, rabbinique 199, 212, 280, 458
Races : distinction de races 167
Rachat 359
Râdhâ 227
*Raga* 92
Ramadan 469
Rationalisme 115, 118, *124* ;
rationalisme pratique et calculateur 124, *349* ;
rationalisme religieux *136* ;
rationalisme monastique *287* ;
rationalisme économique *145* ;
rationalisme à tendance théologique *156* ;
rationalisme éthique *164* ;
rationalisme des laïcs *195* ;
rationalisme relatif *210* ;
rationalisme intellectualiste *213* ;
rationalisme pragmatique *222* ;
rationalisme prolétarien *240* ;
rationalisme de la bourgeoisie *265* ;

rationalisme de la bourgeoisie capitaliste avancée 240

Rationnel : action rationnelle 80, 318, 345, 357 ;

magie rationnelle 84, 94 ;

influence rationnelle sur les esprits 85 ;

pensée religieuse rationnelle 114, 127, 128 ;

méthode rationnelle 92 ;

subsomption rationnelle 94 ;

systématisation rationnelle 124, 127, 199, 206 ;

rationnel et impersonnel 97 ;

casuistique rationnelle du droit sacré 98 ;

*ratio* 114 ;

rationalisation de la vie 95, 238 ;

rationalisation de la prière 121 ;

rationalisation du tabou 140 ;

rationalisation de l'éthique 151, 208, 229, 234 ;

religions rationalisées 90, 112 ;

rationalisation économique 146, 230

Récoltes 100, 101, 123, 310

Réforme 112, 269

Réformes 147 ;

réformes sociales, réformateurs sociaux 156, *160* ;

réformes religieuses 179, 202

Refoulement 240, 264, 273

Regard 143

Règles 101, 114, 135, 142, 154, *345* ;

règlements positifs 200

Réincarnation 254

Renaissance 127, 147, 186, 247, 307, *309-314*, 317, 322, 324, *331* ;

privation de renaissance 337

Repas 87, 93, *139* ;

repas de culte de la communauté *141* ;

communauté de repas 143, *253* ;

dîners raffinés 227

Reproduction 100, 437

Ressentiment *255-265*

Résurrection 283, 312, 359, 361

Rétribution 300, 398, *483* ;

rétribution des bonnes œuvres *252* ;

rétribution de l'injustice *252* ;

religiosité de la rétribution 256, *258* ;

théodicée de la rétribution et de la vengeance 258
Rêve 85, 87, 88, 154
Réveil 127
Révélation 126, 127, 153, 154, 161, 165, 167, 184, 186
Révolution 147, 239, 276, *379* ;
révolution russe *292* ;
droit naturel révolutionnaire 210, *241* ;
formes révolutionnaires de l'anabaptisme *233* ;
éthique religieuse de la révolution sociale *260* ;
intelligentsia révolutionnaire *292* ;
transformation révolutionnaire du monde *347* ;
prédication révolutionnaire 348
Richesse 101, 310, 337, 357, 447, *468* ;
valorisation ingénue de la richesse 261
Rigorisme éthique 228, 229, 231, 277, 323
*Rita* 137, 169
Rite 93, 113, *224* ;
rituel 91, *96-98*, 106, 183, 201, *202* ;
ritualisme 202, 210, 243, 314, 318

Rohde (Erwin) 156
Rois 136, 139, 143, *169* ;
venue future d'un bon roi 282
Romantisme *275* ;
sport romantique *291* ;
romantisme slavophile 292
Rome *96-98*, 102, 104, 105, 107, 109, 117, 126, 151, 159, 191, 196, 208, 215, 221, 223, 225, 231, 237, 247, 266, 273, 287
Rousseau (Jean-Jacques) 275
Rudra 133
Russie 91, 113, 213, 238, 275, 276, 277, 287, 292, 365

Sabbat 140, 192
Sacré 93, *138* ;
droit sacré *97-99*, 105, *106* ;
ordre sacré *115* ;
normes sacrées *115* ;
tradition sacrée 153, *186* ;
sacralisation 146

Sacré-Cœur 382
Sacrements 166, 194, 202, 231, 318, 319, 362
Sacrifice 104, 106, 121, 122, 131, *177* ;
sacrifices réels *90* ;
sacrifices humains *80* ;
sacrifices nordiques *123* ;
sacrifices collectifs des groupements politiques *251* ;
prêtres sacrificateurs *178* ;
sacrifices par le feu *183* ;
« sacrifice de l'intellect » 375
Sacrilège 186, 301, 305
Sages 116, 161, 163, *172* ;
maîtres de sagesse 162
Saints 91, 111, 176, 177, 244, *245* ;
sanctification *313* ;
sainteté *322* ;
critère décisif de la sainteté 351
Salomon 279
Salmeron (Alphonso) 269
Salut : biens de salut 153, *337* ;
doctrine du salut *157* ;

garantie de salut 317
Sang 131, 140, 238 ;
liens du sang 233 ;
crimes de sang 319 ;
sang du Messie 466
Sanhédrin 280
Sauveurs 152, 157, 163, 166, 232, 242, 243, 358
Savoir 126, 375 ;
savoir védique 183 ;
savoir sacré 185-204 ;
savoir secret 186, 187 ;
savoir scolaire 285 ;
savoir écrit 320 ;
savoir mystique 340 ;
non-savoir 231
Savoir-faire 127 ;
savoir-faire magique 156, 167
Science 267, 286 ;
idéalisation de la « science » 291
Scolastique 286
Scribe : dieu scribe 111

Sécheresse 100
Sectes 165, 181, *209* ;
sectes secrètes *166* ;
religiosité sectaire 214, 231, 232, 236, *239* ;
mouvements quasi-sectaires *229* ;
sectes hindoues *191* ;
sectes protestantes 213, 229, *289* ;
secte jaïna *229* ;
sectes de paysans russes 209, *213* ;
sectes schismatiques et hérétiques russes *230* ;
sectes chinoises *248* ;
sectes pneumatiques *248* ;
dispositions anti-sectaires 288
Sécularisation 154
Seigneur 121, 123, *170* ;
seigneurs patrimoniaux *96* ;
seigneurie foncière 178, 206, 209, 210
Seisachtie 159
Sens *80, 275, 433*Sensualité 293, 332
Sexe : séparation sexuelle *139* ;
division du travail entre les sexes 142
Sexualité 431sq. :

règlementation de la vie sexuelle 142 ;
politique sexuelle 142 ;
tabou sexuel *145* ;
éthique sexuelle 261 ;
refoulement de la sexualité normale 273 ;
abstinence sexuelle 329, 434 ;
chasteté 357, 433, 434, *468* ;
neurasthénie sexuelle 436 ;
instinct sexuel 447
Shah 181
Sheikhs 199, 460
*Shen-ling* 130
Shintoïsme 127
Signer (acte de se) 91
Sikhs 220, 421
Sinaï 108
Sionisme 212, 458
Siracide 279, 282, 448
Skopzis 230, 332, 432
Slavophiles 213, 292, 349
Socialisme 213, 276, 291

Sociétisation 102, 112, 176, 178, 181, 358 ;
sociétisation professionnelle 111 ;
sociétisation politique 113, 175 ;
sociétisation économique 175 ;
sociétisation de marché 404 ;
sociétisation fiscale 175 ;
entreprise de salut sociétisée 154 ;
libre sociétisation occasionnelle 177
Sociologie 164, 286 ;
explication sociologique 96 ;
phénomènes sociologiques 125 ;
facteurs de type sociologique 291 ;
pensée sociologique 292
Socrate 157, 164
Soleil 118, 192, 358
Soldats de la foi 160, 215-222, 385, 398
*Soma* 122, 131, 183, 325, 327
Sombart (Werner) 240, 447, 449, 453, 454
*Sophrosunè* 330
Sort : mauvais sort 140, 148, 216, 254 ;

coups du sort 198
Sotériologie, sotériologique 114, 119, 202, 243 ;
mythe sotériologique 192, 194
Soufisme 266, 328, 332, 357, 382, 471
Souffle 87, 88 ;
régulation de la fréquence respiratoire 329
Souffrance 252, 256, 298, 301, 312, 327, 358
Souillure 305, 308, 312 ;
souillure magique ou morale 251
Sourates 164, 189
Sparte 322, 354
Spécialisation 97, 112, 142, 146, 236
Spéculation, spéculatif 114, 137, 156, 193, 281, 296
Spiritisme 224
*Sramana* 272, 343, 475
*Stand, Stände* 116, 128, 140, 143, 158, 159, 178, 179, 207, 208, 216, 223, 224, 242, 331 ;
antagonismes de *Stand* 225 ;

différences de *Stand ;* éthique de *Stand* 278 ;
conventions de *Stand* 294
Stéréotypisation, stéréotypé *91*-92, 104, 114, 142, 235, 392
Stundistes 230
Sublimation 149, 328, 369, 462
*Sudra* 186
Suggestion 327
Suisse 206
*Superstitio* 98, 354
Supradivin 136, 244, *307* ;
ordre impersonnel et supradivin du monde 296
Supramondain 168, 170, 193, 215, 296
Supraquotidien 251
Suprasensible 96, 120, *138* ;
puissances suprasensibles *86*-*88*
Supraterrestre 115, 316
Surhumain *323*-*327*
Surnaturel 87, 150
Symbole, symbolisme, symbolisation 86, 87, *88*-*94* ;
innovation symbolique *91* ;

magie symbolique 90
Symptôme 89, 92, 303, 322, 337, 384, 449
Syndicalisme 291
Synodes 179, 217, 247
Systématisation, système 95, 124, 127, 149, 151, 172, 189, 201, 202, 203, 206, 321, *410* ;
système rationnel de pénitences *199* ;
systématisation de l'action 312

Tabac 84, 324
Tabou *138-147*, 233, *433* ;
tabou du sabbat *192* ;
barrières de tabou 214, *253* ;
tabou des castes 231, 237, 243, 300
Talmud, talmudique 212, 459, 469
Tantrisme 475
*Tao* 168, 169, 348, *353* ;
taoïsme 97, 134, 137, 166, 226, 244, 248, 269, 274, 475
*Tapas* 150

Tatouage 191
Tauler (Johannes) 339, 348
Technique 121, 146, 147, 235, 236 ;
technique de délivrance 157, 342
Télépathie, télépathique 81
Templiers 220
Ténèbres 305
Terre 101 ;
partage des terres 209 ;
mainmise seigneuriale sur les terres 219 ;
Terre Mère 100 ;
divinités de la Terre 310
Terre Promise 218
Théocratie, théocratique 136, 187, 280, 349, 418, 427
Théodicée : théodicée des couches négativement privilégiées 256, 260 ;
théodicée de la rétribution 258 ;
théodicée du destin individuel 258 ;
théodicée de la renaissance 260 ;
problème de la théodicée 296, 302, 304
Théologie 112, 208, 212, 266, 284, 289

Theotokos 244
Thérapeutique 81, 92
Thomas d'Aquin 212, 425, 429
Thora 188
Tite-Live 99
Tolstoï (Léon) 292
Totémisme *138-142*, *235* ;
groupement totémique *191* ;
animal totémique 361
Tout-puissant 108, 302, 351
Tradition 96, 153, *186* ;
tradition orale *186* ;
tradition fixée par écrit *187* ;
attachement des masses à la tradition 201
Traditionalisme, traditionaliste 146, 348, 405, *464* ;
traditionalisme laïc 182, 204
Transmigration des âmes 147, 217, 237, 306, 308, 473
Travail 146, 155, 355, 376, 410, 451, *473* ;
travail de pensée 195

Tribu 93, 109, 110
Troeltsch (Ernst) 424, 425
Turquie 219

*Unio mystica* 340, 348, 375
Unitariens 293
Universel 102, 105, 106, 108, 114, *132* ;
universalisme 116, 148
*Upasaka* 176, 438
Usener (Hermann) 86
Usurier 255, 264

Valeur : jugements de valeur 172, 189
Vallabhâchâri 227, 229
Vallabha Svamî 227
*Vanaprastha* 272
Varuna 115, 135
Vassal 135
Veda 94, 167, 187, 189, *267* ;
dieux védiques *111* ;
culture védique *243* ;
époque védique 266

Vengeance 123, 257, 396, *429* ;
soif de vengeance, conscience ou inconsciente *256* ;
théodicée de la rétribution et de la vengeance 258
Victoire 93, 107, 216
Ville 110, 170, 208, 213, 233, *451* ;
villes-États 110
Virtuosité, virtuoses 147, 199, 302, *331-334*, 335, *363* ;
virtuoses intellectuels de la connaissance *372* ;
virtuoses de l'ascèse et de la contemplation 372
Vishnouïsme 227, 242, 243, 475
Vision 88
Vocation 146, 153, 261, 337, 345, 462, *485* ;
éthique de la vocation *146* ;
homme de la vocation au métier 344, 358

Wagner (Adolph) 428
Walhalla 220
*Wergeld* 365

Wernle (Paul) 465
Wesley (John) 165, 448

Xénophilie 280
Xénophon 171

Yoga 329

Zarathoustra 153, 160, 167, 171, 179, 183, 202, 210, 217, 229, 302, 310, 325, 395, 436
Zend Avesta 202
*Zeus herkaios* 109
Zinzendorf (Nicolas Louis de) 328, 350, 382
Zoolâtrie 110
Zoroastrisme 118, 180, 194, 210, 211, 266, 267, 304, 311, 321, 394
Zwingli 165
Zwingliens 229

@Created by PDF to ePub